





NAZIONALE
B. Prov.
BIBLIOTECA
VITT. EM
NAPOLI
4
incompl.
XXV
211

BIBLIOTECA PROVINCIALE
Armadio
Falchetto
Num.º d'ordine
XXV
211

Pl-H-2

NAZIONALE
B. Prov.
BIBLIOTECA
VITT. EMANUELE III
NAPOLI
XXV
211



132

1-5

~~B Prov.~~

~~II~~

21B. PROV.

XXV

311

~~678 - 683~~

~~Incipient 303~~



CANTÙ

STORIA UNIVERSALE

EDIZIONE VII TORINESE

RIVEDUTA DALL'AUTORE,

DOCUMENTI

TOMO III.

VAI
1524/62

DOCUMENTI

ALLA

STORIA UNIVERSALE

DI

CESARE CANTÙ

TOMO III.

FILOSOFIA E LETTERATURA



TORINO

CUGINI POMBA E C. EDITORI

MDCCLIII.

TORINO

STAMPERIA SOCIALE DEGLI ARTISTI A. PONS E C.

FILOSOFIA



SULLA FILOSOFIA

DOCUMENTI

ALLA

STORIA UNIVERSALE

DI

CESARE CANTÙ



TORINO

CUGINI POMBA E C. EDITORI

1853.



PREFAZIONE.

*Credo, sed intelligere desidero.... Illi rationem
querunt quia non credunt, nos vero quia credimus.*
S. ANSELMO.

La filosofia, qualunque modi adoperi nel diriger l'acume della mente alla verità, si propone le quistioni più elevate e interessanti all'umanità, la natura e il fine delle cose, il principio degli esseri; esiste qualche cosa? come esiste? perchè esiste? come conosciamo che esiste? a quale scopo furono create le cose? qual è la destinazione dell'uomo? quali le sue relazioni coll'Ente supremo, colla natura, co' suoi simili? quali le arcaue leggi dell'universo? come ridurre all'unità il finito e l'infinito?

Queste ricerche affaticarono incessantemente lo spirito umano; e perchè hanno radice nella propria nostra natura, non può assegnarsi un cominciamento alla scienza che li dibatte, all'attività dello spirito umano applicata a svolgere l'intendimento, osservare i fenomeni, indagare le cause, riconoscere in sè i fondamenti della certezza o i motivi del dubbio. Certo nessuna scienza umana è più nobile della filosofia, la quale eleva l'uomo fin ai disegni di Dio, apre eccellente esercizio all'attività dello spirito mostrando il quadro delle nostre facoltà e quello delle verità, e così col primo accerta la libertà del nostro spirito, collo studio delle altre vi assegna una regola; espone cioè la potenza e i limiti, incoraggia e frena, mette d'accordo la libertà e l'ordine.

Questa sete della verità è prova della destinazione suprema dell'uomo, giacchè quaggiù non ne trova egli una che lo appaghi, e riempia il vuoto dell'anima sua. Egli uscì buono dalla mano del Creatore, e vivea soddisfatto; cioè gli era stata rivelata l'immagine pura del mondo invisibile, l'armonia delle leggi, la bellezza schietta delle idee divine, l'eterna durata del primo Ente, la temporale creazione dei contingenti: il che appagava il suo intelletto, e determinava sempre a un modo la sua volontà. Ma il peccato offuscò questa cognizione, e insieme colla morte fu introdotta la filosofia, sempre in traccia di quella prima chiarezza senza mai ritrovarla. Il problema dell'universo, di Dio, della società, del legame tra i fenomeni fuggitivi e le idee eterne, diviene poi complicatissimo da che vi entrano le combinazioni razionali di ciascun individuo; onde sorgono tanti sistemi, ricchi di promesse, poveri di risultati.

La storia attesta che dal principio le verità d'ordine morale, le cognizioni sopra la natura nostra e la nostra destinazione e sull'origine dell'universo non furono accolte sopra la fede della ragione e della coscienza, ma per effetto di una potenza più efficace sovra gli spiriti, qual è la religione o la rivelazione. Essa però non può di subito dire all'uomo corrotto tutto ciò che gl'importa di sapere, nè tampoco circa i doveri e le credenze che gl'ingiunge; ed in ogni religione v'ha dogmi che hanno duopo d'essere schiariti, principj di cui bisogna svolgere le conseguenze, leggi senza applicazione possibile, silenzio su quistioni relevantissime all'umanità. Per darvi compimento, rendesi necessaria una grande attività del pensiero; sicchè dal bisogno di credere e d'obbedire viene eccitata l'intelligenza a far uso delle proprie forze.

Qui dunque s'adopera la filosofia, desiderio di sapienza, come suona il suo nome, e perciò madre e procuratrice delle scienze, cercante il vero, il bello, il buono. Al vero s'addrizza la logica, esaminando la facoltà del conoscere, l'organo della verità e il modo di esercitarlo per via delle scienze; onde abbraccia la dialettica, la retorica, la letteratura. L'estetica o scienza del bello, indaga nell'anima l'origine e i principj delle arti belle, per dedurre il fondamento, la natura, la destinazione di queste. La morale, diretta al buono, c'insegna i principj, lo scopo, il metodo, secondo cui operare come uomini, come membri della società domestica, e come membri della città, e di quella città maggiore che dicei mondo. Nel qual ultimo senso gli antichi le connettevano la politica.

Ma la filosofia non solo descrive le nostre facoltà (*psicologia*), o analizza l'intelletto in azione affine di regolarlo e condurlo (*logica*), o fa altrettanto sulla volontà (*morale*) e sul senso del bello (*estetica*); ma si eleva sopra le facoltà e le nozioni per giudicarle, riferirle alle realtà, considerarle assolutamente, affine di cavarne verità, che sono le leggi proprie delle cose in se stesse (*metafisica*): per arrivare alle quali deve comprendere la scienza dell'essere (*ontologia*), e quella dell'Essere supremo (*teodicea*).

Fintantochè la filosofia non fu che una vaga aspirazione verso la verità, non avea distinzione di parti, appunto perchè le mancava ancora quel cumulo d'osservazioni e quell'analisi, da cui solo può venire la distinzione. Prima Platone separò la filosofia in *dialettica, fisica e morale*. La dialettica n'era la parte essenziale, ed occupavasi de' principj più generali, abbracciando quelle che or chiamiamo psicologia, logica, metafisica. Nella morale comprendeanl anche la politica e la filosofia della storia. La fisica stabiliva sovra i principj della dialettica una cosmogonia o una teoria generale della natura.

Aristotele fe una divisione più netta, piena e sapiente. In capo sta la metafisica, o filosofia prima; e com'essa è il fondo delle scienze tutte, così la logica n'è lo stromento universale: seguono la fisica e la morale: la psicologia tratta anche de' rapporti tra le facoltà dell'anima e la conformazione organica.

Nel medio evo restò solo la dialettica, applicata alla teologia. I riformatori della filosofia moderna providero più a fondare e rigenerare che ad ordinare e

classificare: ma comunque in appresso si alterassero l'estensione e il prospetto, rimase però l'antica divisione.

Oggi gli scienziati considerano il fondo delle cose, senz'altre distinzioni; pure nell'insegnamento si distingue la filosofia in quattro parti: I^a la *psicologia*, che studia il soggetto pensante nell'esercizio non solo del pensiero, ma di tutte le facoltà di cui abbiamo coscienza; II^a la *logica*, che insegna a servirsi del pensiero per scoprire e dimostrar la verità; III^a la *morale*, che esamina le leggi dalla ragione imposte alla nostra volontà, e il fine che essa prefigge alla nostra esistenza; IV^a la *teodicea*, che abbraccia le quistioni di religione naturale.

Nulla v'è di superfluo in questa divisione, ma forse vi manca qualcosa. Dopo studiato l'uomo, vuolsi studiare l'umanità, locchè è scopo della *filosofia della storia*, complemento necessario alla filosofia della coscienza. Nella sfera degli avvenimenti lo spirito umano si manifesta per via delle istituzioni e delle leggi, delle arti e delle lettere, delle credenze religiose, de' sistemi filosofici, de' costumi. Pertanto la filosofia della umanità comprende la filosofia del diritto, la storia filosofica delle lettere e la filosofia delle belle arti, che si indicano col nome di estetica, la filosofia delle religioni, la storia della filosofia e delle altre scienze; poi vuolsi vedere le relazioni tra esse, ossia l'influenza delle une sulle altre. La logica deve ampliarsi mediante lo studio della parola, e sin alla filosofia della lingua, che indaga lo sviluppo spirituale della parola, ossia le leggi, secondo le quali arriva a esprimere tutte le idee; diversa dalla filologia comparata, che guarda solo agli elementi materiali della parola. Nella morale, oltre i doveri privati, v'ha il diritto politico e internazionale, e l'economia politica; strettamente collegandosi il benessere materiale della società e il suo svolgimento morale.

Insomma alla filosofia dell'uomo dee tener dietro la filosofia dell'umanità. Ma l'umanità è legata all'universo, e le quistioni che ci presenta lo studio di questo appartengono a un'altra scienza, detta *filosofia della natura*.

Ma propriamente queste non sono scienze, bensì vie per arrivare alla scienza e alla virtù, direzione delle scienze, affinchè il genere umano le coltivi in modo conveniente al suo scopo. La filosofia dunque porge i principj ed insegna le applicazioni possibili, mentre la storia indica le strade battute; ond'è che filosofia e storia sono il legame universale delle arti e delle scienze.

La verità è una, ed è scopo comune della filosofia o della religione; ma le vie per cercarla sono molteplici. Nell'intelligenza della parola rivelata alcuni non lasciano verun luogo all'individuale indipendenza, e spingono a tutte le conseguenze il principio dell'autorità, alla rivelazione scritta agglungendo una tradizione orale od un potere fortemente infallibile, la cui autorità non sia limitata soltanto all'ordine soprannaturale. Altri invece confidano solo in se stessi, cioè nella potenza del raziocinio, dichiarando usurpazione ogn'altra autorità fuori dei testi sacri; o la facoltà pensante non dirigono più su questi, ma sovra se medesimi, e rintracciano le credenze nella coscienza propria e de' loro

simili. Voi riconoscete qui l'*ortodossia* e la *teologia razionale*, che cedono poi alla *libera filosofia*.

Alcuni, non volendo accettare materialmente una tradizione, pure non osano affidarsi al raziocinio; e' credendo che l'uomo non possa senza di questa possedere la verità, ma che imperfetto stromento ne sarebbe la parola scritta, non vedono ne' dogmi se non simboli ed immagini. Sono i Mistici, i quali, in tempi di filosofia più sviluppata, trovano nella coscienza l'azione divina, la rivelazione immediata.

Queste tre direzioni prende lo spirito nel concepir la rivelazione e continuarne l'opera. Ma altri, negando quel primitivo fatto d'un'illustrazione superna, alla ragione sola domandano la spiegazione degli eterni problemi; onde della filosofia fanno una scienza mutila, senza rapporto colle cose. Collocarono alcuni l'oggetto di essa nella regione delle idee pure, spezzando così l'armonia del creato: ovvero negassero le idee pure per badare unicamente alla materia; via ancor più difficile, attesochè bisogna riunziare persino allo spirito, col quale si fanno tali ricerche.

V'è chi tutto pretende provar logicamente, fino le verità di evidenza (Razionalisti): v'è al contrario chi, trovando fallibile la ragione, più di nulla non si tien certo (Scettici).

Riguardo al procedimento, alcuni partono da Dio, altri dall'uomo, altri dall'universo. I primi vanno a piombare nel panteismo; sia che asseriscano il tutto esser vano, nè darsi altro assoluto che Dio (Spinosi); sia che asseriscano il tutto esser Dio, che diffonde la propria divinità sotto mille forme (Emanatisti). Quelli che prendono le mosse dall'universo, piombano nello scetticismo; quelli che dall'uomo o Psicologi, non trovano modo di uscire dal *me*.

Saremmo dunque ridotti alla necessità di riunziare o alla fede o alla ragione? Ciò asseriscono molti, pei quali la filosofia dee avere un campo distinto affatto dalla religione; questa credente, quella indagatrice; questa attenta ad assodare, quella ad abbattere; questa attaccata al passato, quella iniziatrix dell'avvenire. Eppure la storia ci attesta che, in ultimo conto, ogni filosofo cercò una religione o in essa si riposò, nè il pensier suo può essere pesato al vero se uon paragonandolo ad un sistema religioso. In alcuni, filosofia e religione sono identificati; come in Confucio, Lao-Tseu, Pitagora, Platone, alcuni Scolastici. In altri, la religione è complemento della filosofia, così naturale che pajono un tutto solo; come in Cartesio, Pascal, Leibniz: i quali poi mostransi pensatori individuali su tutti i punti ove la religione non signoreggia il loro genio. In altri, la filosofia predomina sopra le credenze del tempo; eppure sui punti essenziali non giungono che al dubbio, senza manifestazione d'idea positiva, vera, solida, perenne. Essi predicano lo scetticismo come Montaigne e Bayle, o il libero pensare come Voltaire e Diderot; eppure sono affatto dogmatici, e basti veder le opere del secolo passato, e le audaci quanto assolute loro asserzioni su Dio, l'uomo, la natura.

Nè ad altro che al dubbio si potrà riuscir ogni qualvolta la scienza non

riposi sovra un primo dato, sovra un'affermazione iniziale evidente, la quale, in una serie di conseguenze necessarie, contenga tutti gli elementi fondamentali del problema degli esseri. E atteso che il finito e l'infinito possiedono un elemento comune, cioè l'idea dell'ente, il primo quesito è appunto la nozione dell'ente assoluto. E questo fu sempre il cardine d'ogni filosofia; ma i travimenti in cui cadde nella sua ricerca, resero la metafisica sospetta al senso comune. D'altra parte, in secoli di pratica applicazione sembrò si potesse benissimo far senza di siffatte ricerche, ed attenersi ad un certo buon senso pratico.

Ma è follia od inerzia il disprezzare le teoriche metafisiche, giacchè su quelle si piantano i sistemi morali e le civili istituzioni, e sempre la filosofia vediamo affaticarsi alla ricerca della verità nella sua espressione più completa, più elevata, più pura, cioè all'ultimo grado di unità e di certezza. In Oriente essa riferisce ogni cosa a Dio, dalla eterna sua sostanza tutto derivando; conosce solo l'infinito, e in seno di esso si colloca per veder la concezione e lo sviluppo di tutti gli esseri. In Grecia non pretende scoprir di colpo i misteri dell'assoluto, conosce i limiti, e si esercita come una facoltà umana, che si snoda dalle abitudini e dai pregiudizj; ma pur sempre tende allo scopo stesso. Joni, Pitagorici, Elcatichi, Democrito, Empedocle, Anassagora, tutti i precursori di Socrate cercarono il *perchè* e il *come* delle universe cose, il principio che rendesse conto di tutti i fenomeni del mondo esteriore e del pensiero. Socrate cambiò il metodo, facendo cercar la ragione delle cose nel pensiero umano, giacchè per mezzo di questo si raggiunge la verità; ma, comunque eminentemente morale, le sue ricerche volge sempre alla metafisica, come la determinazione delle idee prime, la dimostrazione dell'esistenza di Dio per via delle cause finali, le dottrine sulla spiritualità e immortalità dell'anima. Platone volge quel metodo alle idee, cioè alla sostanza di tutte le verità. Aristotele fa della filosofia l'enciclopedia di tutte le scienze; e in lui, come nelle quattro scuole da lui derivate, sempre la filosofia presentasi come scienza; non scienza speciale, ma che tutte racchiude e sostiene, e a tutte dà i titoli di legittimità. Lo scetticismo dichiara che questa scienza non può realizzarsi, ma non per questo la nega; o negando la filosofia, nega tutte le scienze.

Nel medio evo la filosofia non faceva che prestar la forma alla teologia che era il fondo; ma non tardò a recuperare l'indipendenza, cioè l'universalità; e la questione de' Nominalisti versava tutta sopra la natura delle idee. All'universalità delle cognizioni umane s'applicarono i restauratori della filosofia, Bacone, Cartesio, Leibniz. Neppur Cartesio restrinse la filosofia allo studio del *me*; anzi, appena dal pensiero argomentò la propria esistenza, si eleva ai supremi canoni della metafisica, donde scende alla fisica, alla fisiologia, alla filosofia naturale. Malebranche e Spinoza vollero dare più elevazione e unità al dominio della filosofia. Newton, cercando spiegazione de' fenomeni fisici, incontra gli stessi problemi. I filosofi del secolo passato, pur dichiarandoli insolubili perchè trascendono i limiti dell'esperienza, sono obbligati a discuterli e risolverli, sia per uno spiritualismo inconsequente come Locke e Condillac, sia per un deismo sen-

timentale come Rousseau, sia pel materialismo come Holbach ed Elvezio. Kant volle restringere lo spirito umano nella coscienza individuale, rompendo ogni comunicazione fra le idee e le cose; eppure nel simmetrico suo sistema trovò posto non solo a Dio, all'anima, all'umanità, alla morale, al diritto, alle belle arti, alla religione, ma anche alla natura esterna. Oggi si cerca congiungere lo spirito analitico del XVIII secolo collo spirito sintetico ed ordinatore del XVII; e dopo osservati i fenomeni sia naturali, sia psicologici, sentesi il bisogno di risalire alle leggi comuni, alla comune origine loro, e vederli, per così dire, in una sola idea.

E tanto più ciò importa, quando gli avvenimenti attestano sempre meglio la connessione fra le teorie metafisiche e la pratica. Quando una scuola proclama che al mondo non v'ha se non materia, e che esso fu formato dal fortuito concorso di atomi, voi crederete che basti sprezzar questa, che è la più capricciosa e la meno scientifica teoria: ma se riflettete che toglie l'idea del dovere, che dunque non vi è nulla di superiore, che all'ordine universale va sostituito il bene particolare, l'egoismo, voi v'accorgete quanta influenza può esercitare, e sentite l'obbligo di combatterla. Locke crea Elvezio, ed Elvezio i Terroristi; da Rousseau derivano tutti i travamenti della grande Rivoluzione.

Ed oggi appunto lo studio della società è preferito alla scienza dell'uomo, all'esame diretto dello spirito umano. Ma non è strano che, in un tempo in cui si pretende ragionare su tutto, non vogliasi studiar la ragione e la sua certezza e il modo d'applicarla? Stiamo pure alle pratiche sociali, ma si confesserà che gli ordini s'appoggiano sulle credenze, sulla tradizione, sulle abitudini, sull'interesse: or non è della ragione l'assodare o combattere o illuminare questi quattro ordini d'ogni stato sociale? E la filosofia non si tiene già soltanto nelle elevate o spesso inapplicabili regioni de' suoi pochi iniziati, ma scende nel linguaggio comune, opera sulla conversazione, sull'istruzione, sulla letteratura, sulle credenze, sui costumi.

« Tempo fa (dice Ritter) l'erudizione si credeva non necessaria, anzi inutile alla filosofia, nella persuasione che si dovesse trar ogni cosa dal proprio fondo: così la pensava una generazione che credeasi sbocciata dalla terra, e che, o non riconoscendo o non volendo onorare l'antichità, vantavasi d'una sapienza nuova. Quel ch'essa divenne il vediamo; e noi non disprezziamo più ciò che gli uomini han pensato, fatto, meditato per noi. In fatto i secoli trascorsi ci lasciarono un doppio insegnamento; l'uno fondamentale, l'altro no. Questo viene dai mezzi ordinarj della comunicazione del pensiero, dal chiacchiericchio della nutrice, dai cicalamenti de' circoli e delle sale, dai ragionari politici e religiosi, dall'acquisto d'una lingua già bell'e fatta, che in certo modo inventa e pensa per noi. E ben sentiamo di non esser nati in mezzo ad una popolazione selvaggia, e che l'età nostra non è quella di mille anni avanti Cristo; ma che gli sforzi successivi di quest'antichità laboriosa ci hanno messi al punto ove or ci troviamo nelle arti e nelle scienze.

« Ma chi non attinge che a canali impuri, fastidisce l'acqua dell'antichità, e

In tono di sprezzo e di pietà domanda se ancora per un pezzo converrà strascinarci dietro questo vecchio impaccio di scienza; e pajono bizzarri cotesti antichi che s'occupavano di tante cose, nulla a noi interessanti.

« Eppure nessuna opinione ebbe lungo credito, se non rappresentava una verità di sommo interesse. Io confesso aver trovato più alimento e vita nelle idee già vagliate dal tempo, che non in quelle sollevate e lasciate ricadere dal vago dell'età nostra. Non per questo intendo farmi difensore officioso della credulità, che venera gli antichi soltanto perchè antichi: non tutto quel che di essi fu conservato, è eccellente; molte cose direbbesi non ci sieno state trasmesse che per provare che l'antichità ancor essa ha le sue ombre, o per mostrarci la lotta del bene e del male.

« L'Istruzione che deduciamo dall'antichità è fondamentale solo a patto che ci stacchiamo dal presente, e cerchiamo l'antichità nell'antichità stessa. Solo isolandosi così dal giorno d'oggi per meglio penetrar il passato, può concepirla il presente nel suo principio. L'esperienza dell'età nostra non concepiamo che a patto d'essere, per così dire, vissuti col pensiero in tutte le epoche anteriori, di cui la presente è il risultato e l'espressione: il che ci è tanto più facile, quanto che l'umanità le ha di fatto trascorse, e in realtà superò ostacoli, che oggi a noi basta concepire e immaginare. L'istruzione cammina di tal passo, che in poc'ora noi impariamo ciò che altri in lunghissimo tempo scoprirono: in conseguenza più l'umanità invecchia, più l'istruzione e l'erudizione sono indispensabili, se pure non vogliasi rinunziare all'esperienza e alla scienza tramandateci dall'antichità.

« L'opinione dunque di quelli che pensano servire alla filosofia senza saper ciò che in essa già fu fatto e detto, è in aria. Se vogliono parlare agli altri in modo intelligibile, devono per lo meno conoscer la lingua, qual essa fu formata nel corso de' secoli: ma una lingua non può impararsi che imparando le idee, i pensieri ch'essa è destinata ad esprimere ».

E per verità questa storia aiuta a posare i problemi, vedere i diversi aspetti sotto cui furono presi, e le soluzioni che vi furon date, e tra quella ricchezza segue i progressi d'una idea, determina le leggi del suo sviluppo sia nella mente sia nell'umanità, distingue il genio dalla stravaganza, e trova il valor rispettivo de' metodi, e in conseguenza la scelta che se ne deve fare. È dunque importantissima, sin a tanto che la filosofia s'adoperi intorno ai teoremi capitali, e che non abbia raggiunto quell'ultimo termine, dove o riposi nella verità, o conceda che è impossibile trovarla.

Ma per fare la storia d'una cosa, bisogna conoscerla; e meglio vi riesce chi meglio la conosce. Da ciò la necessità di nuove storie sempre, non solo per registrare i sopravvenuti progressi, ma per meglio valutare il passato. Vuolsi pertanto che lo storico della filosofia abbia conoscenza delle fonti, critica severa ma non dispettosa, pratica delle altre umane cognizioni e della civiltà generale, idea chiara della scienza, spirito largo quanto basti per abbracciarne tutti i punti e in tutti i tempi, e discernere i fondamenti di ciascun sistema dagli abusi

e dalle esagerazioni, l'azione delle circostanze e la reazione su queste. È impossibile ch'egli non giudichi la passata dalla filosofia del suo tempo, ma dee sapersi innalzare sovra di questa per rendere giustizia alle altre. Ciò non importa un eclettismo che infeeolisce la penetrazione e la profondità dello spirito, e reca al sincretismo, e fa cercare il sistema invece della verità; il quale, se ben merita col riconoscere in ciascuno un lato vero, a gran rischio si espone nella separazione del vero dal falso che intende fare in ciascuno.

A tali condizioni adempiono gli storici finora?

A Diogene Laerzio dobbiam essere obbligati perchè primo, e perchè conservò molte cose che altrimenti sariano perdute: ma troppo spesso egli guarda il filosofo anzichè la filosofia, e questa porge a frammenti.

Tra i moderni ci pare che ognuno abbia fatta troppo larga parte al proprio modo di vedere. Brucker raccolse tutto, ma la filosofia non considerò se non nella pratica, anzi nella pratica che avea per scopo la felicità: perciò maltratta Pitagora e Platone che non intende, disapprova chi non entra nelle teorie cartesiane, mal capisce l'origine dei sistemi, le cause, le occasioni esterne, la filiazione; ricca cronaca, dove un fatto è posto accanto all'altro, senza connessione nè sufficiente critica. Il padre Buonafede formò un'opera più letteraria che scientifica, troppo mancante del sentimento della scienza moderna, e imitando lo stile beffardo di Voltaire, senza averne la finezza.

Tiedemann, nello *Spirito della filosofia speculativa*, cerca la connessione de' sistemi fra loro e colle altre cognizioni, ma non dà che la storia della filosofia teoretica, viziosamente scverandola dalla pratica; puramente empirico, non può elevarsi a valutare al vero i sistemi che dal suo differiscono. Buhle è leggero e superficiale non appena abbandoni la parte letteraria, senza larghi aspetti delle epoche grandi, senza connessione fra le teoriche religiose, metafisiche e morali, e l'attenzione data ad autori secondarj nega a' sommi; l'intenzion generale poi del lavoro è disastrosa alle rette credenze, e piena delle ire enciclopediche.

La critica di Tennemann è migliore che quella dei predecessori, l'erudizione più estesa, più fedele l'esposizione. Peccato che, colla pedantesca aridità, tutto disabbellisca; oltre che, stretto kantiano, non abbastanza s'addentra nelle altre scuole, nè quindi vede il progressivo sviluppo della vita filosofica. Imperdonabili poi sono le sue omissioni, massime per l'Italia, alle quali in gran parte supplì un nostro eruditissimo. Cousin pure ne empi le lacune, ma con un eclettismo che tende a riconciliar la ragione fin coll'errore.

Degerando considerò solo l'origine delle nostre cognizioni; stretto sentiero, dal quale uscì sovente, senza per questo divenire compiuto; e letto che tu l'abbia, senti nato anzichè soddisfatto il bisogno della verità. I sentimenti benevoli che ne spirano ad ogni passo, li fanno giustamente caro.

Hegel, o piuttosto il tedesco Michelet che, lui morto, ne compilò le annotazioni, vi porta quell'ardimento ch'è solea nella storia, non accettandola, ma pretendendo ricostruirla, e determinare la necessità degli avvenimenti conforme al pensiero filosofico; il che lo conduco ad alterarli.

Ritter possiede molte delle doti che negli altri desiderammo, gran fondo di cognizioni, gran sagacità nell'interpretare le dottrine, fina e circospetta induzione nel ricostruire i sistemi, sentimento delle influenze esteriori, del concatenamento de' sistemi, e dell'unità e sviluppo progressivo della vita della filosofia nel mondo istorico; credendo che il rapporto della filosofia colle cognizioni particolari, collo sviluppo della vita attiva e sociale, sia il punto principale della nostra attenzione. Dotato di critica franca, leale nell'estimare ogni opera di merito, sempre di buona fede, cita abbondantissime le fonti, sicchè ciascuno può rifar i giudizj di lui o l'ordine; e col garbo letterario alletta anche quelli che a tali studj non diedero opera speciale.

La vera storia della filosofia deve mostrare il rapporto eterno fra l'umanità e l'uomo, e degli spiriti fra loro nella successiva evoluzione dell'umanità; e attestare come gli spiriti formino una catena indefinita, di cui ogni uomo ed ogni generazione è un anello. In caso diverso, essa non è che frammentaria; ogni pensatore mostrasi sconnesso dai precedenti, isolato dai casi attuali, senza influenza sugli avvenire; col che sfugge il fine providenziale de' singoli sforzi. Perocchè ogni filosofo vero prende le mosse dal punto ove trovò la scienza, e non la lascia a quel punto medesimo; toglie dai precedenti tutto quel che seppero, ma vi fa subire una modificazione importante; coglie robustamente il pensiero dovunque sia, per fecondarlo colla propria originalità e farlo crescere. Filosofo insomma non può chiamarsi se non quello che ha un sistema compiuto e fondato sopra una metafisica sua, e che abbraccia Dio, l'uomo, la natura. Se ben vedete, ciò riesce ancora ad una religione.

Come dunque coloro che correvano alle feste panatenaiche si trasmetteano dall'un all'altro la fiaccola accesa, così i filosofi nel mondo: ma certo è difficile il vedere come ogni filosofo provenga dai precedenti, e sia punto di mossa ai successivi; come eserciti influenza sul presente, e la subisca. Imperciocchè l'idea del filosofo agisce sovra l'umanità, e questa su quella. Da ciò appunto la varietà di sistemi, attesochè son composti della virtualità creatrice dell'idea del filosofo, e della virtualità creatrice dell'umanità che quest'idea riccve. Pertanto ad ogni pensator nuovo lo spettacolo vien cambiato, e il problema della filosofia s'affaccia sotto altro aspetto; talchè i sistemi non saranno mai compiuti, finchè l'umanità nel suo procedere tragga in campo elementi sempre nuovi.

Nel nostro Racconto noi seguimmo la storia della filosofia, e l'economia dell'opera ci portava a vederne l'accordo coll'incivilimento e col sapere di ciascuna età. Ma in tale esame il metodo cronologico e l'etnografico non sono i più opportuni, giacchè soltanto dal pensiero i varj sistemi traggono una significazione, mentre lo sviluppo storico di essi non sempre si conforma a quello dell'ordine delle idee. D'altra parte mancano sovente i documenti per seguirli presso i singoli popoli. L'India ci tramandò tesori di sistemi e di opere; ma come ordinarli e cercarne il filo, quando non v'è cronologia? Altrettanto dicasi dell'Egitto, dell'Etruria, de' primi Italiani, i quali non ci trasmisero la loro letteratura.

Qui pure, come nel resto, la storia comincia a chiarirsi colle scuole d'attorno al Mediterraneo; e l'ionio Talete e l'italico Pitagora sono i due fonti della filosofia greca, sviluppatasi dapprima in scuole indipendenti, le quali vennero poi a convergere nella fortunata Atene. Con Socrate la filosofia giunse alla conoscenza di se medesima, avendo egli pel primo compreso che non basta sapere o creder di sapere, ma vuolsi ancora sapere che si sa, se si sa, come si sa. D'allora ogni scuola si diresse a conoscere il pensiero, in cui e per cui esiste la scienza.

Da Socrate derivano maestri oppostissimi; e chi fa dell'uomo un Dio (Stoici), e chi ne fa un bruto (Epicurei), e chi tutto si confida alla ragione (Peripatetici), e chi sale nel campo delle idee (Platonici): gli Aristotelici nel loro nominalismo annichilano il creato, e gli Stoici, con eccesso opposto, realizzano tutto, per fino le vere astrazioni. Ma salvo le eccezioni particolari e le applicazioni morali, campioni d'ogni filosofia restano sempre Platone ed Aristotele; chè quello colle idee, questo colle categorie, fin ad oggi rappresentano l'uno la scuola che sta nel campo delle idee, l'altro quella che si applica alla realtà.

La connessione che tutte queste filosofie traevano dal derivarsi da Socrate e dall'esser coltivate in Atene, lentasi al decadere di questa, e al formarsi di nuovi centri ad Alessandria e a Roma, con scuole non di potente intuizione, ma di erudizione copiosa.

Una nuova emissione di luce dall'Oriente sembra infondere nuovo vigore alla filosofia: ma più questa cresce, e più l'uomo peggiora, il sentimento dell'imperfezione umana predomina, e la disperazione di uscirne, sinchè non viene il cristianesimo a richiamare alle tradizioni prime, a rialzare il velo delle eterne verità ottenebrate.

La promessa della vita eterna, annunciata dal Salvatore dell'umanità, diffonde una speranza sconosciuta nell'anima degli uomini, che pieni di essa, ricominciano una vita nuova; la storia separata da Dio, ritorna ad esso; e ce n'è data la formola più sublime nella liberazione da ogni male, operata, non coll'annichilare ma col compiere il nostro essere, in modo che tutti i mali temporari si estinguano nella beatitudine eterna.

Allora trovansi a fianco due civiltà, due letterature, e in conseguenza due filosofie. L'antica, superba della sua anzianità, mostra non curare la nuova, mentre pure si svecchia cogli elementi di vita che questa contiene; ed alla fine soccombe. La nuova nel combattimento s'avvezza ad adoprare le armi e le schermaglie dell'avversario, e ne abusa alla sua volta. Quegli erramenti non furono senza effetto sulla pratica; e anche quando la filosofia parve rinchiusa nel tempio, la individuale opinione ebbe campo di far sue prove, sia nelle eresie, sia nello sviluppo del pensiero cattolico.

Col rinascimento si ripiglia la filosofia antica. Il cristianesimo avea combattuto l'individualità nelle credenze, l'egoismo nella pratica; la Riforma rinnegò questi caratteri, e tornò a proclamare l'onniscienza dell'uomo. Allora Bacone e Cartesio fan dell'anima una tavola rasa, preparata pel dubbio. Cartesio,

nom della logica solitaria, geometra dell'io pensante, estrema conseguenza del protestantismo, pone in trono il diritto religioso dell'individuo, ma impugna il diritto religioso della società collettiva. Come dalle scuole di Socrate vedemmo uscire sistemi opposti, così dal metodo di Cartesio emersero l'idealismo di Malebranche, il sensismo di Locke, il panteismo di Spinoza, lo scetticismo di Bayle.

Il medio evo erasi smarrito nelle sottigliezze della scolastica: il xvii barcollò nel vago delle astrazioni: il xviii s'ingolfò nel materialismo, e l'ultimo suo rappresentante si vantò di aver fatto della ideologia un ramo della zoologia, e dell'intelletto una dipendenza del fisico umano. Viene poi Kant ad arrestarli su questo pendio, mostrando la insufficienza della ragion pura, e come il metodo de' geometri non possa portarsi nella vita del *me*: ammirabile pensatore, che definitivamente ricondusse nell'intelligenza quegli ultimi principj, che i filosofi avevano persistito a riconoscere per caratteri proprj ed essenziali del mondo esteriore. Ma anche da lui uscirono tanti modi di ricerca razionale, quanti sorsero robusti diseepoli.

Contro gli abusi s'invocò il senso comune, s'invocò il consenso universale, si proclamò persino come suprema filosofia una pura erudizione, intitolata *eclettismo*. E l'eclettismo è affatto commendevole quando assuma a conciliare più opinioni convergenti, piantando un sistema superiore, in cui quelle trovino l'accordo dei punti di somiglianza: ma se voglia su tali opinioni operare meccanicamente, non fa che un raccoglimento indigesto e repugnante.

Però in questo ed altri sistemi nati e morti ai dì nostri, spesso non si può vedere che il giuoco di partiti, i quali sovente presero i loro rancori per idee, e dal campo della ragion pura scesero a meschine applicazioni.

Infanto la Germania, ampliando e correggendo le teoriche di Kant, tutta immergevasi nella filosofia del *me*, e restava assorta nelle astrazioni, quasi il pensiero possa esser fine a se stesso, anzichè stromento al perfezionarsi: ma tutti ormai ravvisano i difetti inerenti ai sistemi formali e subiettivi di Kant e di Fichte, come agli oggettivi e assoluti di Schelling e di Hegel. In Francia sorgeva la filosofia dell'umanità, il cui idealismo si esprime col progresso indefinito e la perfettibilità dell'umana specie; ma che, anche mentre si pretende organica e dommatica, in effetto non è che critica, servendosi insignemente della storia, ma della storia sola, la quale può dar prove, non teorie assolute; il contingente, non il necessario.

Qui la verità non è soggetta all'esperienza e al calcolo, come in matematica e in fisica; ma il vero si mescola col falso in modo da mal discernersi; sebbene ogni intelligenza, volgare o sublime, ne porti in sè la soluzione. Però questa può esser differente secondo l'individuo, onde la lotta de' sistemi succedentisi, e che trasformano d'età in età questi grandi problemi di Dio, dell'anima, del mondo, e con lavoro non interrotto si elevano ad una verità sempre più pura, sempre più compita.

Alla verità definitiva arriverà mai la filosofia? Scoprirà essa mai una certezza, davanti a cui non soccomba quella libertà che ha l'uomo di sospendere

il suo assenso in faccia alle apparenze della verità? Troverà essa mai quel passaggio dal pensiero al mondo, che è sì difficile alla scienza, sì facile a chiunque vive e crede?

Alcuni, nel vedere tanto urto, e sovente tanta opposizione nelle dottrine filosofiche, costrette così a sviar sovente, invece di camminar dritto a dare la scienza del fine della vita umana, si sgomentano e disperano. Ma le aspirazioni umane son tutte in una certa contraddizione fra loro, onde s'impacciano l'una l'altra, e per conseguenza anche la filosofia: però la Provvidenza sa, tra gli sforzi umani contrariantisi, guidare secretamente un accordo che ci lascia la fiducia di trovare un dì la via sicura in questa scienza delle cause e dei principj, cioè della ragione ultima di ciò che esiste o crediamo esistere.

Se ne misuriamo l'avvenire dal passato, essa non potrà procedere se non ammettendo a titolo di verità umanamente inesplicabile, cioè di mistero, la coesione del finito coll'infinito, della libertà colla necessità, della creatura col Creatore; invocando la credenza, la fede in appoggio alla permanenza del *me*, e per dare all'idea del vero una sanzione suprema, senza cui la filosofia e la vita stessa non sono che poveri giuochi dello spirito. Isolare l'uomo, abbandonarlo alle singole forze, costringerlo a rifar sempre la propria educazione, più non si confà col sentimento d'oggi; e vuolsi cercare la verità col coraggio che nasce dalla fede, e colla pazienza che nasce dalla speranza. Dotti della sapienza e degli errori de' padri nostri, continuiamo l'opera loro, per trasmetterla più avanzata ai nostri figli. Ma solo coll'abbandonare la presunzione individuale, e col rassegnarsi a riverente docilità si arriverà a conciliare il dogma col sistema, l'Inno col ragionamento, la religione cioè colla filosofia; l'una che procede per la fede, l'altra per la riflessione, pensiero del pensiero, ma che entrambe comunicano per l'identico loro oggetto, la verità. Così d'accordo potranno abbattere il comune nemico, lo scetticismo; recare tranquillità agli spiriti, irrequieti perchè irresoluti; e determinare i confini che separano i disegni di Dio realizzati nel mondo, dalle verità incommensurabili di cui egli ci fece un mistero, serbandone ad altro luogo la spiegazione.

FILOSOFIA INDIANA (1).

Si riferisce al Racconto, Lib. II. capp. 44 e 45.

A Colebrooke dobbiamo noi quel che sappiamo della filosofia indiana: prima di lui aveansi notizie, ma scomplete; e dopo di lui non si fe ghe riprodurlo o svilupparlo. Lunghi anni era egli riseduto nelle Indie, molto giovando alla civiltà e alla scieuza; fu in comunicazione coi panditi meglio istruiti; e versatissimo nella cognizione del sanscrito, potè legger egli stesso o farsi leggere la più parte de' monumenti della filosofia indiana. Fortuna che a niun altro toccò, nè forse toccherà per un pezzo.

Giusti appunti si fecero a Colebrooke: che non conosce abbastanza la filosofia in generale, senza di che avrebbe meglio comprese le soluzioni che ai problemi di essa tentarono dare gl' Indiani; insufficienti e poco esatti sono i paragoni suoi tra la filosofia sanscrita e i primi sistemi greci; poi espone tutt'altro che chiaro, riunit cose che doveano star dispaiate, e la sua classificazione de' sistemi offre manifesta incoerenza. Probabilmente tal classificazione trasse egli dai panditi medesimi; ma la storia della filosofia, al punto ove ora è, non può ammetterla, e i principj certi su cui la scienza si fonda sono in contraddizione totale con quei che Colebrooke credette poter applicare.

Ma per sapere quanto gli si deve, basta guardare che cosa si conosceva prima di lui. Brucker non potè se non raccorre quel che avevano detto i Greci dopo Alessandro. Nel secolo XVIII erasi preso interesse a ciò che riguardava i costumi e le dottrine dell'India; e Voltaire, con quella sua perspicacia particolare, sembra indovinasse tutte le scoperte imminenti. Nel che non lo spingeva solo amor disinteressato della scienza, ma i bisogni e le passioni della gran polemica in cui si era messo, onde seppe provocare e ottenere dai missionarj informazioni nuove: parlò più ardito che altri della grande importanza del Veda, delle dottrine profonde che ne uscivano, e popolarizzò questo soggetto.

Tiedemann, Ritter, Windischmann e altri storici della filosofia s'appoggiano a Colebrooke. Ma già prima di lui Guglielmo Jones, aveva in ciò, come in tutto il resto, esposte considerazioni giustissime, comunque generiche, nè il suo impulso restò inefficace. Wilkins tradusse il Bagavad-ghita, Schlegel e Taylor altri pezzi;

(1) Veggansi COLEBROOK, *Saggio sulla filosofia delle Indie*. Londra 1837.

WARD, *Storia, letter. e mitol. degli Indiani*. Serampor 1818, 2 vol. in-4°.

WILSON, *Sankya Karika*. Oxford 1837, in originale; e in sanscrito e latino per LARSEN.

Bonn 1832.

WINDISCHMANN, *Il Vedanta, dov'è la Karika di Saekara*. Ivi 1833.

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, *Il Nyaya*, e traduzione del Sutra, e una Memoria letta all'Accademia di

Francia il luglio 1816, di cui è quasi traduzione il pezzo che segue. Inoltre

COUSIN, *Cors de l'histoire de la philosophie*. Parigi 1826-29.

RITTER, *Storia della filosofia*.

G. SCHLEGEL, *Storia della Letteratura. e Filosofia della storia*.

Ward, benchè sprezzato da Colebrooke, e ignaro del sanscrito, raccolse però materiali estesi e nuovi sulla filosofia, benchè abbia il torto di non risalire a' monumenti primitivi, nè sempre indica le fonti. Colebrooke rese possibili i lavori che lo compiranno. E quanta sia l'importanza e l'estensione della filosofia indiana apparirà dal compendio che ne offriamo.

Sei principali sistemi (*darsanani*) vi si riscontrano; quelli di Capila, di Patangiali, di Gotama, di Canada, di Giemini, di Viasa, detti *Sankya*, *Yoga*, *Nia-ya*, *Vaisescika*, *Mimansa*, *Vedanta*. I quattro primi son puramente filosofici, cioè nulla desomono dalla rivelazione, e forse perciò Colebrooke li collocò primi; gli altri due sono sviluppi de' principj teologici contenuti nei Veda. Se sempre e per tutto grand'attenzione meritano i rapporti della filosofia colla religione e col l'ortodossia, più ancora nell'India, ove la teocrazia fu più potente e ombrosa che in qual altro sia luogo.

Colebrooke discerne dunque essi sistemi in ortodossi ed eterodossi. Ma eterodossi dovrebbero chiamarsi quei soli che spinsero la libertà fin all'eresia e all'opposizione, come i buddisti: le dottrine che ammisero un'autorità diversa dai Veda, dovrebbero dirsi solo indipendenti.

Sankya significa numerazione o ragionamento, e pretende menar l'uomo alla beatitudine eterna colla certezza d'un calcolo matematico, e unicamente per mezzo della scienza, ripudiando ogn'altre guise di liberazione, spirituali o temporali. Quest'indipendenza filosofica è come il nodo fra le varie scuole in cui quella si divise, e che sono quella di Capila, più di tutte antica, quella di Patangiali o Yoga, e quella di Pauranika, cioè attaccata ai Purana e alle tradizioni mitologiche di essi.

Le dottrine di Capila sono deposte in quattrocennovantanove aforismi, stampati a Serampor nel 1821 col titolo di *Sankya Pravatchana*; e forse sono sviluppo d'aforismi più brevi e più antichi. Inoltre abbiamo il *Sankya Karika*, o Versi memorativi. La *Karika* è più recente e non anteriore al IX secolo dell'era volgare.

Il *Sankya* ammette tre fonti di cognizioni; la percezione, l'induzione, la testimonianza. La cognizione può applicarsi a venticinque principj, che formano il complesso della scienza, e sono la natura, l'intelligenza, le cinque particole sottili che sono essenza di cinque elementi, cioè terra, aria, acqua, fuoco, etere; gli undici organi della sensibilità, il senso intimo ossia la coscienza, da ultimo i cinque elementi. Aggiungetevi l'anima individuale, cui il *Sankya* colloca all'ultimo posto, dando il primo alla natura. Di Dio non si parla, ma per oblio piuttosto che per negazione. La natura è deificata, e delle quattordici classi di euti distinte da Capila, otto sono superiori all'uomo; onde non sembra che Capila volesse negare un'intelligenza superiore all'umana: ma poichè non oltrepassava le forze naturali, non pare cercasse elevarsi fin alla nozione d'una forza unica e onnipotente.

Qui sta la differenza del *Sankya* di Capila dal *Sankya* di Patangiali. Questi ammette i ventiquattro principj di Capila, ma il vigesimoquinto è per lui Dio, invece dell'anima individuale: differenza considerevole in se stessa, e più per le conseguenze che pare averne dedotte Patangiali, il quale ne trasse un misticismo fanatico. Le principali dottrine contengono nel suo *Yoga Sastra* o *Yoga Sutra*, cioè la regola o gli aforismi del Yoga. Lo *Yoga* (dove *jugum*, *jungere*) è l'unione a Dio; e Patangiali, o almeno l'opera che ne porta il nome, delineò tutte le fasi di tale unione con una precisione e stravaganza, che nessun misticismo sorpassò. Lo *Yoga Sastra* è diviso in quattro capitoli o letture, ove si tratta successivamente della contemplazione, dei mezzi d'elevarvisi, de' poteri

sopranaturali ch'esso conferisce quaggiù, e infine dell'estasi. Gli Yoga Sutra non furono per anco pubblicati, nè i molti commenti; e la più estesa analisi trovavasi nell'opera di Ward che tradusse un commento fattone da Bodja Deva, re di Dhara. È un compendio molto chiaro; non sapremmo se altrettanto esatto, del che non molto sono scrupolosi i commentatori Indiani. Colebrooke non disse che qualche motto di Patangiali, come s'accontentò di nominare la terza scuola del Sankya che si connette ai Purana, e sulla quale non possiam nulla aggiugnere mandandoci documenti.

Il *Niaya* di Gotama, terzo sistema Indiano, ci è quasi a pieno conosciuto. I *Sutra* o assiomi che lo compongono, furono pubblicati a Calcutta nel 1828, con un commento di Visvanata Battacharya, divisi in cinque letture, ciascuna di due sezioni o giornate. Colebrooke, dopo Ward, diede l'analisi della prima lettura, tradotta poi e commentata nel tom. III delle *Memorie dell'Accademia delle Scienze morali e politiche di Francia*. Contiene essa quella che chiamasi logica di Gotama, che più propriamente è un complesso di regole per condurre e semplificare la discussione. Son regole molto ingegnose, benchè poco profonde; e sole regnano ora e da venti secoli in tutte le scuole dell'India.

Il *Niaya*, che vuol dire ragionamento, ebbe nel mondo indiano altrettanta fortuna quanta l'*Organon* di Aristotele nel mondo occidentale, e come questo diede origine ad un'infinità di commenti d'ogni genere; dominò e servì tutte le credenze e le Sette in ogni età, senza dar ombra a nessuna; utile a tutte senza inquietarle, appunto come l'*Organon* che fu successivamente studiato da Cristiani e Musulmani, da Greci e Latini, da Protestanti e Cattolici: privilegio della logica, derivata dalla natura degli studj suoi. Un esame superficiale basta però a mostrare quanto il *Niaya* disti dall'*Organon*, cui vorrebbe alcuno avesse servito di modello, mentre in nulla gli rassomiglia, nè tampoco contiene la teorica del sillogismo, come Colebrooke s'avventurò a dire. È sempre importante per la grand'influenza sua sul genio Indiano: ma l'opera d'Aristotele è affatto originale, e la filosofia greca può rivendicarla intera come un de' più bel titoli di sua gloria, e dove più che mai si mostra non dover nulla la Grecia se non a se stessa.

Dopo questa teorica delle regole della discussione, le quattro ultime letture del *Niaya* volgono sulla polemica contro le scuole rivali, e le difficoltà di tale soggetto impedirono finora gli Orientalisti d'occuparsene. Windischmann ne fece l'analisi.

Gotama è personaggio favoloso quanto Capila; ma nella storia della scienza vuol essere considerato come uno di que' genj logici che di rado appaiono, e partecipa con Aristotele alla gloria d'aver fondato un sistema per comprendere e dirigere il raziocinio. Inoltre il *Niaya* congiunge alla logica teorie non speciali di questa scienza, e che toccano tutte le grandi quistioni della filosofia.

All'esposizione del *Niaya* di Gotama, Colebrooke mescolò quella del sistema *Vaisescika*, fondato da Canada; mescolanza affatto irrazionale. I *Sutra* di Canada non furono sin qua pubblicati, e si compongono di dieci letture, suddivise in due giornate; e per conoscerle, vuolsi aggiungere all'analisi estesa di Colebrooke l'estratto che Ward diede del *Vaisescika Sutra Puskara*, rispetto al quale è duopo far le stesse riserve che sopra femmo pel commento sul Yoga di Patangiali. Il carattere dominante del *Vaisescika* è una teoria di fisica atomistica, donde forse trasse il nome, che significa la distruzione, la differenza. Canada si fonda sopra un passo dei Veda, dei quali però non segue i dogmi in punti più gravi; e riduce il complesso delle cose a sei grandi categorie, cui studia successivamente, e mediante le quali vuole spiegar il mondo; come talora, senza ragione, si pretese aver Aristotele voluto spiegarlo mediante le sue. Queste categorie

sono la sostanza, la qualità, l'azione, il comune, il proprio, la relazione. Fra le nove sostanze, Canada, oltre la terra, l'acqua, il fuoco, ecc. colloca il tempo e il luogo; e dopo queste l'anima, ch'ei fa immateriale, come eterni gli atomi. Le ventiquattro qualità sono percettibili alla sensazione, o soltanto intelligibili. Di cinque specie è l'azione o il movimento. Alle sei categorie o classi di Canada alcuni suoi discepoli n'aggiungono una settima, che è la negazione o l'assenza di tutte le altre.

V'ha dunque nella filosofia indiana quattro sistemi, che sotto una o sotto l'altra forma tendono più o men direttamente allo scopo stesso, cioè di spiegar l'universo. Tal è il carattere comune del Sankya di Capila e del Vaisescika di Canada: Patangiali, benchè precipitatosi nel misticismo, ammette la cosmologia di Capila, solo aggiungendovi Iddio: anche il Niaya, sotto l'apparenza di dialettica, tratta le quistioni stesse. Inoltre tutti questi sistemi, allato alla spiegazione ontologica ch'essi tentano, hanno una dottrina psicologica, certo non sempre esatta, ma che almeno attesta non aver essi negletto l'elemento umano e puramente intellettuale. Questa psicologia, in generale sottilissima e raffinatissima, proviene dall'osservazione più attenta se non dalla più vera; ed è una delle parti più curiose, ma insieme più oscure della filosofia indiana. I filosofi da noi citati non videro (come più tardi i Greci, e massime i Platonici) la parte essenziale che la psicologia doveva aver nella scienza, nè che ne fosse la base e il solido fondamento; e molti secoli e sforzi si vollero perchè lo spirito umano arrivasse a questo profondo e irrecusabile risultamento: pure non ignorarono l'importanza della psicologia, e le loro ricerche, per quanto imperfette, provano che già erano sulla vera strada, dove segnarono poi orme sicure Platone e Cartesio.

Dietro a questi quattro sistemi, indipendenti da ogni autorità religiosa, ne vengono due altri, affatto sottomessi ai Veda e alla rivelazione, cioè la *Mimansa*, divisa in prima ed ultima. Scopo d'entrambi è di determinare il senso della rivelazione. Se non che, potendo la Scrittura concernere ora l'uomo e i suoi doveri, ed ora Dio solo cui l'uomo sforzasi di conoscere, la *Mimansa* dividesi in quella che insegna all'uomo la legge prescrittagli dalla Scrittura santa, e chiamasi *Mimansa delle opere* (*Kara mimansa*), e quella che insegna all'uomo cos'è Dio, e chiamasi *Mimansa teologica* (*Brahma mimansa*). Sotto questa ultima forma è più specialmente designata col nome di *Vedanta*, cioè fine dei Veda, e costituisce un sistema distinto, tutto speculativo e separato dal pratico. Vuolsi dunque riservare il nome di *Mimansa* alla prima, e quello di *Vedanta* alla seconda.

La *Mimansa* è attribuita a Gjemini, personaggio di cui non si sa più che di Capila, di Canada e degli altri fondatori di sistemi. La dottrina è riposta in due mila seicencinquantadue aforismi, divisi in dodici letture di lunghezza varia, ove si trattano novecentoquindici casi di coscienza (*adhikaranas*). Gjemini si propone di studiar il dovere sotto tutti gli aspetti, qual dalla Scrittura è imposto all'uomo: interpretare e schiarire i Veda è il suo intento, mai non se ne dipartendo. La prima lettura è volta a stabilire l'autorità del dovere, e la divinità dei Veda donde questo dovere scaturisce; la seconda tratta delle varietà del diritto; la terza delle sue parti; la quarta dello scopo che si dee avere nell'adempirio; la quinta dell'ordine in cui i doveri denno essere compiuti, secondo che sono più o men gravi; la sesta delle condizioni che debbono sempre accompagnare l'adempimento; le sei letture seguenti s'applicano a quistioni meno importanti, neppur necessarie a compire le precedenti. Allato ai doveri formalmente prescritti dal Veda, non ve n'ha altri implicati da quelli, e del pari obbligatorj? non deve il rigor del precetto subire alcuni cambiamenti, giusta le circostanze? non v'è

eccezioni autorizzate, perchè necessarie? oltre il risulamento speciale che ciascun atto pio reca con sè, qual è il risulamento di molti atti riuniti? senza parlare degli effetti essenziali venuti dal compimento del dovere, non v'ha effetti accidentali, che sta bene riconoscere e studiare? Siffatte quistioni riempiono la seconda parte della Mimansa, e colla prima costituiscono un codice morale ortodosso, e una specie di casuistica.

Curiosissima è dunque la Mimansa sotto l'aspetto de' costumi e delle pratiche indiane, ben più che in quello della filosofia: pur vuolsi confessare che la Mimansa non offre solo di tali discussioni religiose, e che l'esposizione medesima seguita da Giemini lo obbliga ad adottare certe regole di logica e giustificare il metodo che presceglie. Tratta dunque, benchè indirettamente, delle quistioni di logica e anche di psicologia, risolvendole nel senso più ortodosso. Quest'è veramente la parte filosofica della Mimansa, e meritevole di attenta considerazione.

Della Mimansa non fu pubblicato nulla, e l'oscurità dei Sutra di Giemini pare aver sgomentato gli Orientalisti; solo Ward abbreviò due o tre commenti non senza importanza.

Il Vedanta, o ultima Mimansa, è alquanto più conosciuto; e i Sutra di cui si compone furono pubblicati a Calcutta nel 1818 col nome di *Brahma Sutra*, e col commento di Sankaracarya, che vivea verso il ix secolo dell'era nostra. Sebbene l'opinione, che il Vedanta attribuisce a Viasa compilatore dei Veda, non regga, pure è certo antichissimo. Merita riflesso che il Vedanta cita la più parte degli altri sistemi per confutarli, ed anche i Buddisti e le altre Sette scismatiche: dal che Colebrooke dedusse il Vedanta essere il più recente de' darsanani di cui si compone la filosofia indiana; disputa che risale fin ai primi secoli dell'era nostra.

Vedanta vuol dire lo scopo dei Veda; onde è un'esposizione e una regolare difesa delle dottrine vediche; e poichè la più alta ed estesa quistione di questi è l'esistenza di Dio, ad essa sola son dedicati i *Brahma Sutra*. Questi cinquecentocinquantacinque Sutra son divisi in quattro letture, suddivisi in quattro capitoli ciascuno. La prima tratta quasi unicamente di Dio, come creatore e conservatore, come oggetto d'adorazione, come oggetto di cognizione; e in parte combatte i sistemi che pongono la natura al posto di Dio, siccome quel di Capila, o danno agli atomi la potenza propria di Brama, come quel di Kanada. La seconda prosegue ed estende questa confutazione contro le altre scuole, e conduce a un punto gravissimo, qual poteasi prevedere, un tentativo di conciliare e spiegare le contraddizioni della Scrittura santa. È probabile che tali contraddizioni fossero state indicate ed esagerate dalle scuole dissidenti, e l'autor del Vedanta fu dagli avversarj trascinato in quest'arringa pericoloso. Necessita che tutte le teologie dovessero subire; e che dopo accettate senza discussione, dovessero poi esaminare più dappresso le basi dell'ortodossia, e ristabilir alla meglio le fondamenta, spesso sconfesse, su cui si ergevano. Tardi le teologie vengono a questa pericolosa estremità, e il Vedanta, quand'altro nol mostrasse, basterebbe ciò per indicarlo più recente che alcuni altri sistemi.

La terza lettura del Vedanta porge i mezzi tolti dalla Scrittura d'acquistare la scienza e la liberazione. In tal occasione il Vedanta espone una specie di psicologia, che tratta specialmente dello stato dell'anima rivestita d'un corpo, e che successivamente studia la veglia, il sonno coi sogni, lo svenimento, la morte. I due ultimi capitoli, molto estesi, s'occupano degli esercizi di devozione, e più particolarmente della meditazione, per cui l'anima elevasi fin a Dio. La quarta lettura, dopo terminata la discussione incominciata dalla terza, indica gli effetti della meditazione, e vorrebbe mostrare che questa sola può guidar l'anima alla

conoscenza di Dio, e ch'è la vera strada per cui l'anima giunge direttamente a Brahma, e si assorbe in esso eternamente.

Porzione delle dottrine del Vedanta furono riepilogate in versi rammemorativi da Sankara; e Windischmann figlio ne pubblicò il testo con una traduzione latina e note (Bonna 1833, in-8°).

Colebrooke credette trovar il sillogismo perfetto di Aristotele nel Vedanta come nel Nyaya; ma non v'è neppur là. Non basta che un raziocinio abbia tre membri, ma vuolsi che questi sieno d'una data natura, abbian fra loro certi rapporti non affatto arbitrarj, benissimo conosciuti da Aristotele, e ignoti agli Indiani. L'esempio addotto degli *Adhi Karacas* n'è la prova, e Colebrooke doveva non aver mai studiato le regole del sillogismo. Insistiamo su quest'errore perchè si propagò, da Jones, che sulla fede d'una traduzione incerta aveva preteso che Aristotele ricevesse dai Ginnosofisti la sua logica bell'e fatta, sin a Colebrooke, che credette trovarne la parte principale in opere britanniche.

Questi sistemi essenziali costituiscono la filosofia sanscrita, e quest'analisi, per quanto arida, ne mostra ad evidenza l'immenso interesse; il quale crescerà man mano che penetreremo nella esatta e profonda particolarità del pensiero indiano. Già da quest'ora dobbiam tenere per fermo che non sia esagerata la gran reputazione che i Ginnosofisti godeano in antico. Certo gli antichi non sapessero a gran pezza quel che sappiamo noi, nè la spedizione d'Alessandro avea dato risultamenti scientifici tanti quanti la conquista inglese: pure, ridotti a indovinar le cose invece di conoscerle, gli antichi le aveano comprese nel complesso, quai comprenderle possiamo noi, con men estensione, non meno giustezza.

Dopo i sistemi indipendenti e ortodossi, Colebrooke trattò degli ereticali: ma questa parte è la meno soddisfacente, non essendone state le teoriche studiate direttamente nelle opere ove stanno, ma piuttosto nelle confutazioni; testimonianze sospette. Basterà dunque dire che Colebrooke espone con più o meno certezza ed estensione i sistemi de' seguaci di Gialna, che come gli antichi Ginnosofisti, vanno ancora nudi, onde il loro nome di *Dagambaras*, cioè vestiti solo dallo spazio. Seguono i sistemi dei Sciarvaka, che professano un materialismo grossolano, e, confondendo l'anima col corpo, unica sorgente della scienza riconoscono la sensazione; i sistemi dei Panciaratra, settatori di Visnù; e quelli dei Maesvaras o Pasupata, settatori di Siva.

Quanto al buddismo, Colebrooke non fece tutto quel che se ne poteva aspettare. Certo allora non era conosciuto il buddismo quanto dopo gli eccellenti lavori di Burnouf e Remusat; ma Colebrooke avrebbe potuto raccogliere molte più notizie che non fece.

Questa religione di ducentomilioni di credenti va contata fra i sistemi filosofici? devesi studiarla come si studiano il Sankya e il Nyaya? Colebrooke rispose di sì, e pare avesse ragione. Budda si diede per un filosofo, nè mai pretese parlare della divinità, e la sua gran riforma fu operata con precetti di morale e teoremi di metafisica. Dapprincipio docile allievo de' Bramini, fondò la sua dottrina collo staccarsene in quistioni di psicologia e metafisica. Se più tardi tale semplice e chiara dottrina fu modificata dalla superstizione, se divenne una delle più bizzarre religioni, nulla ha che farvi il fondatore, il quale non pose che un sistema di filosofia, come gli altri anzidetti. Com'essi, egli pretese dare all'uomo i mezzi d'assicurare la propria salute eterna, e non più. Le sue teoriche erano ben appropriate al tempo che le riceveva, ai popoli e ai costumi ch'esse doveano convincere e purificare; lo perchè acquistarono immenso impero, e la legge morale predicata in nome d'un uomo ebbe tanti se-

guaci quanto quelle altrove predicate in nome di Dio. Ma ciò non toglie che Budda fosse un filosofo.

La sola notevole difficoltà consiste nel sapere la fonte precisa ove attingere la sua dottrina. Budda non scrisse nulla, contento di predicare per cinquant'anni. La sua parola fu raccolta dapprima da' suoi discepoli, e da loro deposta in opere, che poi dieder origine a tanti libri d'ogni foggia, ch'è quasi impossibile ravviarsi. In sanscrito, in pali, in cinese, in mongolo, in tibetano e in altre lingue, furono prodotti con tale fecondità e prolissità, che niun'altra religione può darne idea. Questo v'è di buono che servono gli uni di riprova agli altri, essendo traduzioni più o men fedeli d'alquanto originali. Il problema riducevasi dunque a ciò: trovar gli scritti primitivi della dottrina di Budda, il racconto della sua vita, la tradizione della sua parola. Ora il problema è risolto, e trovati gli originali in sanscrito, da Brian Houghton Hodgson, ne' monasteri buddisti del Nepal. Su questi documenti autentici Eugenio Burnouf poté comporre la sua *Introduzione alla storia del buddismo indiano*. Testimonianze formali attestano che gli originali sanscriti furono compilati in tre riprese: appena morto Budda, da un concilio di cinquecento monaci, che affidarono il lavoro a' tre più illustri discepoli, Kasyapa, Ananda, Upali; poi centodieci anni dopo, da un secondo concilio tenuto a Putaliputra, regnante Asoka; un terzo concilio fu tenuto quattrocent'anni dopo morto Budda per definire la lista de' libri ortodossi, e riunire le Sette che allora erano diciotto. Questi fatti, capitali non solo pel buddismo e la filosofia, ma per la storia dell'India e dell'umanità, sono confermati irrecusabilmente da autori cinesi, di cui son quasi proverbiali la curiosità e l'esattezza cronologica.

Il buddismo ha dunque sugli altri sistemi filosofici indiani il doppio vantaggio di poter assegnargli un'esistenza storica, e di conoscere la vita del fondatore. Molte tenebre restano per certo ancora, e per es. la cronologia cinese fa nascere Sakia Muni 1027 anni av. C., mentre le tradizioni singalesi la ritardano di 500 anni: ma ciò basta per attestare che il buddismo risale almeno a cinque secoli av.-C.; punto importantissimo per chi sa quanto manchi all'India in fatto di storia e cronologia.

Non parleremo qui delle immense conseguenze sociali e politiche del buddismo; poichè, senza aver predicato la distruzione delle Caste e l'eguaglianza degli uomini, Budda sovvertì la società lydiana, ossia fondò un ordine sociale tutto nuovo fra i popoli che gli credettero. Filosoficamente tali dottrine sono estremamente semplici, e facili a comprendere. Nell'India tutte le religioni, tutte le filosofie credono alla metempsicosi: di qui le promesse di liberazione che tutte fanno agli uomini, sia in nome dei Veda o della scienza. Mediante la scienza o la pietà, l'uomo potea sottrarsi a questa legge spaventevole, e la beatitudine consisteva nell'assorbirsi nel seno di Dio: ma non pare che tale liberazione promessa dalla religione e dalla filosofia, bastasse per soddisfare lo spirito indiano, o piuttosto per rassicurarlo. Essendo Brama troppo spesso confuso col mondo nelle credenze indiane, Brama stesso subiva, almeno in parte, il perpetuo cangiamento cui sottoposto è il mondo. Assorti in Brama non si sfuggiranno dunque i pericoli e le miserie della trasmigrazione; unico mezzo n'è l'annichilimento; e Budda venne appunto a insegnarne le vie; e tale dottrina, per quanto desolante e in opposizione ai più manifesti istinti della natura umana, regna su tanta parte del genere umano. Or come mal l'uomo giungerà all'annichilimento? Budda risponde, mediante la scienza, cioè la cognizione illimitata delle leggi fisiche e morali del mondo qual è, o colla pratica delle sei perfezioni trascendenti, limosina, virtù, scienza, energia, pazienza, carità. Il nome di *budda* vuol dire sapiente,

e ogni uomo di qualsiasi Casta o nascita, può divenir budda pei mezzi stessi che condussero Sakia Muni all'annichilamento.

Tal è in poche parole la dottrina di Budda, appoggiata dagli esempi di virtù e santità, dati da Sakia Muni durante tutta la vita, poi dai principj della metafisica più sottile e talvolta più profonda. A dritto fu osservato che tale teorica accostasi a quella del Sankya ateo di Capila: e poichè neppur gli avversarj mai non tacciarono questa d'aver rubato al buddismo, possiamo credere ch'essa lo precedesse, e che Capila sia anteriore a Sakia Muni.

Qui non occorre estenderci sul buddismo congiunto agli altri sistemi; esso compisce la filosofia indiana, la quale pertanto ci si offre con grand'abbondanza di teoriche e d'opere. Certo essa occuperà il nostro e i venturi secoli, quanto la filosofia greca il xvi, e recherà nuovi elementi importanti alla storia e alla scienza; i monumenti innumerevoli ne saranno pubblicati, tradotti, commentati; non ultimo fra i molti servigi rendutici dalla filologia orientale.

E già, quanto al generale andamento della filosofia indiana, v'è alcuni punti de' più gravi, che la scienza discusse, e che succintamente noi possiamo indicare; o sono la classificazione de' sistemi, l'età loro, la forma, il valore. Cousin, nel suo *Corso* del 1829, tentò classificare i sistemi Indiani con tutta la necessaria riserva. Può farsi o cronologicamente o teoricamente. Cronologicamente la questione è quasi insolubile, chi voglia esattezza compiuta. Pare che le varie scuole abbiano rimpastato più volte le teoriche e i monumenti proprj; donde segue che citansi le une le altre per confutarsi, e così suppongonsi a vicenda anteriori. Cousin abbandonò pertanto le testimonianze dirette, come insufficienti ed ambigue, e si volse alla teorica, vale a dire alle leggi proprie dello spirito umano, attestate dall'ordine con cui, in altri paesi o tempi, si svolsero sistemi analoghi ai sanscriti; non pretese attribuirvi a tal metodo più vigore che non n'abbia, non lo disse irreprouevole, ma disse oggi esser il solo; e classificolli così: la Mimansa, il Vedanta, il Niaya, il Vaisescika, ultimo il Sankya più indipendente di tutti. I fatti da noi addotti parmi possano indurre una variazione. Il Vedanta sembra l'ultimo sistema, sia perchè cita tutti gli altri ed anche il buddismo, sia perchè stando a scrupolosa ortodossia, ai Veda aggiunge ampliamenti, che non poterono nascere che da una lunga polemica. Il Vedanta non è una semplice spiegazione del Veda, come pare la Mimansa; ne è la difesa e la giustificazione.

Comunque sia, l'ordine di Cousin è puramente speculativo, e le nostre abitudini esigono alcun che di più preciso e positivo, e ci fa mestieri conoscere la cronologia in questi grandi movimenti del pensiero, non meno che nelle rivoluzioni politiche. Sventuratamente l'India non ha cronologia, e dobbiam restare a quel che ce ne dissero i vicini, specialmente i Cinesi. Il tempo che dicemmo assegnato al buddismo, dee servirci di capo saldo: incontestabilmente esso risale almeno a cinque secoli avanti l'era cristiana; o poichè una rivoluzione religiosa di tal fatta non si produce tutt'a un colpo, ma vuol essere preparata a lungo con esami e discussioni d'ogni sorta, può credersi che la più parte de' sistemi filosofici, eccetto il Vedanta, siano anteriori al buddismo, massime se si rifletta che ne' monumenti o nelle tradizioni nulla contraddice a questa ipotesi. Aggiungasi che le testimonianze irrefragabili di compagui d'Alessandro, conservate dagli storici greci, ne mostrano i costumi e le credenze indiane a quel tempo, tal quali le troviamo ne' monumenti della filosofia; e possiam credere che que' Gineosofisti tanto ammirati dall'antichità, già al tempo della spedizione macedone possedessero la più parte delle idee e delle teoriche contenute in questi monumenti.

Indicazioni vaghe, per verità, ma non da sprezzarsi. Il buddismo, come accennammo, suppone anteriore il Sankya ateo; d'altra parte, ne' passi di Strabo-

ne, per quanto succinti, compajono le dottrine generali de' darsanani. Questi due fatti pajonmi bastanti, se non a precisar la cronologia de' sistemi sanscriti, però ad assicurare questo punto di capitale importanza, che l'India non dee nulla alla Grecia, essendole anteriore, e che i sistemi indiani non pouno riguardarsi come una controprova sbiadita de' sistemi greci. Questo dubbio fu emesso più volte e il sarà ancora, per quanto improbabile; ed è una di quelle opinioni, che facilmente corrono per quanto incerte; e perchè in generale si conosce la Grecia meglio che l'India, inclinasi a credere la Grecia originale, copia l'India. Aggiungansi le oscure tradizioni che nell'India trovavano il sillogismo di Aristotele, e si capirà come alcuni intelletti poco giusti sieno giunti a non vedere nè originalità nè antichità nella filosofia indiana. Basta un'occhiata alle teoriche principali de' sistemi sanscriti per conoscerle affatto originali, nè a verun'altra somiglianti. Fu inoltre provato che il sillogismo non v'era: anzi potrebbesi spinger l'argomento, e mostrare che la Grecia tolse moltissimo all'India.

Nessun pensatore può non esser colpito da queste tre riflessioni: la lingua greca viene affatto dalla sanscrita; il politeismo greco, malgrado evidenti differenze, riproduce la mitologia indiana, che già trovasi nel Veda; la metempsicosi, qual fu ammessa da Pitagora e Platone, è la credenza cardinale dell'India in tutte le età, le religioni, le filosofie.

È cosa immensa nella vita d'un popolo la lingua ch'esso parla. Con questa, se la ricevette d'altronde, gli furono necessariamente trasmesse una quantità di nozioni d'ogni specie, e in gran parte gli elementi della coltura intellettuale e della civiltà. I Greci credettero che la loro lingua fosse autoctona, e fin testè si potette crederlo. La filologia, scienza appena nata, ha però su certi punti ottenuto già de' risultamenti incontestabili; un de' quali è d'aver riconosciuto che il greco, nelle radici, nella più parte delle forme, declinazione, conjugazione ecc. deriva dal sanscrito. Per noi non serve che la storia non possa spiegare un fatto così impreveduto; forza è ammetterlo.

Altrettanto è della mitologia. Non spingiamo troppo i confronti, e tra la mitologia greca e l'indiana v'è tanti divarj di particolarità, quanti fra le due lingue. Al fondo però la concezione è la medesima; nell'una e nell'altra varie forze della natura divinizzate, una gerarchia più o men regolare di Dei, tutti simili; le attribuzioni sono spesso le medesime, come i caratteri de' varj personaggi. È impossibile creder fortuite queste somiglianze, e derivate dall'identità dello spirito umano; e i due sistemi han connessioni intime, e sono legati da un'unità evidente come quella delle due lingue, perchè del pari inesplicabile dalla storia.

Nè meno meravigliosa è l'analogia di alcune dottrine filosofiche, neppur essa figlia del caso. La liberazione è lo scopo della religione e della filosofia nell'India; sottrar l'uomo alla miserabile condizione del rinascimento. Platone diede forse altro scopo alla filosofia, che il liberar l'uomo dai vincoli impostigli nelle esistenze successive che dee subire? La filosofia, convenevolmente praticata, abbrevierà per lui il tempo di queste prove, ed anche ne lo sottrarrà. Mal comprenderebbe Platone chi attribuisse poca importanza a tali dottrine, e le credesse spiritosità di quel potente e amabile genio: Platone vi torna ogni tratto, v'insiste con tal serietà, da non potersi prendere alla leggera. Certo queste dottrine, comunque esistenti già fra' Pitagorici, non hanno in Platone quel posto supremo che nella filosofia sanscrita; ma il punto d'aspetto era il medesimo; e chi rifletta che la lingua in cui Platone scrive viene dall'India, che ne vengon pure gli Dei popolari del suo paese, inclina a credere che le credenze filosofiche pure gli venissero dalla fonte stessa, bench'egli non se n'avvedesse.

Se dunque l'India nulla trasse dalla Grecia, la Grecia sì dall'India; e che che no dica Ritter, possiam conchiudere che la filosofia sanscrita si allargò molto prima dell'era cristiana, e che i principali sistemi ne sussistevano già almeno sei secoli av. C.

Neppur va trascurata la forma, sotto cui si produssero i sistemi indiani, forma identica in tutti, e ignota alla Grecia. Sono aforismi (*Sutra*), tutti d'una concisione che richiede commenti, e che non sarebbero intelligibili se non agli iniziati. *Sutra* vuol dire filo, trama, concatenamento; ond'è che in certo modo danno il solo filo del pensiero, il quale poi si svolge ed insegna a voce prima, poi pel commento. Tutti i darsanani ortodossi o eretici, indipendenti dai Veda, o ligi all'autorità religiosa, si valsero della forma dei Veda: solo il buddismo, almen ne' libri che finora conosciamo, scosse la tradizione generale; ma sebben per reazione cadesse in un'estrema prolissità, conservò il nome di *Sutra* a' suoi principali monumenti, e fra leggende diffusissime, in brevi e nette sentenze si riassumono ancora i punti essenziali della dottrina.

I *Sutra* sono dunque la forma propria della filosofia sanscrita. La medicina in Grecia la adottò un tratto con Ippocrate, e tosto abbandonolla, mentre in India conservossi sempre come segno di originalità. Se, per es. l'India avesse ricevuto dalla Grecia la sua filosofia, e conosciuto questo stile sì vero e naturale che la Grecia diede alla scienza, l'avrebbe ella mai posposto ad una tanto inferiore? Dopo l'età de' *Commentarij* che svilupparono i *Sutra* per chiarirli, e che talora son tanto diffusi, quanto precisi i *Sutra*, venne l'età de' *Karika* o versi memorativi, che in cinquanta o sessanta distici racchiudevano tutto un sistema, che migliaja di commentatori a pena aveano spiegato. È un ritorno alla primitiva forma.

Or che valore ponno avere per noi i sistemi sanscriti?

Doppio. L'istorico è il più considerabile, rivelandoci tutto un mondo filosofico, ignoto sin allora, e antecedente al mondo greco, talchè la storia della filosofia, se vuol dirsi compiuta, dovrà risalire fin là, e cercar la culla dello spirito umano in Asia. Il valor teorico è men grande, ma non credasi di nessun profitto. In fondo, cos'è la liberazione cercata con sì vivo e generale ardore da tutte le scuole e Sette? non altro che una soluzione del gran mistero dell'unione dell'anima col corpo. Tal quistione, ben compresa, risolve tutti i problemi; bene svolta dalla scienza, abbraccia tutte le altre quistioni. Gli Indiani l'han posta e risolta diversamente da noi: gran testimonianza la loro, se si pensi al numero e all'importanza de' monumenti intellettuali d'ogni sorta che produssero. La loro soluzione, per quanto estrania alle abitudini del nostro spirito e alle credenze, merita un serio esame, e l'avrà; importando raccorre tutte le voci sul grande ed eterno problema del destino umano. La voce che ci vien dall'India non è men potente e bella; e vuolsi ascoltarla, se non seguirla. Il pensiero indiano ci è ben poco accessibile ancora, ma i mezzi per penetrarvi son conosciuti; e se difficili, sono infallibili.

N° II.

SÀNKYA-KÀRIKA

O

VERSI MEMORATIVI DELLA FILOSOFIA SANKYA

COMPOSTI DA ISVARA KRISNA.

Donde nasce lo studio della filosofia, e fine di esso.

I. Dalla violenza o dall'intensità di tre sorta dolori nasce il desiderio di conoscere la causa che può allontanarli. Questo, se indarno si volge alle cose visibili e sensibili, non è però inutile in mancanza d'altro rimedio assoluto e perpetuo (che è la scienza assoluta filosofica) (1).

Non si deve cercare nella religione il rimedio ai dolori, ma nella scienza.

II. Il modo di ricerche rivelato è simile a questo modo di ricerche sensibile; impuro cioè, difettivo ed eccedente. Preferibile è il modo opposto, col quale si ottiene la distinta cognizione del *principio invilupato*, de' *principj sviluppati* e del *principio pensante*.

Enumerazione dei principj preposti dal Sankya.

III. Increata è la *radice procreatrice*. Il *grande* o l'intelligenza, e gli altri principj procreatori o procreati, sono sette. Ma sedici sono puramente procreati. Il maschio (*l'anima*) non è nè procreatore nè procreato.

L'autore passa alla prova, di cui enumera le specie.

IV. La dimostrazione e l'evidenza di qualunque prova si compie colla *percezione*, *induzione*, *affermazione*. La dimostrazione logica è tripla: il compimento della cosa da dimostrare, vien dalla dimostrazione o prova.

Definisce la natura di ciascuna specie di dimostrazione.

V. La percezione è dirigere i sepsi verso gli oggetti prossimi. L'induzione si definisce tripla; il predicabile e il predicato precedono. L'affermazione assoluta è la vera tradizione.

Insegna come qualunque cosa sia compresa nella dimostrazione.

VI. La comprensione delle cose comuni e consuete s'acquista colla perce-

(1) Così interpreta Lessen, a differenza di Colebrooke, il quale dovette seguire un'altra lezione. Vedasi la discussione di Lessen in proposito nel *Gymnosophista*, p. 47.

zione; quella delle cose sopra i sensi, coll'induzione. Onde ciò che non è percepito o dimostrato (con questi due modi), è dimostrato non sperimentalmente dalla vera rivelazione.

Cause onde i sensi non percepiscono nettamente gli oggetti.

VII. Nuociono all'esatta percezione degli oggetti la troppa distanza, la troppa prossimità, il difetto o la debolezza degli organi, l'inconsistenza o incapacità del sensorio (*mana*), la grande sottigliezza, il sottrarsi alla vista, la predominanza, la disparizione (delle differenze organiche) nelle cose sensibili.

Il principio supremo non cade sotto i sensi, ma se ne prova l'esistenza dagli effetti.

VIII. Il principio primordiale (radice prima) non può percepirsi per la sua grande sottigliezza, non perchè non esista, ma si comprende dagli effetti. Il *grande* (principio ossia l'intelligenza) cogli altri principj suoi prodotti, è un effetto dissomigliante e somigliante alla natura procreatrice (*prakriti*).

Ciò che non esiste, non può divenir esistente.

IX. Ciò che non esiste, non può in vigore di qualsivoglia causa, per cooperazione di qualunque causa materiale, per mancanza d'idoneità di qualunque forza, per azione di contingentì possibili, per l'esistenza o il modo d'essere della causa, giungere a stato di effetto o prodotto esistente.

In che il principio sviluppato differisce dal principio involupato.

X. Il principio sviluppato (*vyaktam, evolutum*) è effetto d'una causa, interno, incostante, che nulla involuppa, attivo o cangiante, non semplice, sostenuto (dalla sua causa), assorbente e assorbibile, complesso, dipendente da un altro. Il principio involupato (*avyaktam, inevolutum*) è il contrario.

Qualità comuni al principio sviluppato e all'involupato.

XI. Il principio sviluppato possedendo le tre qualità, non distinguendole fra loro, oggetto comune, eguale, non pensante, fecondo di natura sua, somiglia perciò all'involupato. Il contrario avviene dell'anima o del principio pensante.

Si spiega la natura di esse qualità.

XII. Soddisfacenti e no, portando seco il turbamento, servendo a dare splendore, a compir le azioni, a domare i sensi, le (tre) qualità si combattono reciprocamente, si rifuggono una nell'altra, l'una l'altra si creano e si uniscono fra loro.

Si descrive ciascuna distintamente.

XIII. L'essenza o bontà è leggera, illustrante, desiderata; la passione, vacillante; l'oscurità, grave ed ostruttiva. La loro azione è come quella d'una lucerna che fa il suo effetto.

Con che ragioni si provano le proprietà attribuite al principio sviluppato e all'involupato.

XIV. L'assenza delle facoltà di distinguere (le qualità fra loro), e le altre proprietà (ad essa unite) sono provate o dalla possessione delle tre qualità, o dall'assenza loro nel contrario. Il principio involupato provasi dunque da ciò, che l'effetto possiede le qualità della causa.

*Causa primordiale efficiente è il principio involupato.
Perché la causa involupata si manifesta.*

XV. Colla determinazione delle differenze, colla convenienza, colla manifestazione o lo sviluppo operato dalla sua propria potenza, coll'evidente separazione della causa e dell'effetto, coll'inseparabilità dell'essere che riveste tutte le forme,

XVI. Si prova che la causa primordiale è il principio involupato (radice prima). Questo manifestasi per le tre qualità, omogeneità, trasformazione come l'acqua, o differenza da qualunque sua qualità.

Come si provi l'esistenza del principio pensante.

XVII. L'anima esiste: il che si prova per l'esistenza d'un'associazione di oggetti destinati a un altro, pel contrario delle tre qualità e delle proprietà ad essi inerenti, per l'impero esercitato sovra se stessi, per l'esistenza d'un essere fatto a godere, e per la tendenza all'astrazione.

Multiplicità delle anime.

XVIII. La multiplicità delle anime è dimostrata dall'essere ad ognuno in particolare distribuito nascita, morte e stromenti della vita; dall'azione e occupazione diversa (ne' diversi) al tempo stesso; e dal contrario delle tre qualità.

Altre proprietà dell'anima.

XIX. L'opposizione stessa dimostra che l'anima è un testimonio (che discerne), un essere capace d'astrazione, un arbitro, uno spettatore, un essere sciolto dall'azione.

Donde nasce la specie di sentimento e d'azione.

XX. Di qui viene che dall'unione sua coll'anima, il corpuscolo animato (*lingam*) non intelligente, ha pure una specie d'intelligenza; e credesi che l'estraneo (*anima*) sia l'agente, quando operano solo le qualità.

Perché Prakriti si unisce col principio pensante.

XXI. L'unione dell'anima colla natura per contemplarla o per astrarsene o per darsi alla contemplazione, si fa come l'associazione d'un cieco e d'uno zoppo: in tal modo si opera la creazione.

Serie de' principj sviluppati.

XXII. Dalla natura procreatrice viene il *grande* o l'intelligenza; da questo il sentimento del me o la coscienza, da cui la serie dei sedici altri principj; da cinque de' quali nacquero i cinque elementi.

Intelligenza, e sue proprietà.

XXIII. L'intelligenza è una direzione ed applicazione agli oggetti esterni. La virtù, la scienza, la tranquillità, il dominio sono le qualità essenziali o di *buona natura* che le furono anticamente attribuite. Le qualità tenebrose o di *natura brutta* sono opposte ad essa.

Coscienza, e principj ch'essa produce.

XXIV. Il sentimento del me o la coscienza è una presunzione della sua propria esistenza. Di là viene una doppia creazione, che consiste nella serie degli undici principj, e ne' cinque elementi rudimentarj o particelle sottili.

Doppia progenitura della coscienza.

XXV. Gli undici principj essenziali o di buona natura procedono dal sentimento creato del me o della coscienza; e la serie rudimentaria o le cinque particelle sottili procedono pure dalla coscienza, principio generatore degli elementi. Questi principj rudimentarj sono tenebrosi o di natura bruta. Ambe queste creazioni nascono dal principio passionato, impetuoso o di natura mista (il principio — coscienza).

Organi della percezione e dell'azione.

XXVI. Gli organi della percezione o dell'intelligenza diconsi occhio, orecchio, naso, lingua e pelle: organi d'azione sono la voce, i piedi, le mani, e quelli della generazione e delle escrezioni.

Senso interno.

XXVII. Il *mana* o senso interiore partecipa sostanzialmente della doppia natura di queste due serie di sensi; esso giudica, paragona, ed è un senso per l'affinità (cogli altri); è multiplice o variato, in grazia delle diverse variazioni che gli fanno subire le tre qualità, e della sua divisione negli oggetti esterni.

Funzioni dei sensi.

XXVIII. L'occupazione o funzione de'cinque sensi nel suono e negli altri dominj oggettivi della sensazione, si discerne nella sola percezione. La funzione de'cinque organi d'azione s'esercita nel parlare, palpare, camminare, evacuare, generare.

Azione propria e comune hanno l'intelligenza, la coscienza e il senso interno.

XXIX. La funzione della triade è d'una natura propria, giacchè non è comune (a ciascun suo membro). La funzione comune a questi stromenti della cognizione s'esercita ne'cinque *soffi*, la respirazione e le altre funzioni vitali.

Che cosa v'abbia di comune fra la triade e il senso.

XXX. Ma la funzione della serie quaternaria si esercita simultaneamente e successivamente in particolare nelle cose sensibili: così d'altro lato la funzione della triade si esercita nelle cose invisibili, che non cadono sotto ai sensi, preceduta però dalla percezione delle cose visibili pel sensi.

Perchè gli organi si mettano in azione.

XXXI. L'uno e l'altro seguono l'azione propria individuale, a cui si eccitano reciprocamente. L'anima è causa e scopo di quest'azione; lo stromento non è spinto da alcuno ad operare.

Funzioni degli organi precisate.

XXXII. Gli organi o stromenti della conoscenza sono tredici; servono a cogliere, contenere, dare splendore. L'azione loro effettiva di cogliere, contenere e dare splendore è decupla.

I tre organi interni riempiono il tempo triplo; gli esterni si esercitano solo nel presente.

XXXIII. Triplo è l'istromento interiore della conoscenza; l'esteriore che annunzia gli oggetti sensibili all' interno, è decuplo. Lo stromento esterno si esercita nel tempo presente; l'interno nel tempo triplo (passato, presente, futuro).

Dominj obiettivi degli organi esterni.

XXXIV. V'ha cose distinte, e cose indistinte nei cinque dominj obiettivi de' sensi di percezione. Il suono è dominio obiettivo della voce: gli altri (sensi d'azione) hanno pure cinque dominj obiettivi.

Gli organi esterni sono porte; gli interni, portinai.

XXXV. Stante che l'intelligenza, cogli altri due stromenti interni, penetra in tutti i dominj obiettivi (degli altri sensi od organi esterni), perciò lo stromento triplo interno è il portinajo o guardiano interno, e gli altri sensi sono porte.

L'azione degli organi tende verso l'anima come verso un centro.

XXXVI. Questi (organi) distinti fra loro da segni diversi, differenziati per le tre qualità, come una lampada che illumina le cose circostanti, dopo aver rischiarato e scrutato, per soddisfazione dell'anima, tutti i dominj obiettivi di loro pertinenza, riportano all' intelletto (le impressioni diverse);

Perchè gli altri organi sottomettono la loro azione all'anima.

XXXVII. Poichè l' intelletto perfeziona ogni cosa per dar godimento all'anima, e ristabilisce una sottilissima distinzione fra la causa prima o natura procreatrice, e l'anima.

Definizione de' rudimenti e degli elementi.

XXXVIII. Le particelle sottili, o rudimenti elementari, son detti *indistinti*. Da questi cinque vengono i cinque elementi enumerati come *distinti*: sono calmi, violenti, irragionevoli.

Divisione degli elementi.

XXXIX. La divisione degli elementi distinti in esseri sottili, in nati da padre e madre, in bruti o irragionevoli, è tripla. Gli esseri sottili sono durevoli; i nati da padre e madre tornano (al nulla), o sono peribili.

Definizione del corpuscolo.

XL. Nato primordialmente, libero d'ogni ostacolo ed impaccio, illimitato, cominciando all' intelletto e finendo al rudimento elementare, l'ente sottile o il corpuscolo (*lingam*) passa d'uno stato all'altro, senza forma materiale propria al godimento, ma possedendo condizioni corporali.

Il corpuscolo non può sussistere senza i principj distinti.

XLI. Come una pittura senza sostegno, come un'ombra senza corpo solido, così l'ente sottile o il corpuscolo privo di sostegno non può sussistere senza l'elemento distinto.

Trasformazioni del corpuscolo, e loro causa.

XLII. Questo corpuscolo, formato per uso dell'anima, si comporta come un attore, che, secondo la inclinazione sua, veste ora le condizioni originarie o de' principj intelligenti, ora le condizioni derivate o de' principj inintelligenti, secondo l'unione della natura procreatrice colla sua virtualità essenziale.

Definizione delle condizioni.

XLIII. Le condizioni che dipendono dall'originale fondazione, sono assolute

e perfette; quelle che appartengono ai principj sviluppati, la pietà e simili, si scorgono quando rifuggono negli organi o stromenti della conoscenza. Il concepimento, il crescer del feto e le condizioni conseguenti, appartengono alle funzioni degli organi.

Effetti prodotti nell' intelletto dalle diverse condizioni.

XLIV. Colla virtù e giustizia si segue il sentiero che mena in alto; coll'empietà e l'ingiustizia s'apre il sentiero al basso; colla scienza si ottiene l'emancipazione. Chi fa il contrario, desidera esser inceppato nei lacci del corpo.

XLV. Colla serenità e la calma dei sensi, la potenza della natura vien affievolita e annichilata: un circolo d'esistenze mondane risulta dalle passioni od affezioni impetuose. Colla superiorità si sorpassa ogni ostacolo; col contrario di questa virtù si ha il contrario effetto.

Si definiscono le classi o divisioni dei loro effetti.

XLVI. Questa creazione (d'effetti) è la creazione intellettuale, distinta colle denominazioni d'ostacoli o impacci, debolezza o incapacità, soddisfazione o tranquillità e perfezionamento. Le divisioni di queste affezioni o categorie, prodotte dalla separazione che nasce dall'ineguaglianza delle qualità, sono cinquanta.

Numero delle condizioni.

XLVII. Gli impacci od ostacoli dividonsi in cinque classi: dai difetti o imperfezioni degli organi nascono ventotto divisioni della debolezza od impotenza; nove ne ha la soddisfazione o tranquillità; otto il perfezionamento.

Divisione degli ostacoli.

XLVIII. La divisione dell'oscurità od errore e dell'illusione è ottupla; decupla quella dell'estrema illusione; diciotto sono le tenebre, altrettante le tenebre totali.

Condizioni che indeboliscono.

XLIX. I difetti o le imperfezioni degli undici organi, uniti ai difetti dell'intendimento, costituiscono la debolezza o impotenza; i difetti dell'intelligenza sono diciassette, contrarij alla tranquillità e al perfezionamento.

Generi di tranquillità.

L. Quattro specie si danno di tranquillità interna, dette naturale, casuale, temporale, fatale; cinque esterne, consistenti in allontanarsi da cose esterne: e perciò diconsi le nove tranquillità.

Otto perfezioni.

LI. Il ragionare, la cognizion rivelata o l'istruzione orale, lo studio, l'allontanamento dalle tre sorta di dolore, la scelta degli amici e la liberalità sono otto perfezionamenti. Triplo è il primo, pungolo alla perfezione.

Il corpuscolo e le condizioni si implicano a vicenda.

LII. Il corpuscolo non può sussistere senza le condizioni o modi di essere; come la manifestazione, lo sviluppo delle condizioni o modi di essere non può sussistere senza il corpuscolo: perciò si dice che una doppia creazione (1) procede dal corpuscolo come dalle condizioni.

(1) Intellettuale ed elementare.

Schizzo della creazione elementare.

LIII. La creazione divina è di otto specie; l'animale è quintupla; l'umana, semplice o d'una specie sola: ecco una descrizione epilogata della creazione elementare.

È divisa in tre regni.

LIV. La creazione che comincia a Brama, e termina coi corpi solidi e duri, abbonda in alto della qualità *sattva* cioè della bontà, in basso della *tamas* o dell'oscurità, nella regione intermedia (1) della qualità *radja* o passione.

Finchè l'anima è unita al corpo, non va scevra di dolore.

LV. In questo mondo, l'anima sensibile prova il dolore che nasce dalla vecchiezza e dalla morte, finchè cessa l'unione sua col corpuscolo, e in conseguenza la pena che subisce dalla propria sua natura.

Ragione e fine della creazione.

LVI. Laonde tutto ciò che la natura procreatrice originale sembra fare da se stessa, cominciando dall'Intelligenza, e che è circoscritto nei limiti degli elementi distinti, lo fa in favore d'un altro, per preparare la liberazione di qualche anima.

Da qui innanzi si sviluppa la ragione dell'unione e separazione del principio pensante e della natura, qual causa fa operar la natura, suo modo d'azione, quando cessa d'operare, sua unione coll'anima.

LVII. Come l'azione del latte, sostanza inintelligente, s'opera effettuando il crescere del vitello, così l'azione della natura s'opera effettuando la liberazione dell'anima.

LVIII. Come gli uomini s'ingegnano a liberarsi dai loro desiderj importuni, così il principio involupato (la natura procreatrice) s'agita per liberare l'anima (dal terreno ingombro).

LIX. Come una danzatrice si ritrae dopo mostrarsi alla folla raccolta, così la natura procreatrice si ritira dopo che mostròsi radiante all'anima.

LX. La natura procreatrice, dotata di qualità, porgendo diversi modi d'astinenze all'anima che non ne rende alcuna perchè spoglia di qualità, gode avvantaggi per essa infruttuosi.

LXI. La natura procreatrice, come fanciulla pudibonda, non riede in presenza dell'anima per dirle: « *Nulla esiste*, è il pensiero che mi nasce dopo che fui veduta ».

LXII. Allora l'anima è nè libera, nè incatenata, nè soggetta a rivoluzioni mondane: la natura procreatrice subisce i terreni mutamenti, è implicata nei lacci (delle condizioni), essendo rifugio di diversi principj, od unendosi colle anime.

LXIII. Di fatto la natura procreatrice si lega di propria volontà in sette forme differenti (pel godimento dell'anima); essa purc si libera, in grazia dell'anima, in una forma sola (cioè la scienza).

LXIV. Così collo studiar i principj s'acquista la scienza assoluta, Incontestabile, comprensibile al solo intelletto (che consiste a sapere che) NÈ IO SONO, NÈ ESISTE COSA CHE SIA MIA O ME.

(1) *Madhya*, medio: il mondo dell'uomo.

LXV. Perciò la natura cessa di procreare, e, spogliatasi volontariamente delle sette forme (dell'intelligenza), l'anima la contempla a guisa di spettatore, compiacendosi di tale condizione (1).

LXVI. L'uno (il principio pensante) ritirandosi dice: *Essa fu veduta da me e contemplata*. L'altro (la natura) pure ritirandosi dice: *Io fui veduta*. E di fatti nel prolungarsi della loro unione più non v'è motivo veruno di creazione.

LXVII. Quando, mediante l'acquisto della scienza assoluta, l'anima trova che più non serve l'uso della pietà o della virtù e delle altre condizioni (dell'intelligenza), persiste però a ritenere il corpo di cui è rivestita; come la ruota del vasajo gira ancora per l'impulso ricevuto.

LXVIII. Operatasi finalmente la separazione dell'anima dal corpo, e ritiratasi la natura procreatrice dopo compiuti i suoi disegni, l'anima gode un'astrazione assoluta e senza fine.

Epilogo.

LXIX. A pro dell'anima, il gran santo (Capila) insegnò questa scienza riposta, in cui si cercano l'origine, la conservazione e il fine degli esseri.

LXX. L'anacoreta (Capila) mosso da compassione, comunicò questa pura dottrina ad Asuri, che la trasmise a Pansclasika, dal quale venne propagata.

LXXI. Questa dottrina, da non interrotta serie di discepoli trasmessa e dimostrata fino all'evidenza, fu abbreviata e messa in versi del metro *arya* da Isvara Krisna.

LXXII. E le cose contenute nei settanta distici precedenti, costituiscono intera la dottrina del sessanta (principj), eliminate le spiegazioni e le ricerche di controversie.

(1) Per comprendere queste mistiche nozze dell'anima colla natura, convien sapere che in indiano la prima è indicata con un termine di genere maschile *puruscid*, tipo maschio primordiale.

N° III.

SCUOLA VEDANTA.

La scuola Vedanta è la predominante ed ortodossa nell'India; onde ci parve bene riferirne l'esposizione, secondo Colebrooke (*Saggio sulla filosofia delle Indie*).

— I dogmi principali del Vedanta sono che Dio è la causa onnisciente ed onnipotente dell'esistenza, della conservazione e della dissoluzione dell'universo. La creazione è un atto della sua volontà; egli è sempre la causa materiale ed efficiente del mondo, creatore e natura, formatore e forma, operatore ed opera. Nella consumazione del tutto, tutte le cose sono liquefatte ed assorbite in lui: come il ragno forma il suo filo della propria sostanza e la riassorbe in sé; come i vegetali escono dalla terra e rientranvi, terra nella terra; come i capegli e le unghie crescono sopra un corpo vivente e continuano a vegetare con esso. L'Essere supremo è uno che esiste solo, senza secondo, intero, spogliato di parti, eterno, infinito, ineffabile, invariabile, ordinatore del tutto, anima universale, verità, saggezza, intelligenza, felicità.

Le anime individuali che emanano dall'anima suprema, sono paragonate a innumerevoli scintille che escono d'un ardente bragiere. Queste scintille provengono dal fuoco e ritornanvi, perchè sono della stessa essenza. L'anima che governa il corpo negli organi del corpo, non è nata e non muore; è una porzione della sostanza divina, e come tale, infinita, immortale, intelligente, sensibile, veritiera. Essa è governata dall'anima suprema: la sua attività non viene da propria essenza, ma s'effettua col mezzo de' suoi organi: come un artigiano prendendo i suoi stromenti, lavora e sopporta la fatica e la pena, ma dopo averli posti da banda, riposasi; così l'anima è attiva, e soffre per mezzo degli organi suoi; ma quando n'è spogliata, e ritorna all'anima suprema, gode del riposo ed è felice.

Ella non è già un agente libero ed indipendente, ma è eccitata all'azione dallo agente supremo, che la fa agire in un dato modo, secondo fu deliberato in una prima condizione. A norma della sua predisposizione pel bene o pel male per le ragioni prescritte o vietate, essa è necessitata a fare il bene o il male, e riceve così la sua retribuzione per le opere anteriori. Però Dio non è autore del male. Perchè non è stato così da tutta l'eternità: anzi la serie delle forme precedenti e delle disposizioni manifestate in esse, sono state infinite.

L'anima è chiusa nel corpo come in un astuccio, o piuttosto in una successione di astucci. Il primo e il più intimo involuppo è l'intellettuale (*vidjana-mata*), composto della parte rudimentaria (*tan-matra*) o di semplici elementi non combinati, e consiste nell'intelletto (*buddi*) unito ai cinque sensi. L'involuppo immediato è l'involuppo mentale (*mana-mata*), in cui il senso interiore (*mana*) è unito col precedente. Un terzo involuppo comprende gli organi d'azione e le facoltà vitali, ed è chiamato l'involuppo organico o vitale.

Questi tre involucri o gusci (*koscia*) costituiscono la forma sottile (*sucma-sarira* o *linga-sarira*) che aspetta l'anima nelle sue trasmigrazioni. Il rudimento interno, confinato nell'involuppo il più intimo, è la forma causale (*karanna-sarira*).

Il corpo grasso (*stula-sarira*) che la anima dalla sua nascita fin alla morte in ciascun progresso delle sue trasmigrazioni, è composto dei più densi elementi formati dalle combinazioni degli elementi semplici, nella proporzione di quattro ottavi dell'elemento caratteristico e predominante, con un ottavo di ciascuno degli altri quattro: cioè le particelle di molti elementi, essendo divisibili, sono nel primo caso divise per metà, una delle quali è suddivisa in quarti, e la metà rimanente combinasi con una parte (il quarto d'una metà) di ciascuna delle altre quattro, costituendo così gli elementi spessi o mischiati. L'involuppo esteriore composto d'elementi così combinati è l'involuppo alimentare (*anna-maia*), il quale essendo il soggiorno del godimento, è per conseguenza chiamato il corpo spesso.

La forma organica si assimila agli elementi combinati, ricevuti nel nutrimento; essa separa le parti più fine e rigetta le più grosse; la terra diventa carne, l'acqua sangue, e le sostanze infiammabili (l'olio ed il grasso) midollo. Le particelle più grosse delle due prime sono rinviate, come gli escrementi e l'urina; quelle della terza specie sono deposte negli ossi. Le particelle più fine o delicate dell'una nutrono il feto interno; quelle dell'altra alimentano la respirazione; e quelle della terza mantengono la parola.

I corpi organizzati sono posti dai Vedantini nella quarta o terza classe: l'autorità dei passi del Veda è ugualmente citata in queste due disposizioni. Le loro quattro classi sono le stesse come negli altri scrittori; ma la tripla divisione sembra essere particolare a questa scuola. Queste sono 1° i vivipari (*gividia*), come l'uomo e i quadrupedi; 2° gli ovipari (*andagia*), come gli uccelli e gli insetti; 3° i germinipari (*ubidgia*). Quest'ultimo genere comprende le due classi finali della quadrupla divisione, vermi e vegetali; differendo solo in ciò, che gli uni nascono dalla terra, e gli altri pullulano nell'acqua; gli uni sono fissi, gli altri mobili. A tutti e due è assegnata una spontanea generazione ed equivoca, o una propagazione senza unione di padre e madre.

L'ordine in cui sono numerati i cinque elementi, è quello del loro sviluppo: 1° l'elemento eterico (*akasa*), che è considerato come il più sottile fluido, che occupa tutto lo spazio, e si confonde nel vuoto: il suono è la sua qualità particolare. 2° Il vento (*vaia*), o l'aria in movimento, perchè la mobilità è sua natura caratteristica: il suono ed il tatto sono in esso sensibili. 3° Il fuoco e la luce (*tegia*), di cui il calore è la natura caratteristica, e per cui il tatto, il suono e il colore (o la forma) sono resi manifesti. L'acqua (*apa*), di cui la fluidità è la natura caratteristica, e in cui il suono, il tatto, il colore ed il gusto s'incontrano. 4° La terra (*pritiui* o *anna*), di cui la durezza o rugosità è la natura caratteristica, e in cui il suono, il colore, il gusto e l'odore possono scernersi.

La nozione dell'etere e del vento come elementi distinti, opinione che questa scuola ha comune colla più parte delle altre di filosofia Indiana, sembra avere la sua origine nell'assunto di riconosciuta mobilità, come carattere essenziale dell'uno. Da ciò l'aria in movimento (*vaia*) è stata distinta dal fluido aereo in riposo, che è l'*akasa* (l'etere), che si suppone penetrare ed abbracciare tutto lo spazio del mondo; e per una facile transizione, *vaia* ed il movimento vengono identificati, come l'*akasa* e lo spazio sono egualmente confusi.

Un corpo organizzato, nel suo stato più sottile di tenuità, comprende undici membri (*avataa*) o parti corporali; cioè cinque organi dei sensi, come altrettanti stromenti d'azione, e lo stesso numero di facoltà vitali, a cui è aggiunto.

il senso interno (che racchiude l'intelligenza, la coscienza e le sensazioni): ove distinguendo il senso interno e l'intelletto (*buddi*) come parti separate, il numero riesce di dodici.

Le facoltà vitali, chiamate *vaiu*, non sono propriamente l'aria e il vento, ma sono le funzioni o azioni vitali. Considerate però in rapporto alla significazione propria del termine, esse sono spiegate da taluni come segue: 1° la respirazione, che è ascendente, e ha soggiorno nelle narici; 2° l'inspirazione (o altrimenti spiegata, il fiato), che è discendente, ed esce dall'estremità inferiore degli intestini; 3° la flatuosità, che è sparsa pel corpo, passando per tutte le vene e le arterie; 4° l'espiazione, che ascende dalla gola; 5° la digestione o l'aria addominale, il cui soggiorno è il centro del corpo. Secondo una differente spiegazione, la prima è la respirazione; la seconda, l'inspirazione; la terza, un mezzo tra le due, la pulsazione, la palpitazione e altri movimenti vitali; la quarta è l'espiazione; la quinta, la digestione.

Son cogniti tre stati dell'anima in rapporto al corpo, e puossi anche aggiungervene un quarto e un quinto: lo stato di veglia, quello del sogno, quello del profondo sonno, quello di svenimento, e quello della morte. Nello stato di veglia, l'anima associata col corpo, è attiva sotto la direzione della Provvidenza, ed ha la facoltà d'operare con un'azione reale (*paramartiki*) e pratica (*viavariki*). Nel sogno, evvi una creazione illusoria e non reale (*maimati*); nondimeno i sogni pronosticano gli avvenimenti: il sogno è il mezzo (*sandia*) tra il sonno e la veglia. Nel profondo sonno, l'anima è assente, essendosi ritirata pel canale delle arterie, ed è come se fosse avviluppata nella suprema divinità: tuttavia essa non è mischiata coll'essenza divina, come una goccia d'acqua caduta in un lago, dove diviene indistinguibile; ma all'incontro l'anima continua a rimanere distinta, e ritorna senza cambiamento nel corpo che anima lungo la veglia. Lo svenimento e lo stupore è uno stato intermedio tra il sonno e la morte: durante l'insensibilità prodotta per accidente o infermità è come un profondo sonno ed un letargo, un'assenza temporaria dell'anima. Nella morte, essa ha lasciato assolutamente la sua forma corporea grossolana.

Soggetta ad una futura trasmigrazione, essa visita altri mondi per ricevervi la ricompensa delle opere sue, o soffrire la pena dei misfatti. Le anime peccatrici cadono in differenti regioni di tormenti, amministrati da Scitrugupta ed altri personaggi mitologici, nel regno di Yama. Le anime virtuose sollevansi sino alla luna, dove godono il frutto di loro buone azioni; e di là ritornano in questo mondo per animarvi nuovi corpi, e per agire in essi sotto la direzione della Provvidenza, conforme ai loro istinti o alle loro predisposizioni, le cui tracce continuano a sussistere. I saggi, liberati dalle insidie del mondo, ascendono ancora più alto, e sino al soggiorno ed alla corte di Brama; dove, se è pieno il loro acquisto della saggezza, passano per sempre a rinnersi colla divina essenza.

Tre gradi di liberazione o libertà (*mucti*) sono distinti: l'uno incorporale, che è l'ultimo menzionato e che è completo; un altro imperfetto, che è quello detto qui avanti, il cui effetto comincia alla morte, quando l'anima passa nel cielo più elevato, nel soggiorno di Brama; il terzo è efficace nel tempo della vita (*givan-mucti*), e rende capace il possessore di questa liberazione di compiere azioni sovranaturali, come l'evocazione delle ombre degli avi, la traslazione di se stesso in altri corpi, chiamati all'esistenza per pura forza della sua volontà, il trasferirsi a piacere da luogo a luogo, ed altre maravigliose azioni.

Questi gradi di libertà sono comprati col mezzo di certi sacrificj, come quello del cavallo (*avameda*), o cogli esercizj religiosi ne' diversi modi pre-

scritti, o pure colla sacra meditazione sull'essere e sugli altri attributi di Dio: ma il più alto grado di libertà può solo ottenersi con una conoscenza perfetta della divina natura, e dell'identità di Dio con quanto è emanato da lui, e che fu creato dalla sua sostanza, e partecipa della sua essenza divina.

Le quistioni più astruse che abbian mai agitate i teologi, hanno pure attirato l'attenzione dei Vedantini, e sonu state a lungo discusse tra loro; tali sono il libero arbitrio (*svatantaria*), la grazia divina (*isvara-prasada*) l'efficacia delle opere (*carman*) o della fede (*srada*), e molti altri punti egualmente astrusi.

Non si trova nulla nel testo di *Badaraiana*, e poca cosa nel commento di *Sankara*, che riguardi l'ultimo soggetto menzionato, quello della fede. La sua sovrana efficacia è un dogma d'un altro ramo della scuola vedanta, che segue l'autorità del *Bagavad-ghita*. In quest'opera, come in altri Purani, i passi relativi a questo soggetto incontransi ad ogni pagina.

Il frutto delle opere è il gran soggetto della prima Mimansa, che tratta dei doveri religiosi, dei sacrificj e d'altre osservanze. La seconda Mimansa sostiene più particolarmente la dottrina della grazia divina; essa tratta del libero arbitrio, che nega nel fatto, ma si sforza di conciliare l'esistenza del mal morale sotto il governo di una Provvidenza saggissima, potentissima e benevola, con l'essenza del libero arbitrio, sostenendo l'eternità passata dell'universo, i rinnovamenti infiniti dei mondi, in cui ciascun essere individuale ha portato le predisposizioni contratte da esso negli stati anteriori, e così retrospettivamente senza principio o limite.

La nozione che il mondo versatile sia un'illusione (*maia*), che tutto quanto avviene nella percezione sensibile dell'individuo durante la veglia non sia che un fantastico sogno presentato alla sua immaginazione, che ogni cosa apparente non esista davvero, e che tutto sia chimérico, non sembra essere la dottrina del testo del Vedanta. Io non ho osservato nulla nei Sutra di Viasa, nè nel commento di Sankara che appoggi questa opinione, ma ho trovato molte cose sopra questo soggetto nei piccoli commentarj e nei trattati elementari. Penso dunque che non fosse un dogma della filosofia vedantina originale, ma di un altro ramo, da dove gli ultimi scrittori l'avranno tolto a prestanza, e avranno pure mischiato e confuso i due sistemi. La dottrina del Vedanta primitivo è perfetta e consistente, senza questa insinuazione di origine posteriore. —

OPINIONE VEDANTA SULL'ANIMA.

La dottrina vedanta sulla natura dell'anima è esposta nell'*Uttara mimansa*, ove si procura di conciliare le apparenti contraddizioni di alcuni passi del Veda. Eccone parte:

— L'origine dell'aria e dell'elemento etereo (*akasa*), non menzionata nel testo dei Veda (*Sciândôgya*), ove è descritta la creazione dei tre elementi, è stata affermata in un altro (*Tettiriyaka*). L'omissione nell'uno è supplita dalla menzione in un altro, nè c'è contraddizione, poichè il passo che difetta non è restrittivo, e non dichiara una compita enumerazione. L'etere e l'aria sono creati da Brahmā; ma egli non ha nè origine nè procreatore nè formatore, perchè è eterno, senza principio, come pure senza fine. Così il fuoco, l'acqua e la terra procedono immediatamente da lui, essendo sviluppati successivamente l'uno dall'altro, come il fuoco dall'aria, e questa dall'etere. L'elemento della

terra è designato in diversi passi, ove il nutrimento (cioè il vegetale succoso) dicesi procedere dall'acqua, perchè la pioggia fertilizza la terra. Per la volontà di Brama, non per l'atto proprio degli elementi, essi sono così sviluppati, e penetrano reciprocamente l'uno nell'altro in un ordine inverso, e sono riassorbiti nella dissoluzione generale dei mondi, che precede la rinnovazione di tutte cose.

L'intendimento, il senso intimo, del pari che gli organi dei sensi e l'azione, essendo composti degli elementi primitivi, sono sviluppati e riassorbiti in un ordine o successione simile, ma che è sempre quella degli elementi di che sono formati.

Lo stesso ordine di successione, evoluzione e riassorbimento, o nascita materiale e morte, non può essere affermata dall'anima. La nascita e la morte sono attribuite ad un'anima individuale, riportandosi semplicemente alla sua associazione col corpo, che è una materia fissa o mobile. Le anime individuali sono paragonate nel Veda alle faville provenienti da un fuoco divampante; ma l'anima v'è pure espressamente dichiarata eterna ed increata. La sua emanazione non è un nascimento, nè una produzione originale; è perpetuamente intelligente, e costantemente sensibile, come sostengono i Sankia; e ciò non in maniera accidentale, o semplicemente per l'associazione col senso intimo e l'intendimento, come affermano i discepoli di Kanada. Per la mancanza di oggetti sensibili, non per difetto di sensibilità o della facoltà di percezione, l'anima non prova sensazioni lungo il profondo sonno, lo svenimento o l'estasi.

L'anima non è di dimensioni finite, come indicherebbero in apparenza le sue trasmissioni; non è ugualmente di soverchia picciolezza, abitando la cavità del cuore; neppure si può dire che abbia volume maggiore della centesima parte del centesimo della punta di un capello: ma all'incontro, essendo identificata col supremo Brama, essa partecipa della sua infinità.

L'anima è attiva e non puramente passiva, come sostengono i Sankia: però la sua attività non è esesuale, ma eventuale od accessoria. Come il falegname, co' suoi strumenti in mauo, le linee e i puntelli lavora, e mettendoli da banda gode la tranquillità ed il riposo; così l'anima, nella unione co' suoi strumenti (i sensi e gli organi dei sensi), è attiva, e lasciandoli gode il riposo e la tranquillità.

L'anima acciecata dalle tenebre dell'ignoranza, è guidata nelle sue azioni e nel suo godimento, nel conseguimento della conoscenza e della libertà che ne risulta, e così della felicità, dal regolatore supremo dell'universo, che la fa agire conforme le sue risoluzioni precedenti: o pure opera dietro i suoi primi disegni, essendo allora in armonia colle sue predisposizioni ancora più antiche, aumentandosi colle forme precedenti ch'ella ha vestite in un passato senza limite; perchè il mondo non ha principio. L'anima suprema fa agire gl'individui secondo i loro istinti virtuosi o viziosi, come la stessa pioggia fa germogliare e crescere diversamente differenti semenze, producendo una diversità di piante secondo la loro specie.

L'anima è una porzione del supremo ordinatore, come l'è una scintilla del fuoco. Questo rapporto (tra l'anima e il supremo ordinatore) non è come quello del padrone col servo, del governante col governato; ma come quello del tutto colla parte. In molti inni o preghiere del Veda è detto: « Tutti gli esseri co-stituiscono un quarto della persona; tre quarti sono imperituri nel cielo »; e nell'*Isvara-ghita*, e altri Smriti, l'anima, ciò che anima il corpo, è espressamente dichiarato essere una porzione di Brama. Però il supremo ordinatore, di cui fa parte l'anima individuale, partecipa delle pene e delle sofferenze che questa prova, col mezzo della simpatia, durante la sua associazione col corpo;

siccome la luce solare o lunare sembra essere ciò che la rischiarà, quantunque essa siane distinta.

Come l'immagine del sole riflessa nell'acqua trema o vacilla, secondo le ondulazioni dello stagno, senza per questo alterare le altre immagini riflesse nell'acqua, nè l'orbe solare stesso; così le sofferenze di un individuo non affettano (fisicamente) un altro individuo, nè il supremo ordinatore stesso. Ma, secondo la dottrina dei Sankia, i quali sostengono che le anime sono numerose, essendo ciascuna d'esse infinita, e tutte essendo comprese da un principio plastico, la natura (*pradana* o *prokriti*), la pena o il piacere che vien provato da ciascheduna di esse, dev' essere sentito da tutte. Una conseguenza simile è opposta alla dottrina di Kanada, la quale insegna che le anime, numerose ed infinite, sono insensibili per sè, e che il senso intimo, lo strumento dell'anima, è tenuto come un atomo, ed egualmente insensibile per sè. L'unione di un'anima con un senso intimo (*mana*) non escluderebbe l'associazione con altre anime ugualmente infinite e che possiedono la ubiquità; per conseguenza tutte dividono l'istesso sentimento di pena o di piacere. . . .

Gli organi corporali dei sensi e d'azione, designati col vocabolo *prana*, in un'accezzione secondaria (questo vocabolo è citato altrove colla sua propria significazione), hanno, al par che gli elementi e gli altri oggetti trattati nel precedente capitolo, un'origine simile, come modificazioni di Brama, quantunque essi non sieno indicati in qualche passo riguardante la creazione, e sieno menzionati da altri come preesistenti; ma è espressamente affermato, in altri passi, che sono successive produzioni. Il difetto od omissione d'un testo non annulla il tenore esplicito d'un altro.

In diversi passi, il numero degli organi corporali è differentemente stabilito, da sette sino a tredici. Il numero preciso è di undici: i cinque sensi; la vista, ecc.: i cinque organi d'azione; la mano, ecc.: e finalmente, la facoltà interna o senso intimo, che comprende l'intelligenza, la coscienza e la sensazione. Là dove è specificato un numero più grande, il termine è impiegato nel suo senso più comprensivo; là dove è menzionato un numero minore, è impiegato in una accezzione più ristretta: così si parla dei sette organi sensitivi, relativamente agli occhi, alle orecchie, alle narici (come a *paja*), ed alla lingua. Essi sono finiti e piccoli; non già tenui come gli atomi, nè spessi quanto i più grossolani elementi.

Nella sua significazione primitiva o principale *prana* è l'azione vitale, e specialmente la respirazione. In questo senso particolarmente è una modificazione del vocabolo Brama. Non è già il vento (*vaiu*) o l'aria che è respirata, quantunque così descritta in molti passi dei Veda e in altre autorità; non è solo una operazione di un organo corporale, ma bensì un atto vitale particolare, e ne comprende cinque simili: 1° la respirazione, o un atto operante in direzione all'insù; 2° l'inspirazione, o un atto operante in direzione allo ingiù; 3° un'azione vigorosa, che è un mezzo termine tra le due precedenti; 4° l'espiazione, o il passaggio in alto, come nella metempsicosi; 5° la digestione, o la circolazione degli alimenti attraverso la forma corporale.

Qui, questo termine debb'essere inteso d'un atto limitato, non vasto o infinito, nè d'una picciolezza eccessiva. L'atto vitale non è di una dimensione tanto circoscritta, che non possa penetrare tutta la forma corporale, come nell'esempio della circolazione degli alimenti: pure è molto sottile, fin ad essere impercettibile ad uno spettatore, per esempio nel passaggio dalla vita al tempo della trasmigrazione.

La respirazione e gli altri atti vitali non hanno luogo da sè per una facoltà

intrinseca, ma come influenzate e dirette da una divinità che presiede, e da un potere regolatore; tuttavia in una maniera relativa ad un corpo particolare, il cui spirito animante percepisce il godimento, e non la divinità che presiede.

I sensi e gli organi dei sensi, in numero di undici, qui sopra menzionati, non sono modificazioni dell'alto vitale principale, cioè la respirazione, ma di principj distinti.

L'ordiatore supremo, non l'anima individuale, è descritto nei passi del Veda, come trasformantesi esso stesso in diverse combinazioni, prendendo differenti nomi e diverse forme, riguardate come terree, acquose o ignee, secondo la predominanza dell'uno o dell'altro elemento. Quando gli elementi sono ricevuti nel corpo, subiscono una triplice distribuzione, secondo la loro finezza o grossezza: il grano e gli altri elementi terrosi si cangiano in carne; ma la parte più ordinaria è rigettata, e la più fina nutrice l'organo mentale. L'acqua è convertita in sangue, le sue molecole più grosse sono rigettate come l'orina, le più fine alimentano il soffio o la respirazione. L'olio o altra sostanza combustibile, riguardata come ignea, si cangia in midollo; la parte più grossa si forma in residuo, come gli ossi, e la più fina procura la facoltà della parola. . . .

— L'anima è soggetta alla trasmigrazione; essa passa da uno stato in altro, vestita di una forma sottile, consistente in particelle elementari, che sono la semenza o il rudimento di un corpo più grande. Lasciando questo corpo che ha occupato, essa monta sulla luna, dove rivestita di forma acquosa, riceve la ricompensa delle sue opere, e di là ritorna ad occupare un nuovo corpo, portando seco l'influenza che risulta dalle sue prime opere. Ma i cattivi soffrono pel loro misfatti nella settima regione, destinata alla retribuzione delle opere.

L'anima tornando ad occupare un nuovo corpo, abbandona la sua forma acquosa nell'orbe lunare, e passa successivamente e rapidamente, attraverso l'etere, l'aria, i vapori, le nebbie e le nuvole, nella pioggia. Arriva essa così a gradi sino nella pianta che vegeta; e di là, col mezzo della nutrizione, passa in un embrione animale. —

PANTEISMO DEI VEDA.

Nel Vedanta si trova formulato con estrema precisione il panteismo. Riferiamone le parole:

— Brama è descritto in molti passi del Veda, quale distinto e rivestito di ciascuna qualità come di un carattere particolare; ma in altri testi varj e numerosissimi è addimosttrato come spoglio di forma o qualità. L'ultima descrizione sola gli è veramente applicabile, non la prima nè le due insieme. Egli è impassibile, non affetto dalle modificazioni del mondo; come il puro cristallo che sembra colorato dal fiore rosso d'un ibisco, non è meno realmente trasparente.

Egli non varia con ciascuna forma o designazione finta, perchè ogni diversità gli è espressamente ricusata da testi espliciti, e la nozione di variabilità relativa a lui è distintamente condannata in alcuni saka del Veda. Egli non è nè spesso nè sottile, nè lungo nè corto, nè udibile nè tangibile; è privo di forma, invariabile.

Quest' essere luminoso, immortale, che è su questa terra, è lo stesso che lo spirito luminoso, immortale, rivestito di un corpo, che forma il *me* corporale e che è identico coll'anima (suprema). • È comprensibile alla sola intelligenza;

non ha in sè alcuna molteplicità; chiunque lo vede come moltiplice, cade morto dopo morte (1) ».

È senza forma, perchè è dichiarato espressamente essere così; ma prende una forma apparente, come un raggio di sole o il lume della luna, riflettendosi sopra un oggetto, sembrano dritti o curvi.

È detto essere un senso puro senza mescolamento, tutto intelligenza e pensiero: come un ammasso di sale è totalmente di gusto uniforme dentro e fuori, così l'anima è un ammasso intero d'intelligenza. Ciò è affermato ugualmente nei Veda e negli Smriti: e di questa maniera egli è paragonato alle immagini riflesse dal sole e dalla luna, che ondeggiano e muovonsi secondo il sollevamento e la caduta delle onde che riflettonle. « Il sole luminoso, abbenchè unico, pure riflesso nell'acqua diviene moltiplice: tale è pure l'anima divina increata, per un travestimento sotto diversi modi ».

I Veda lo descrivono come entrante nelle forme corporali prese da lui stesso e penetrandole. « Egli forma i corpi bipedi e quadrupedi; e diventando un uccello passa in questi corpi, riempiendoli come loro spirito formatore ».

Nel *Vriat Araniaka*, dopo aver descritto i due modi d'essere di Brama, con una forma e senza, l'uno composto dei tre più grandi elementi, la terra, l'acqua ed il fuoco, l'altro consistente nei due più sottili, l'aria e l'etere, è detto: « Allora il suo nome è dopo proposto, — nè così, nè così; — perchè non esiste alcun altro essere fuorchè esso, ed è l'essere supremo ». Qui le forme finite precitate sono negate, perchè la sua esistenza come essere supremo è spesso affermata in questo passo ed altri.

È impercettibile; tuttavia, durante la pietosa meditazione, egli è per così dire arrestato o preso dalla percezione e dall'induzione, col mezzo della rivelazione e dei monumenti tradizionali autentici.

Come il sole e gli altri corpi luminosi, che sembrano moltiplicati dalla rifrazione, quantunque realmente semplici, e come l'etere (lo spazio), suddiviso in apparenza in vasi che lo contengono in certi limiti, la luce (suprema) è senza differenza o distinzione di particolarità, perchè è stato dichiarato molte volte esser tale. Perciò colui che conosce la verità, è identificato con l'Essere supremo, perchè la rivelazione dichiara così. Ma tosto che sono affermati tutti due, il rapporto fra loro esiste, come quello di un serpente rotolato sopra se stesso che immaginasi essere un cerchio, o come quello d'una lucerna e della fiamma che produce, perchè tutti due sono luminosi.

Non esiste altro essere che lui, malgrado i sensi apparenti di diversi testi che sembrano implicare differenze di rapporti varj ed alcune parti. Egli possiede l'ubiquità ed è eterno; perchè è dichiarato essere più grande dello spazio eterno, che è infinito. —

GENA UPANISCIAD.

In calce al libro di Ram-Mohun Roy sulla filosofia vedanta si trova il *Gena-Upanisciad*, di cui qui diamo la versione :

— Chi è quegli, la cui sola volontà fa nascere la ragione? quegli il cui ordine compie gli effetti dei principj delle cose? pel quale i suoni divengono parole? l'essere senza corpo, che presiede all'udito ed alla vista?

(1) Passo dei Veda, citato con altri dagli scolasti nei loro commentarj sul testo di cui qui si tratta.

Quegli che è l'anima dell'udito, intelligenza dell'intelletto, ragione essenziale del discorso, senso del senso della vista . . . I sapienti, rinunciando alla visione esteriore, trovarono in lui l'eterna felicità, quando si furono spiccati dalla vita; poichè nè forza di vista lo raggiunge, nè parola lo descrive, nè facoltà dell'anima lo definisce. In qual modo bisogna spiegare l'Essere supremo, noi sappiamo; eccede ogni comprensione; e benchè neppure la natura possa abbracciarsi contemplando, esso n'è maggiore ancora. Così lo spiegarono i nostri antichi.

Quel solo che nessuna lingua dinota e tutte le lingue dirige, è l'Essere supremo, non è altra cosa finita o conosciuta: intendilo bene.

Quel solo che la ragion non comprende, e che conosce la vera natura della ragione, come c'insegnano i sapienti, è l'Essere supremo; non può essere una cosa determinata fra quelle che gli uomini adorano: intendilo bene.

Quello che la vista non può raggiungere, e sotto la cui protezione ciascuno riconosce gli oggetti per via della vista, è l'Essere supremo, che non può essere alcuna delle cose che gli uomini vedono: intendilo bene.

Quello che nessuno può comprendere per via dell'udito, ma che solo conosce l'organizzamento di questo senso, è l'Essere supremo, che non può essere alcuna delle cose che gli uomini vedono: intendilo bene.

Quello che non può riconoscersi per via dell'odorato, ma che il senso dell'odorato dirige, è l'Essere supremo, che non può essere alcuna delle cose che gli uomini vedono: intendilo bene.

Voi credete che io conosca perfettamente la divinità, solo perchè voi non la conoscete punto. Non solo ogni idea accomodata alle facoltà dei vostri sensi, è difettiva, ma la descrizione dei corpi degli Dei celesti sarebbe incompiuta.

(Qui lo scolaro risponde): Ora comincio a ravvisare tanto o quanto Iddio.

(E il maestro continua): Nè io pretendo già conoscerlo a fondo; chi penetra il senso di ciò che dissi, non presume conoscerlo più di quello sia possibile. E' non m'è nè ignoto, nè perfettamente conosciuto.

Chi pensa non poter comprendere Dio, lo conosce; chi pensa poterlo comprendere, nol conosce: poichè gli uomini di maggiore intelletto confessano che la ragione non arriva ad esso, mentre quelli di scarsa mente credono che le facoltà loro possano abbracciare l'Essere supremo.

La conoscenza del movimento negli organi dell'uomo conduce alla conoscenza della divinità: questa sola è precisa, e tende all'eterna felicità, e vi si arriva colla contemplazione.

O felice chi così riconobbe Iddio! infelice chi no! I sapienti, seguendo le idee che mostrano l'essenza di Dio, allargandosi sopra tutti gli esseri mobili ed immobili, finiscono lor vita assorti nell'Essere supremo. —

A rendere sensibile quest'ultimo pensiero, qui viene un racconto allegorico della guerra degli Dei coi demoni; poscia gli effetti dei venti e degli elementi per riconoscere la divinità.

FILOSOFIA PITAGORICA

N° IV.

PITAGORA.

§. 1.

ESPOSIZIONE STORICA DELLA SUA FILOSOFIA.

La dottrina di Pitagora si raccoglie principalmente da Filolao di Crotone. Ma in quegli antichi, dove il metodo esiste appena, e tanto opera ancora l'immaginativa, non si pretenda di tutto comprendere e concatenare; bastando scoprire il principio generale della loro dottrina. I Pitagorici erano matematici, appoggiandosi a considerazioni sopra i numeri e le figure; riconducono a rapporti numerici l'armonia e bellezza delle cose; gli accordi sono numeri, e perciò la musica è parte della filosofia; numeri sono i corpi, composti di unità (*monadi*); ogni cosa consta di numeri, e sul tipo de' numeri fu creata.

Quand'anche la filosofia pitagorica non dovesse eminentemente importare agli Italiani come cosa patria, essa occupa un posto grandissimo nel sapere dell'antichità per l'altezza de' suoi dogmi e per la sua connessione coi religiosi. Crediamo dunque bene il darle una distesa e, il più che potremo, chiara esposizione e storica e dottrinale, seguendo le tracce di Ritter (1).

Nelle colonie doriche italiane vivissima era la vita intellettuale; ond'è notevole come la filosofia non si formò in principio dal pensiero indigeno, ma tolse a prestanza il fondamento dalla Ionia; poi dato il primo impulso, trovò tanti seguaci e ammiratori fra i paesani.

Pitagora, greco di Ionia, nato a Samo la XL Olimpiade, e razza de' Pelasghi Tirreni, si fissò a Crotone, colonia achea: ma la sua vita è avvolta di favole, antiche quanto la storia. Né si saprebbe dire perchè gli scrittori più tardi ci abbiano trasmesso tante particolarità sulla sorte e le azioni di lui, mentre sì poco parlano del suo carattere. Tutte però le tradizioni ci ajutano a credere possedesse cognizioni estesissime; e comunque non ne possiamo cogliere il complesso, fino a un certo punto possiam giudicare gli oggetti delle sue investigazioni. Egli è posto fra i più insigni fondatori delle scienze matematiche; tradizione confermata anche dalla direzione della scuola pitagorica, e alla quale si riferisce ciò che di lui si racconta, che determinò la misura e il peso delle cose, scoprì i suoni musicali, avanzò l'astronomia. Ciò diviene più verosimile se si ponga mente al progressivo sviluppo scientifico della scuola di Pitagora. Per ciò stesso siam portati a credere ch'egli facesse qualche esperimento in medicina; esperimento del resto, che pare si limitasse agli effetti della musica sul cuor dell'uomo (2). E

(1) *Storia della filosofia*, lib. IV.

(2) DIOGENE LAERZIO, VIII. 42; PLINIO, *Storia nat.* II. 8; CELSO, *De medic.* I. *prof.*; GIANNILICO, *Vita di Pitagora* 161. 215.

se poniam mente che tali sforzi avevano per oggetto l'educazione morale dell'uomo, e che la ginnastica era riguardata come parte essenziale dell'educazione da tutti i Greci, e particolarmente dai Pitagorici, non è inverosimile che egli abbia messo alcuni principj per la ginnastica, o che ne abbia fatto conoscere la generale importanza per la vita morale.

Tali cognizioni però rivelano la parte importante della sua vita, meno che il circolo tradizionale descrittogli intorno. Tutti i racconti storici e favolosi sul conto suo ci presentano Pitagora come un taumaturgo, un sant'uomo, che insegnava una scienza divina. La sua cuna è circondata di portenti; chi li dice figlio d'Apollo, chi di Mercurio; alla nascita, splende di luce divina; gli fu vista una coscia d'oro; lo scita Abari venne a visitarlo, portato sopra una freccia d'oro; fu veduto in molti luoghi contemporaneamente; gli animali obbedivano alla sua voce; il dio d'un fiume gli favellò. Mercurio l'avea dotato della facoltà di richiamarsi tutta la vita passata, ed egli stesso sapeva destar in altri questa portentosa memoria; comprendeva l'armonia delle sfere, e le parole sue passavano per verità infallibili. Qual meraviglia che i Crotoniati lo chiamassero l'Apollo iperboreo?

Queste opinioni e favole però non possono aver avuto per oggetto un uomo solo, se egli non si fosse, o i vicini non gli avessero attribuito relazioni colla divinità, più strette che non vi abbiano gli altri uomini. Le testimonianze antiche non sono dubbie, e basti richiamare la prima, quella d'Erodoto, che parla d'un culto segreto de' Pitagorici, d'orgie pitagoriche, d'un rituale di questo culto (1). Che se troviamo che la scienza de' numeri, la geometria, l'astronomia, la musica, la medicina stessa e la ginnastica, unendovi l'orchestica, erano fra i Pitagorici intimamente connesse al culto divino, più non potremo dubitare che il punto centrale di tutte le cognizioni de' Pitagorici, e probabilmente di Pitagora stesso, non debba cercarsi nel culto segreto stabilito da Pitagora, e che i suoi settatori credeano più santo che il pubblico ed ufficiale.

Come un uomo maraviglioso quanto Pitagora, sia divenuto tale qual più tardi si mostrò, e come potesse acquistare tanta influenza, sarebbe curioso a sapersi. Le congetture posano in parte sulle tradizioni storiche: ma chi pensi quante favole corsero da poi su Pitagora, e quanto poco sappiamo per antiche testimonianze, è difficile sperare di scernere il vero dal falso. Le tradizioni posteriori sull'educazione di lui non ci lasciano vedere nulla di positivo; danno esse per maestri suoi di geometria gli Egizj, di aritmetica i Fenici, d'astronomia i Caldei, di cose sante e morali i Magi; di modo che ai Greci nulla, e di tutta la scienza sarebbe debitore all'Oriente. D'altro lato due savj greci ignoti, Creofilo ed Ermodama, e due fra i sette sapienti, Talete e Biante, anche il fisico Anassimandro, e Ferecide mitografo, passano per suoi maestri. Di tali opinioni meritano riflesso quella che fa Pitagora discepolo de' sacerdoti egiziani, e quella che gli dà per maestro Ferecide (2).

Essendo l'Egitto per i Greci antichi il paese maraviglioso per eccellenza, dovendo esso per la civiltà sua isolata ed originale eccitar l'ammirazione dei Greci da che lo conobbero, ben poté supporre che un uomo così straordinario avesse relazione coll'Egitto. Conferma tale opinione la sua dottrina sulla metempsicosi ed altri precetti ascetici. Una tradizione discretamente antica fa viaggiare Pitagora lontano prima di fissarsi a Crotone; viaggi molto verosimili. Aggiungi che Samo era in relazione coll'Egitto, tanto per particolari negozianti, quanto per legami che vi teneva il tiranno Polcrate, col quale Pitagora, secondo la tradizione, era

(1) IL 84. — Cf. *Antiq. sp. Giamb. Vita di Pitagora*, 51.

(2) *Diogene Laert.* I. 418; *Cicerone*, *De divin.* I. 49.

in rapporto. Non per questo possiam dedurne ch'ei fosse iniziato ne' misteri del sacerdoti egizj, giacchè nè le testimonianze sono sufficienti, nè l'ordinazione della Casta sacerdotale egiziana il lascia credere. Una superficial cognizione delle opinioni ed usanze egizie basta a render ragione delle analogie che s'incontrano nella dottrina e nelle istituzioni di Pitagora. La geometria, che Erodoto crede trasmessa ai Greci dagli Egiziani, era allora nell'infanzia; i Greci sono i primi che le dessero forma scientifica, nè potevano dagli Egiziani imparare che pratiche empiriche. La dottrina della metempsicosi era pubblica fra gli Egizj, nè Pitagora avea bisogno d'impararla da essi, essendo diffusa quanto quella dell'immortalità. Il non seppellire i morti in vesti di lana, e l'astinenza da alcuni alimenti sono pratiche esterne di ben poca influenza sulla formazione interna dell'uomo, e che non suppongono la conoscenza de' misteri sacerdotali; senza dire che molte cose furono invenzione posteriore. Solo è a notare la maniera simbolica d'esprimere i proprj pensieri: ma è natura d'ogni culto pubblico o segreto l'esprimersi simbolicamente; se nonchè il senso simbolico è evidente nel pubblico, nel segreto è accessibile solo agli iniziati. Noi abbiamo la simbolica egiziana e la pitagorica; ma per quanto possiam giudicare, non c'è tra le due che una lontanissima somiglianza. Simboli numerici predominavano fra i Pitagorici; i quali hanno certe regole della vita, affatto consoni alla morale e alle usanze greche. Restano dunque i simboli geometrici dei Pitagorici, ove potrebbesi cercare una somiglianza coi geroglifici greci: ma se si rifletta che sono intimamente legati coi loro simboli numerici, più altro non si cercherà.

Alcuni aneddoti ravvicinano Pitagora a Ferecide; ma in essi il nome di Pitagora è inconcludente, e si potrebbe surrogarvi qualunque altro. Particolarmente a Ferecide volle attribuirsi il dogma della metempsicosi: ma del resto non troviamo prova alcuna, che Pitagora abbia introdotto nella sua filosofia alcun che de' racconti mitici di Ferecide; anzi Aristotele attribuisce a questo opinioni diametralmente opposte sull'origine delle cose (1).

Nessuna dunque delle tradizioni indica storicamente l'origine della sua istruzione: quindi potremo considerare Pitagora come principal maestro di se stesso, e come risultato del gran movimento scientifico del suo tempo. Valutando l'efficacia del suo secolo su lui si spiega facilmente come per soli sforzi proprj egli potè divenire quel noi lo conosciamo, cioè uomo che operò moltissimo sulle cognizioni scientifiche e sui sentimenti morali de' contemporanei e della posterità. Già gli elementi delle scienze matematiche eransi formati tra i Greci; vi si era aggiunta l'osservazione astronomica, come il problema dell'origine ed importanza cosmica degli astri; la musica e la ginnastica erano adoperate a formar lo spirito e il cuore; i gnomi de' poeti e de' savj proclamavano massime di condotta, e la contemplazione religiosa delle cose era tuttora viva fra il popolo, e poteva diventare molto più pura. Trovando in questa inclinazione religiosa il centro de' pensamenti e delle ricerche di Pitagora, difficilmente si crede che la sua filosofia fosse esoterica; giacchè i vani sforzi fatti per trovarlo il santo in questo periodo della civiltà greca, prima e dopo Pitagora, mostrano evidentemente che lo spirito greco bastava perfettamente a sè per darsi a simil contemplazioni: basti ricordarsi Epimenide ed Empedocle. Perciò troviamo che la tradizione fa derivare le idee religiose di Pitagora da fonti greche; ed oltre essersi la sua dottrina esoterica riferita spesso alla orfica, lo fanno viaggiare a Creta, e iniziare ne' misteri della grotta d'Ida (2). Raccontano pure ricevesse da Temistoclea, sacerdotessa

(1) *Metaf.*, I. 7. ap. Stob. *Ecl.* I. — Cf. *DIogene Laëz.* I. 419; *ARIST. Metaf.* XIV. 4.

(2) *GRANEL.* *V. di Pit.* 25; *POPPINO.* *V. di Pit.* 47; *DIogene Laëz.* VIII. 3.

di Delfo, la più parte de' suoi principj morali relativi a religione, cioè la sua dottrina ascetica; e si può anche presumere che da' suoi avi, pelasgi tirreni, ricevesse una tradizione sacra, che svolse poi soltanto conforme a' suoi intenti.

La parola *orgia*, adoperata da Erodoto parlando delle assemblee pitagoriche, non lascia dubitare abbia esposto le sue viste religiose in una dottrina segreta; ma ci assicura che i Pitagorici avessero per dogma di non far conoscere tutte le cose a tutti (1). Queste orgie sembra si diffondessero anche nella Grecia propriamente detta, almeno Erodoto ne ragiona come d'un fatto noto: ma nella Magna Grecia principalmente si propagarono. Perciò differenti tradizioni, fra cui non è possibile discernere la più probabile, attribuiscono a Pitagora grande efficienza nelle colonie italiane. Da Samo passò a Crotone sui quarant'anni (2). Nè riferiremo i racconti maravigliosi su tal suo passaggio, sul culto che vi trovò, sulla pronta rivoluzione morale che vi produsse. Solo osserveremo che, secondo tradizioni superstiziose, vi stabilì un genere particolare di vita per quelli che a lui s'addisero, il quale si perpetuò fra Pitagorici, ed è considerato a ragione come una vita privata; ma come tutte le tradizioni sulle riforme civili a Crotone e in altre città, compajono esagerate, benchè non possa perciò dirsi che e' non potesse inculcare principj politici, diretti ad un lontano cangiamento di costituzione civile. Molte cose almeno raccontansi sulla politica di Pitagora (3), che tendevano (dicesi) all'aristocrazia: il seguito mostra ciò verosimile; lo fa anche presumere l'intimo nesso dell'antica religione colla politica nelle orgie pitagoriche. Solo non bisogna credere che i misteri de' Pitagorici fossero soltanto politici; che anzi pare a cercar il centro della vita comune pitagorica in una dottrina religiosa segreta.

L'istituto di Pitagora si considera come una società segreta; ma molte tradizioni in proposito divenner col tempo incredibili a forza d'esagerazione, e i fatti stessi che riferiscono, furono riguardati impossibili. Prima d'essere iniziati, bisognava incontestabilmente passare per prove o iniziazioni d'un ordine inferiore, tutte regolate dallo statuto. Raccontasi come fatto particolare di Pitagora, che egli esaminava in prima la fisionomia del candidato, poi l'avvezza al silenzio durante il noviziato, sulla cui durata si varia (4). Ci pare conforme all'istituzione che i Pitagorici fossero divisi in classi, secondo il numero e il grado delle prove; ma nulla può dirsi su queste differenti classi, che comunemente si distinguono coi nomi d'esoterici ed exoterici. Non è meraviglia che in una comunità religiosa si deferisca in molti punti al rispetto che spira il primo fondatore; e tal è verosimile l'interpretazione del famoso *Ipse dixit*. Neppur fa meraviglia che molte donne sieno state ammesse alle sacre iniziazioni. L'unione della confraternita pitagorica dipendeva da un genere di vita comune, dall'uniformità degli esercizi di ogni sorta, corporali o intellettuali. I regolamenti della comunità erano in parte composti di sentenze simboliche, di cui trapelasi il senso, ma noi si può con certezza decifrare; e in parte di regole di condotta espresse chiaramente, e un certo numero delle quali forse ci arrivò sotto il nome di *Versi aurei*. A tal genere di vita de' Pitagorici appartengono i pasti in comune (*esúsia*): i Pitagorici denno aver pure ricevute da Pitagora regole particolari sugli alimenti, ma le tradizioni non vanno d'accordo: finalmente avrebbero avuto usi particolari per la sepoltura degli iniziati (5). La comunanza di beni vuol considerarsi come un'esagerazione

(1) ARISTOTEL. *ap. Diag. Laert.* VIII. 45; ANIST. *ap. Giambli. F. di Pit.* 31.

(2) *Id. ap. Porfir.* V. di Pit. 9.

(3) VARRONE *ap. Agost. De ordine* II. 54; POSIDONIO *ap. Senec. Ep.* 90.

(4) GELIO, *N. Attice* I. 9; GIAMBlico, *V. di Pit.* 227.

(5) ERODOTO, II. 84. Il divieto di mangiar fave, dedotto da manoscritto d'Aristotele non autentico, è d'una sostituzione egiziana; ma Aristotele dice invece che Pitagora raccomandava le fave di preferenza. GELIO, IV. 44. Il divieto di nutrirsi di pesci era pure fra gli Egizj. Quanto alle carni la tradizione varia. Il meglio è seguir Aristotele, che dice s'astenevano da certe parti di vacca, e da certe sorta di pesci.

de' più recenti, attesochè molte tradizioni accennano a ben particolari di Pitagorici (1).

L'unione de' Pitagorici fu pure favorevolissima ad uno sviluppo scientifico speciale. Di tal sorta di scienza già toccammo, e diciamo che il sentimento religioso potea considerarsi come il filo che unisce tutti i dogmi di Pitagora, ma che i primarj oggetti dello studio scientifico erano la matematica e la musica. Ora, com'è naturale che ricerche filosofiche s'uniscano al sentimento religioso da che esso è suscettibile d'un movimento scientifico, noi dobbiamo presumere vi fosse già in Pitagora stesso un certo sviluppo filosofico. Confessiamo però l'incertezza nostra, giacchè Platone e Aristotele, che meglio parlarono delle dottrine dei loro predecessori, non dicono ch'ei trattasse quistioni filosofiche, e i ragguagli di scrittori posteriori meritano poco conto, giacchè attribuiscono tutti gl'insegnamenti dei Pitagorici a Pitagora stesso. Quel solo che possiam presumere si è che il primo germe della cognizione filosofica, più tardi fecondato tra i discepoli di Pitagora, già era concepito da lui medesimo.

Si pensò pure che la fraternità pitagorica fosse divisa a seconda della trasmissione della filosofia, per modo che certe dottrine non fosser insegnate che agli esoterici, e certe agli exoterici, e nulla alle persone straniere; perciò parlasi di indiscreti cacciati, di rivelatori fatti mal capitare. Riflettiamo però che le antiche testimonianze parlano bensì di misteri dei Pitagorici, ma non di misteri filosofici, e però solo i posteriori, amici degli arcani, parlano d'una filosofia pitagorica. Quel che riguardava l'intima dottrina religiosa, dovea ben esser tenuto segreto; ma non v'avea ragione di tener arcano ciò che poteva essere liberamente esposto e in modo intelligibile a tutti, come puramente scientifico. Ora è naturale che, via via che la filosofia si svolge tra i Pitagorici, più chiaramente brillasse la sua fisionomia scientifica. Nei primordj invece ella perdeasi nelle fonti sue, nelle tradizioni e massime religiose, ed in conseguenza era tenuta più secreta nell'interno della comunità. Ce lo confermano tradizioni, che ci rappresentano Pitagora e i suoi discepoli come avessero nulla scritto che potesse palesare al pubblico le loro dottrine, e ci attestano che lungo tempo scorse prima che le dottrine pitagoriche si diffondessero in Grecia (2).

Ciò conferma l'intento dell'istituto pitagorico. I Pitagorici, a quanto ci si dice, avean acquistato grand'entrata negli affari politici di Crotone, e stabilita una forma di governo quasi aristocratica. L'influenza loro dovette anche estendersi sovra le altre colonie greche d'Italia, a Sibari, a Metaponto, a Locri, a Taranto, ed essere stata particolarmente ostile alla tirannide. Ora a quel tempo un certo Teli si fe tiranno di Sibari, e gli aristocratici suoi nemici fuggirono a Crotone; avendo egli domandato l'estradizione, ei Crotoniati ricusatala ad istanza di Pitagora, sorse guerra fra le due città vicine; i Crotoniati, sotto il comando del pitagorico Milone, vinsero i Sibariti, potenti ma effeminati, e ne distrussero la città. Questo avvenimento fu però funesto ai Pitagorici, giacchè si elevò disputa, nello spartimento del bottino tolto ai Sibariti, fra i Pitagorici e la parte popolare, il cui capo Clione, che non era stato accettato nella comunanza pitagorica per la sua scostumatezza, in una sommossa assalì i Pitagorici raccolti in casa di Milone, ove la più parte perirono. Pitagora scampò, e ricoverossi in altre città d'Italia:

(1) Forse la tradizione derivò dal *contribuir essi ciascuno per pasti comuni*, e dal dogma che tutto sia comune fra amici.

(2) PLATARCHO, *De Alex. fort.* I. 4; PORFIRIO, *V. di Pil.* 37; DIOGENE LAERZ. I. 46, VIII. 43; GALENO, *De Hipp. et Plat. plac.* V. 6; GIANNILICO, *V. di Pil.* 499. — Tutti gli scritti attribuiti a Pitagora e agli antichi Pitagorici sono apocrifi; eccetto solo alcuni scritti mistagogici, che pajono essere stati in uso di buon'ora, a profitto delle superstizioni d'ogni specie. Alcuni scritti appartengono forse ai primi tempi della società pitagorica. Cf. DIOG. LAERZ. VIII. 7. cum not. *Strang.*

ma poichè in queste pure si estese la persecuzione contro i Pitagorici, egli trovò alline la morte a Metaponto. I Greci d'Italia lo venerarono, e a Cicerone era mostrato il luogo, ove credeasi fosse perito (1).

La persecuzione contro i Pitagorici destò gran movimento negli Stati d'Italia; le case di ritrovo dei Pitagorici furono arse; i cittadini migliori sbanditi, finchè le fazioni si riconciliassero per mediazione degli Achei, e che la forma del governo acheo, cioè la democratica, fosse introdotta (2). Questa persecuzione, e i loro dogmi politici possiam considerarli come causa dell'apparizione di molti di essi nella Grecia propria: altri però rimasero in Italia, e v'erber molta influenza politica.

Le tradizioni sulla propagazione della scuola pitagorica sono evidenti invenzioni. La lista dei Pitagorici darebbe a questa scuola un'estensione incredibile, giacchè molti furon chiamati pitagorici senza mai aver avuto a fare con questi filosofi. Che assai più tardi, ed anche anticamente siasi di troppo estesa la sfera d'attività dei Pitagorici, spiegasi per tre ragioni principali: prima lo sforzo fatto da Pitagora per accumular ogni genere di onori sul loro istituto; poi per la confusione che si fece tra i partecipi alle orgie pitagoriche con quei che s'applicavano alla filosofia di Pitagora; finalmente perchè diceasi nel senso stesso filosofo italiano e filosofo pitagorico. È da credere che, poco prima della nascita di Cristo, quando crescea lo zelo per la filosofia misteriosa e miracolosa, che chiamavasi anche pitagorica, si composero molte opere, le quali ci pervennero in tutto o in parte, e che mal a proposito portan il nome di antichi Pitagorici. La critica moderna provò che gli scritti attribuiti a Timoteo ed a Archita non sono autentici; che l'opera sulla natura, attribuita a Ocello di Lucania, non può derivare da un Pitagorico. Molti frammenti che pretendonsi di Archita, e tutti quelli attribuiti a Brontino, ad Eurifano, ad altri Pitagorici antichi, sono evidentemente supposti. Può inoltre dimostrarsi che Alcmeone, medico crotoniate contemporaneo di Pitagora, molte delle cui opinioni ci furono conservate, non deve esser posto fra i Pitagorici; e che Ippaso, Ecfante, Empedocle, Eudosso, non appartengono alla serie filosofica di questa scuola.

Solo verso i tempi di Socrate la tradizione relativa ai Pitagorici comincia a presentare qualche certezza storica. Attaccasi questa principalmente a quattro o cinque grandi uomini, Filolao, Liside, Clinia, Eurito, Archita. Filolao fu a Tebe maestro di Simmia e di Cebeto, prima che passassero a Socrate; Liside fu alcun tempo maestro di Epaminonda; Archita fu contemporaneo di Dionigi il giovane e di Platone; gli altri furon quasi contemporanei. Incliniamo pure a credere che Filolao, Clinia, Eurito e altri fosser discepoli d'Aresa, che aveva imparato filosofia pitagorica in Italia. Se ciò fosse, tal dottrina saria stata coltivata una generazione prima, senza negare che i primi rudimenti sien esistiti avanti nell'istituto pitagorico. Essa però non ci è nota se non quale ce la trasmisero Filolao, Eurito, Archita. Liside e Clinia non pare abbiano scritto pel pubblico, nè Eurito. Noi presenteremmo come dottrina pitagorica ciò che Platone e Aristotele dicono della dottrina di questi filosofi e d'altri di nomi men conosciuti.

In generale son rappresentati come persone onorevoli, che aspiravano a una condotta perfetta. La molta loro influenza sui costumi e la scienza del loro tempo è principalmente notevole in ciò che raccontasi di Archita: l'oscurità però della loro storia può argomentarsi dal non trovarsi nulla di seguito sul conto di questo uom di Stato famoso, e anche dotto insigne; colpa l'oblio in cui caddero le colonie italiche. Egli, il più celebre cittadino di Taranto, sua patria, sei o sette

(1) *De Anib.* V. 2.(2) *POLIBIO*, II. 38.

volte stratego, non vinto mai, ch'ebbe tutta la confidenza de' cittadini e la mercede, che avea tanto impero su se stesso e costumi purissimi, e che alla prudenza datagli dalla cognizione degli uomini univa il candore affettuosissimo di un fanciullo, e una tal semplicità di costumi, che in casa vivea da vero padre di famiglia (1); trovò ancora il tempo di fare scoperte scientifiche importantissime, e di compor molte scritture. Le scoperte sue riguardano specialmente le matematiche e le scienze affini; e non solo la meccanica teorica, ma ancora la pratica, mostrano esse ch'era ben innanzi. Creò per la musica una teoria stimata da tutti i musicanti posteriori; scrisse pure d'agricoltura. Molte cose si riferiscono altresì delle sue dottrine filosofiche; ma è da temere non sia che un errore dei posteriori, appoggiati a scritti supposti, non avendo quasi autenticità gli scritti ad esso attribuiti.

La patria dei Pitagorici e le città ove vissero, ci lasciarono notizie sulla propagazione della filosofia pitagorica negli ultimi tempi. Filolao era tarentino o erotoniate; insegnò a Tebe, ma dovette restarvi poco tempo, e un'altra tradizione li fa vivere ad Eraclea in Lucania. Clinia pure era tarentino, e visse ad Eraclea. Eurito, di Crotone o Taranto, visse a Metaponto. Archita a Taranto, ma prima nel Peloponneso. Gli ultimi Pitagorici di cui si parla, sono Senofilo di Calcide in Tracia, Fantone, Eccecrate, Diocle e Polimnaste, tutti di Filunte. Aristossene, discepolo d'Aristotele debbe averli conosciuti, ond'è probabile abitarli la Grecia propriamente detta.

Distinguiamoli dai sedicenti Pitagorici, che introdussero in Grecia usi superstiziosi e una pretesa scienza magica. Ci è assicurato quest'abuso delle orgie pitagoriche, e comunque non possiamo tutto credere abusivo, tali però dovean essere le più. Le testimonianze di ciò non sono più antiche di Cicerone: ma riflettendo che in generale allora la superstizione cominciava a circolare pubblicamente, che gli usi e le congreghe segrete dei Pitagorici favorivano la superstizione più grossolana, che di tal superstizione un germe dovea naturalmente trovarsi nelle pratiche religiose dei Pitagorici, e che presto appajono molte tracce della decadenza della scuola pitagorica, non esiteremo a supporre che già fra gli antichi Pitagorici vi fosser persone che cercavano trar profitto dalla superstizione del popolo mediante artifizi menzogneri. Nè è inverosimile che i pretesi scritti de' primi Pitagorici, come discorsi sacri, il racconto d'una discesa all'inferno, all'occasione della quale fin dai tempi d'Augusto cercavasi stabilire che non Pitagora n'era autore, ma Pitagorici antiebi, come Cercope e Brontino (2); non è inverosimile (dico) che tendessero a diffondere e fortificare la superstizione. Benchè le opinioni dei Pitagorici ci siano state trasmesse da antichi scrittori, conviene esaminare se tali Pitagorici fossero filosofi, o ciarlatani religiosi, come i predetti.

Credendo noi che i filosofici incrementi della scuola pitagorica cominciassero da Pitagora stesso, e che lo spirito filosofico vi si mantenesse fino ad Archita; dobbiam supporre v'abbia avuto una serie di filosofi perfezionamenti. Ma come i primi Pitagorici fino a Filolao probabilmente non scrissero, conosciam meno i principj di questa filosofia che i suoi ultimi risultati. Or è a sapere se, nella scuola pitagorica come nella jonica, non si svolsero modi di vedere affatto differenti quanto al principio, e se in conseguenza col nome di filosofia pitagorica intendiamo una dottrina una e sistematica, benchè non possa forse ricondursi ad una medesima idea dogmatica. Per saperlo convien prima riconoscere che per verità nella filosofia di Pitagora ponno distinguersi direzioni differenti fra loro,

(1) VITRUVIO, IX. 3.

(2) DIOG. LAERTZ, VIII. 3. 38.

senza che sieno talmente opposte, da non poter rimebarie ad un punto comune di vista fondamentale. Allora i Pitagorici non ponno esser paragonati agli Ionici, ma agli Eleuti. La stretta fratellanza in cui viveano, favoriva l'identità delle opinioni principali; nè è inverosimile che alcuni sieno stati respinti dalla comunanza in grazia della loro dottrina dissidente; se non altro è vero che i Pitagorici miravano alla purezza della dottrina. Nè a ragione s'adoperò l'autorità di Aristotele per provare che molti principj generali differenti aveano regnato fra i Pitagorici. Ben disse Aristotele che i Pitagorici avean avuto la tale o tal altra opinione, ma così s'esprime solo a proposito di cose indifferenti; o se trattasi di importanti, ben si vede ch'è non parla che de' Pitagorici filosofi riconosciuti, e ch'è distingueva da quelli di solo nome. Quando poi attribuisce una dottrina importantissima a qualche Pitagorico soltanto, noi n'avremmo un titolo per distinguere diverse sorta di Pitagorici, se tal dottrina indicata come non comune ad essi, fosse altro che un'estensione maggiore di quella che tutti gli altri professavano intorno al principj contrarj ch'è regolano il mondo. Ma poichè tal dottrina, in fondo, non differisce che in apparenza dalla universale, ammetteremo che una forma determinata non ricevette che in tempi posteriori. Aristotele però, la guida più sicura nella ricerca sulla dottrina pitagorica, considera questa come una, e la oppone nettamente sia alla ionica e all'eleutica, sia alla platonica; e, com'è naturale, vi riscontra differenti gradi di perfezionamento, e differenti modi d'osservarla.

§. 2.

DOTTRINE DE' PITAGORICI.

Noi dunque non ci atterremo che ad Aristotele e agli antichi scritti e frammenti, non badando che circospettamente alle tradizioni successive, dove regna una strana confusione d'antico e di nuovo, di falso e vero. Certo è difficile questo sceverare le tradizioni nuove dalle vecchie, ma la difficoltà cresce perchè i Pitagorici si servivano di segni simbolici, suscettibili di differenti interpretazioni, attesochè il simbolo mai non corrisponde a capello alle cose significate; e in differenti sensi adopravano il segno stesso, la stessa formola.

Nè altro che in senso simbolico può esser presa la formola, con cui esprimevano la proposizione generale della loro dottrina: *Il numero è l'essenza (οὐσία) o il principio (ἀρχή) di tutto*. Che cosa intendevano per numero, concepito come principio supremo delle cose? Certo prendean le mosse dalla matematica; in conseguenza dalla forma, e non dalla materia del mondo sensibile. Perciò Aristotele derivava la dottrina de' Pitagorici dalla loro predilezione per le matematiche. Cominciavano essi e vi s'addentravano, giacchè consideravano pure i numeri come principj dell'essenza matematica. Possiam dunque riguardare la scienza de' numeri ne' Pitagorici come un mezzo prediletto di rappresentare le idee, però di molti paragoni lontani e prove difettose valendosi per confermare la propria opinione. Anche altre dottrine pretendean ricondur ogni cosa a numero e misura, o supponevano un mistero profondo ne' numeri e nelle figure; ma tutti furon obbligati a ricorrere, per rinfianco della loro dottrina, a ogni guisa d'analogie fantastiche e vane. Non è dunque meraviglia se Aristotele già riflette che i Pitagorici per rinfianco alle loro speculazioni, aveano stabilito molte somiglianze fra i numeri e le cose, e quando i due termini non coincidessero, ag-

giungean qualcosa alla realtà (1). Questa specie di dimostrazione posa essenzialmente sul cercare i Pitagorici di render verisimile la loro dottrina che i numeri son tutto, facendo osservare con supposizioni arbitrarie come molti fenomeni si dirigono per rapporti numerici. Pure ciò che v'ha di filosofico nella loro dottrina non esce dall'osservazione del ripetersi di certi rapporti numerici in natura.

In altre molte formole e simili la dottrina pitagorica si esprime co' numeri. In quelle ora è detto che principio delle cose sono i numeri, ora ch'è il numero stesso, ovvero gli elementi del numero. Queste proposizioni non ponno significare lo stesso, ma il senso di ciascuna dev'essere spiegato più precisamente.

Cominceremo dalla proposizione che il numero è il principio delle cose. Nei frammenti di Filolao spesso si parla dell'essenza del numero; ed è naturale il pensare che non si tratta del numero proprio, concepito come l'uno. Ma il numero, secondo i Pitagorici, è di due sorta, pari o casso; onde è l'unità di questi due opposti, è il pari e il dispari. Ma se l'uno è il pari e il dispari, l'unità è semplicemente l'essenza del numero, o il numero preso assolutamente. Come tale, l'unità è pure il principio di tutti i numeri, e perciò è chiamata l'uno-primo, null'altro potendosi dire sulla sua origine (2). In tal senso la teoria de' Pitagorici non significa se non che tutto deriva dall'uno primo, dall'essere uno, ch'essi chiamavano anche Dio; giacchè, al dire di Filolao, Dio abbraccia tutto, a tutto provvede, e non è che uno (3).

Lo stesso pensiero fondamentale è espresso con altre formole. Filolao diceva che il numero è il legame supremo dell'eterna durata delle cose cosmiche, e che questo legame è ricercatore di se stesso. Un'altra specie di dottrina, che pone l'essenza del numero nella decade, sforzasi di stabilire questo dogma. Essendo l'unità riguardata come principio della molteplicità, ogni numero è pei Pitagorici fondato sulla decade, secondo il sistema decimale, onde la decade e la monade erano riguardate da essi come simbolo del principio universale; e che la decade comprende ogni numero, ogni natura, il pari e il dispari, il moto e il riposo, il bene e il male (4); e l'opera e l'essenza del numero debbono esser valutati dalla virtù propria alla decade, la quale è grande, e tutto fa, ed è principio e guida della vita divina e celeste, come della umana. I Pitagorici non erano men fecondi sull'essenza del numero nel simbolo della tetrade, sorgente e radice della natura eternamente attiva. Per gran tetrade poteano essi intendere la forma de' quattro primi numeri, cioè dieci, e la somma dei quattro primi numeri pari e dei quattro primi dispari, cioè trentasei; l'essenziale non essendo nel simbolo, ma nel significato. Anche la triade chiamavano numero di tutto, perchè ha un principio, un mezzo, un fine. Il fatto sta che tutti questi simboli esprimono una cosa stessa, cioè che un'unità, la quale contiene anche la molteplicità, è principio d'ogni cosa; unità rappresentata dall'uno primo, dalla decade, dalla tetrade o dalla triade.

Or nella natura o essenza del numero, o nell'uno primo, sono contenuti tutti gli altri numeri, come gli elementi del mondo intero e di tutta la natura. Elementi dei numeri sono il pari e il dispari; laonde l'uno primo è anche il pari-dispari: il che i Pitagorici voleano dimostrare col loro metodo simbolico talvolta vizioso, dicendo che l'uno aggiunto al pari produce il dispari, aggiunto al dispari produce il pari. Alcuni Pitagorici aveano disposta una ta-

(1) *Metaf.* I. 3.

(2) *ARIST. Metaf.* XIII. 6.

(3) *Te mundi opif.*: Έστι γὰρ πρῶτον ὁ ἡγεμὼν καὶ ἀρχὴν ἀπάντων θεός, εἰς ἃς ἅσι πάντα

(4) *THEON. SIMPL. Plat. math.* I. 19.

vola di concetti antitetici, che rappresentavano i primi elementi della natura o dell'universo; la quale è da Aristotele così esposta:

Il limite e il non-limitato
 Il dispari e il pari
 L'uno e il multiplo
 Il dritto e il sinistro
 Il maschio e la femmina
 Il riposantesi e il moventesi
 La linea retta e la curva
 La luce e le tenebre
 Il bene e il male
 Il quadrato e il quadrilungo (1).

Non credasi però che i Pitagorici abbiano classificato in questa serie di idee opposte tutti gli elementi, di cui faceano composta la natura; giacchè è evidente che essa fu chiusa per un diverso principio, cioè per l'opinione che il dieci è il numero perfetto; ommettendo molte cose, di grand'importanza anche secondo loro, per la contemplazione de' contrarj nel mondo. Fa pur meraviglia che fra i contrarj categorici del mondo si trovi ciò che i Pitagorici riguardavano come principio di tutti i contrarj, vale a dire l'uno, a cui si oppone il multiplo, come in esso non contenuto. Il che ci porta a osservare come i Pitagorici non prendevano sempre la concezione dell'uno e del principio nel senso eguale, ma talvolta intendeano per primo ed ultimo principio quel che è superiore ad ogni opposizione e tutte le racchiude, tal altra volevano così indicare un de' principj subordinati, derivati e in opposizione ad altre cose (2). Non possiam dunque dubitare che i numeri opposti non debbano avere un senso differente; atteso che, se il primo principio ha il corrispondente fra i principj opposti e derivati delle cose, dovea naturalmente essere considerato come alcun che di più perfetto e divino. La serie de' contrarj ci mostra dunque che pei Pitagorici il contrario espresso pel primo indica sempre alcun che di più bello e migliore; laonde la prima serie era chiamata del bene, l'altra del male. E certamente il pensiero oscuro di tal disposizione è che la seconda serie indica alcun che di negativo; lo perchè Aristotele chiama privativi i principj espressi in quelle. Così la tavola de' contrarj significherebbe che il mondo tutto risulta del perfetto e dell'imperfetto.

Nè i Pitagorici voleano dire con essa che il mondo sia composto di venti elementi; giacchè i composti compresi nella tavola non sono che il segno diversificato d'un solo e medesimo contrario. Gli antichi lo dicono espresso (3), e noi lo ravvisiamo dall'essere da una parte il limite, il non-limitato e l'uno, e dall'altra il numero pari e il dispari, presi costantemente gli uni per gli altri, e così in tutti i contrarj che ci sono meglio conosciuti. Onde per essi l'uno è anche il limite e il numero dispari, il riposo, la luce, il bene; e l'opposto dell'unità ha per contrarj gli opposti loro. Compire l'equazione di tante idee differenti non era possibile senza commettere qualche confusione; ma considerando la serie de' contrarj, dobbiam ricordarci che il carattere simbolico generale dell'espressione pitagorica non vi si smenti.

Ciò che i Pitagorici chiamavano l'uno, e che per essi era il principio d'ogni numero e di tutte le cose, il pari-dispari, e ch'essi collocavano fra i principj derivati o elementi delle cose, sembra avesse un senso più profondo. E voleano

(1) *Metaf.* I. 5.

(2) *Supra*, *Physic.* sp. Eudor.

(3) *Eudor.* I.

far intendere che il principio di tutte le cose penetra anche nell'opposizione de' fenomeni, e non può assolutamente separarsi da ciò che serve a formar il mondo nella sua diversità, in maniera però che tal principio rimane la fonte della perfezione e della vera essenza delle cose. Ciò risulta già da quel che Aristotele disse che il numero o l'uno è il principio, anzi l'essenza delle cose; confermato ancora dall'aver Filolao detto che, « l'essenza delle cose la quale è eterna, e la natura in sè, non ponno esser conosciute che dalla divinità, non dagli uomini; e se conosciamo l'ombra solo, neppure tal conoscenza imperfetta sarebbe possibile se non vi fosse essenza nelle cose e limitate e no che costituiscono il mondo » (1).

Filolao dice pure qualcosa di simile del numero dieci e della natura del mondo, affermando che nulla potrebbe esser conosciuto senza di esso, ma che esso mette tutto in rapporto coll'anima, le rende conoscibile tutto quel che si può, e stabilisce così una sorta di parentela fra i due termini generatori della conoscenza, di maniera che al può facilmente riconoscere la natura e la virtù del numero, non solo uelle cose che emanano dai dèmoni e dagli Dei, ma anche in tutte le opere d'uomini, ne' discorsi loro, nelle arti, nella musica. Onde appare che il divino, o il primo principio delle cose, era pe' Pitagorici qualcosa di diffuso in tutto l'universo: ma ad un tempo lo giudicavano inintelligibile in sè, perchè non fa che rivelarsi ne' fenomeni cosmici, mettendo in armonia tutte le cose, appropriando le une alle altre, e così rendendole conoscibili. Il numero sembra anche la fonte d'ogni esistenza e d'ogni verità nelle cose, perocchè al dire di Filolao, l'errore non partecipa in nulla al numero, cui è ostile e odioso, mentre la verità n'è la naturale allenta.

Cicerone non fa che tradurre in linguaggio più moderno questi concetti col dire che Dio è pel Pitagorici lo spirito diffuso in tutta la natura delle cose, e da cui le anime nostre traggon l'origine (2).

Se però i Pitagorici ammettevano anche un principio dell'imperfetto nel non-limitato, cui Filolao chiama pure la natura irrazionale e senza giudizio; e nella quale esso pone la menzogna e l'invidia; e se ricordiamo ch'essi riconducevano il principio opposto ad un primo ente rappresentato simbolicamente dall'uno, considerato qual principio di tutti i numeri, e che è il pari-dispari; dovremo con essi riguardare il primo principio, non solo come sorgente del perfetto, ma anche dell'imperfetto. E poichè essi ammettevano pure, che i principi derivati o secondarj delle cose son già contenuti nel primo principio, doveano ammettere nel tempo stesso che l'uno nel primo principio è non solo il perfetto, ma anche l'imperfetto. Da ciò Aristotele concludeva ch'essi ammettevano che il più bello e il migliore non è il principio (3); e Teofrasto il conferma. Il bene non è dunque primitivamente, ma dee nascere dal germe. Or come ciò si potrebbe se non pur intervenisse l'unità medesima nella formazione del mondo, e l'essenza del numero non fosse il principio dei numeri?

Queste spiegazioni sul primo principio non fanno vedere chiaramente perchè i Pitagorici chiamassero il primo principio numero uno-primo o pari-dispari, giacchè avrebber anche potuto chiamarlo maschio-femmina, o bene-male, o l'essere assoluto, o comunque sia; la scelta della forma dipendendo solo dal modo, con cui concepivasi l'essenza delle cose uscite da questo principio. Le ricerche nostre sull'ente-principio de' Pitagorici non dirigeremmo a risolvere la difficoltà che noi

(1) Stomzo, *Ecl.* I.

(2) *De nat. Deorum*, I. 11.

(3) *Metaf.* XII. 7.

presentiamo, solo perchè l'idea che più tardi ce ne faremo sì presenti al nostro spirito nell'aspetto suo naturale, e senza giudizj anticipati.

La dottrina de' Pitagorici sulle cose particolari s'annunzia in modo generalissimo così: « che i numeri sono il principio o l'essenza delle cose ». Che intendevano dire con ciò? Per rispondere convien esaminare più da vicino i principj derivati o secondarj delle cose. Fra questi distinguonsi il limite e il non-limitato, il numero dispari e il pari, l'uno e il multiplo, perchè occupano il primo posto nella tavola de' concetti antitetici. Inoltre i due ultimi si connettono immediatamente alla concezione del numero, ma non così il primo: eppur Filolao comincia l'esposizione della sua dottrina dal cercar di mostrare che tutto deve comporsi di limitante e di non-limitato (1). I Pitagorici consideravano che non può essere conosciuto se non ciò che sia limitato, che abbia principio, mezzo e fine. Il principio e il fine sono naturalmente il limite; il mezzo invece è il non-limitato, carattere ch'essi pajono anche aver dedotto da ciò, che il mezzo compreso fra limiti può esser diviso all'infinito. Quanta importanza però nella loro dottrina avessero le idee di limitante e limitato lo mostrano la tavola delle categorie e l'opera di Filolao.

Per ben comprenderne il senso, duopo è cercar di determinare precisamente le idee che i Pitagorici si formavano del limite e del non-limitato. Considerando il limite delle cose come loro principio e fine, naturalmente è posto multiplo; onde Filolao parla di cose che si limitano. Ma le cose che si limitano, in ultima analisi sono i punti dello spazio, che i Pitagorici chiamano unità. Aristotele dice bensì, che « alcuni (e pare accenni i Pitagorici) mostrano credere che i limiti de' corpi, come la superficie, la linea, il punto, l'unità, sieno sostanze, ancor più che il corpo e il solido (2). Altri lo spiegano più animato, dicendo che i Pitagorici riguardavano i numeri come principj delle cose, perchè il primo e il non composto pajon ad essi un principio: ma il primo fra i corpi era la superficie, il primo fra le superficie le linee, il primo fra le linee i punti, cui chiamavano unità, assolutamente semplici. Ora, come le unità erano numeri, i numeri dovean dunque essere i principj delle cose.

Questa teoria de' numeri pretende dunque spiegare i corpi per via di principj non corporei, giacchè i punti dello spazio non sono corporei: e quanto a tal soggetto si disse, ne conferma nell'idea che ci femmo della parola limite, cioè che i Pitagorici spiegavansi l'esistenza corporea per via di punti che formavano l'ultima limitazione de' corpi. Ciò che limita è per essi null'altro che una moltitudine di punti, disposti fra loro in un dato modo nello spazio; e tutte le cose consistono ne' numeri contenuti in tali punti: il che vuol dire che tutte le cose sono composte di punti o unità di spazj, che formano insieme un numero.

Determinata così l'idea del limite, non è difficile coglier l'idea opposta del non-limitato. Se il limitante indica le estremità, i limiti più eccentrici, il non-limitato deve indicare lo spazio intermedio. L'idea dell'intervallo ebbe sempre grand'importanza nella dottrina de' Pitagorici, non solo per la teorica della musica, ma anche per la costruzione geometrica de' rapporti dello spazio (3). Secondo tale teorica, ammettevano intervalli di rapporti differenti, e ne deducevano differenti specie di suoni; dottrina antica quanto la teorica della musica. Ai Pitagorici facea dunque bisogno di tale idea d'intervallo per concepire lo spazio riempito di unità; giacchè le unità loro sono in se stesse veri punti geometrici, e per conseguenza incorporei; e qualora se ne ravvicinassero due o più, non ne risul-

(1) *Socr. Eccl. I.*

(2) *Metaf. VII. 2.*

(3) *Nicom. Arithm. II.*

terebbe un corpo, nè tampoco una linea, perchè il non esteso non può generare l'esteso. Il secondo principio de' Pitagorici dee dunque necessariamente intervenire per lo mezzo, onde produrre l'estensione giusta tre dimensioni, ossia i corpi; giacchè se le unità, i punti formano il cominciamento e il fine, o i limiti; il non-limitato forma il mezzo; e solo per l'intervenzione del non-limitato nel mezzo, appare l'estensione; e l'estensione geometrica secondo le tre dimensioni si forma con un triplo intervallo fra quattro punti; di modochè, secondo Filolao, il cubo consiste in tre intervalli eguali (1).

Quando dunque i matematici seguenti spiegavano l'estensione solida per via di punti o d'unità e per via d'intervalli, rinnovavano esattamente l'antico modo de' Pitagorici. In conseguenza, il principio dell'estensione corporea secondo le tre dimensioni era la superficie, attesochè il corpo si compone di superficie disposte in differenti intervalli; ma la superficie stessa non è il corpo, avendo solo due dimensioni. Oltre di che, il principio della superficie, estesa per due dimensioni, è la linea, la quale non è la superficie, avendo una sola dimensione; e principio della linea è il punto, componendosi essa di punti disposti secondo un intervallo determinato; ma essi non sono la linea, non avendo nè intervallo nè dimensione, ed essendo perciò vera unità (2). A dritto potea dunque dire Aristotele, che la grandezza in estensione non è formata se non dal limite o dalle unità, e dal non-limitato o intervalli (3). Questa dottrina racchiude una vera costruzione matematica della quantità estesa; costruzione in cui nulla è supposto, se non che v'ha unità separate fra loro, che possono riferirsi le une alle altre, e che tre soli rapporti possibili si danno secondo le tre dimensioni de' corpi. I Pitagorici però fondarono pure la necessità di riferire le unità le une alle altre, sopra l'esser tutte abbracciate dall'unità primitiva per formare il mondo.

Ma da qual cosa è costituito lo spazio intermedio fra i punti limitanti? Si presunse che i Pitagorici lo concepissero come un soffio, un etere: ma atteso che da essi l'aria era riguardata come un corpo determinato e con determinata figura, l'opinione non regge. Ben più dobbiam concepire, per opposizione alle estremità limitanti, il non-limitato come semplice intervallo. E poichè i Pitagorici voleano esprimere il negativo nel mondo mediante il secondo numero della loro opposizione, pare vedessero nel non-limitato qualcosa di negativo, un vuoto. Certo i Pitagorici ammetteano tal vuoto, e lo consideravano come uno de' principj di tutto; ond'è verisimile che quei che ammisero il vuoto in stretto senso, lo concepissero come qualcosa di primitivo, nessuna cosa dello spazio potendo divenire della natura del vuoto. Del resto Aristotele dice espresso che il vuoto, secondo i Pitagorici, distingue essenzialmente i numeri e ne determina la natura, come anche i luoghi delle cose (4); e però la distinzione de' numeri fra loro avviene primitivamente pel vuoto, ossia le unità han luogo primitivamente pel vuoto. Ma se il vuoto è il principio dei numeri, e i numeri principio di tutte le cose, è chiaro che i Pitagorici consideravano il vuoto come principio delle cose tutte. La questione dunque riducesi a sapere qual dei due principj opposti, il limitante o il non-limitato, debba essere il vuoto. Aristotele qui pure ci soddisfa, dicendo che il non-limitato, che è anche il pari, è attirato, compreso e limitato dal limitante; ma altrove dice che il vuoto penetra nel cielo, e che il cielo è uno, e che il vuoto che determina il luogo di tutte le cose, passa dal non-limitato nel cielo (5). In

(1) *Theol. arithm.* p. 58.

(2) *Boetiu. Arithm.* II. 4.

(3) *Metaf.* I. 7.

(4) *Ap. Stob. Ecl.* I.

(5) *Metaf.* XIV. 3; *Physic.* III. 1, IV. 6; e *ap. Stob. Ecl.* I.

questi ultimi passi il cielo uno e il vuoto fanno la stessa parte, come ne' precedenti l'uno limitante e il non-limitato; in modo da non lasciarci esitare a considerare il vuoto, secondo le idee pitagoriche, come il principio della formazione del mondo, cui d'altra parte essi indicano come il non-limitato.

Qui nasce una nuova quistione, del come i Pitagorici si servirono delle loro concezioni opposte per ispiegare la nascita del mondo. Il loro modo di spiegazione è conforme all'idea, che noi dicemmo essi faceansi dell'esistenza delle cose. Mostriamo che applicavano la loro teorica dei numeri all'esistenza degli esseri; che diceano tutte le cose comporsi d'unità coordinate fra sè a differenti intervalli: formavano dunque un numero di unità, e in ciò facevano consistere l'essenza sua e delle cose. Ma i Pitagorici partivano da un'unità primitiva; e se per conseguenza essi volevano mettere questo aspetto della natura delle cose all'unissono con quello del loro primo principio, doveano allora far vedere come una molteplicità di unità potesse risultare dall'unità primitiva.

I Pitagorici rappresentavano la nascita del mondo come l'unione che sopravveniva tra i principj primitivi opposti del non-limitato e del limitante, del pari e del dispari: pure concepivano anche quest'unione come una unione primitiva, chiamando pari-impai il principio supremo. La descrizione che faceano della nascita del mondo, non può dunque tenersi che come una spiegazione genetica. Così di fatto la intendevano gli antichi, quando riferiscono che i Pitagorici insegnavano non aver il mondo avuto principio quanto al tempo, ma solo quanto al modo di concepirlo; non cronologicamente, ma logicamente (1). I Pitagorici concepivano dunque l'uno primo o l'impai, di cui non cercavano l'origine; come circondato dall'infinito o dal vuoto; l'infinito è per essi il luogo dell'uno (2). Ma ammettevano altresì una pendenza alla separazione fra i contrari, per unirsi da omogeneo ad omogeneo; per conseguenza un limitante attira a sè e in sè ciò che nell'infinito gli è più vicino e lo limita: locchè dai Pitagorici era detto respirar l'infinito, o respirazione infinita, per la quale il vuoto penetra nel mondo, e separa le cose le une dalle altre (3). Giusta questo modo di respirazione, l'uno de' Pitagorici è primitivamente concepito come assolutamente composto non-separato, come una grandezza solida e indivisa, ma al tempo stesso suscettibile di decomporre in un'infinità di cose, mediante lo spazio vuoto che viene a separarle. È altrettanto del non-limitato; indiviso in se medesimo, non diventa diviso su molte parti se non in quanto penetra nel limitante (4).

I Pitagorici dunque concepivano la nascita del mondo come un concorso di due principj opposti: ma convien osservare che la parte sostenuta nella formazione del mondo dal principio non-limitato, è solo negativa; giacchè esso è passivo, essendo respirato; e nel mondo medesimo non forma altro che l'interstizio fra le unità, che sono le parti costitutive prime dell'unità primitiva ed eterna. La vera essenza, il perfetto delle cose non è fondata da essi che sul limite. Questo limite da una parte è concepito come unità, dall'altra come il vero principio della molteplicità; rappresenta l'unità del mondo, determinata in se stessa, cioè il tutto complesso; al qual titolo, l'uno è pur considerato da Filolao come principio di tutte le cose, come Dio che governa e regge tutto; essere determinato, eterno, permanente, immobile, simile a se stesso, e differente da tutte l'altre cose (5). Lo svolgersi del mondo compare ad essi come una progressione di vita, subordinata ai principj primitivi

(1) STOS. Ecl. 1.

(2) *Kai tò xarrón tou arxarou xóran einai.* ARIST. *Metaf.* XIV. 4.

(3) ARIST. *Phys.* IV. 6.

(4) Lo stesso, *ibid.* III. 5.

(5) *De mundi opif.* p. 24.

contenuti in questo mondo: la respirazione o vita del mondo dipende dunque anche dall'entrar del vuoto infinito in Urano o nel mondo; e il tempo, da Archita chiamato l'intervallo di tutta la natura, penetra ogni cosa naturalmente col soffio nel mondo; non sussistendo il tempo che per la distruzione d'una sequela di istanti differenti, che però son di nuovo ridotti all'unità dai momenti limitanti.

La dottrina dei Pitagorici sui due principj primitivi opposti ci par dunque d'accordo colla loro dottrina che tutta emana dall'uno, come tutto è retto da un Dio supremo. Giacchè i principj primitivi sono compresi e riuniti nell'unità primitiva di Dio, nel pari-impari, nel numero primitivo, fin dal cominciamento essendo la forza espansiva e fecondante di tutto il cielo o del mondo. Per conseguenza tutto il cielo è anche numero, e il numero è essenza di tutte le cose; ma la triade abbraccia il numero di tutte, perchè contiene principio, mezzo e fine. Ma il mondo non è numero se non a condizione che le unità, comprese in esso per formarne l'unità, siano separate l'una dall'altra mediante l'interstizio vuoto; giacchè i numeri non esistono che pel vuoto, e così il mondo visibile compare, giacchè abbraccia il numero di tutte le cose, come enti in generale; ma anche come un ente imperfetto, imperfezione espressa dal vuoto, dal non-limitato, dal secondo principio. I Pitagorici poterono fin a un certo punto dissimularsi che; introducendo i loro contrari nell'esistenza, in ciò che tutto abbraccia e di tutto è principio, Dio, la forza generale del mondo, essi lo faceano partecipare dell'imperfezione delle cose; ma non poterono accecarsi al punto, da non accorgersi che nel male, che regna almeno in una parte del mondo, Dio non può render tutto perfetto. Dio però dovea tendere a ciò con tutte le sue forze; e però riconoscevano che il bellissimo e buonissimo non esistono ab initio, ma sopravven-gono solo per lo sviluppo dell'essenza divina nel mondo.

Troviamo dunque che l'essenziale della teoria pitagorica sui numeri è fondato sull'essere ogni cosa derivata da rapporti matematici, e i rapporti di spazio o tempo spiegarsi reciprocamente con rapporti numerici. Tutto deriva dall'uno primo o dal numero principio; e poichè questo, respirando il vuoto, si divide in moltissime unità, tutto deriva pure dalla molteplicità de' numeri. Or qui si suppone che, mediante la composizione delle unità, nascono differenti rapporti, secondo la differenza degli intervalli; giacchè a questo sembrano i Pitagorici aver ridotto tutta la differenza, conforme alla loro teorica musicale; nè altrimenti avrebbero potuto trovar differenza nelle unità o punti. Non potendo però la dottrina pitagorica restare semplicemente speculativa, bisognò indicar la differenza de' rapporti nel mondo. Or chi rifletta alla difficoltà d'indicare tal differenza, non farà meraviglia che i Pitagorici ricorressero a ipotesi arbitrarie. Queste potean anche venir da un pensiero generale, puro, desunto dal desiderio che tutti i rapporti del mondo fossero armonici, o simmetricamente disposti. Il concetto dell'armonia, che secondo essi pare abbracciasse tutti i rapporti coordinati secondo una legge fissa, attienesi doppiamente alla loro dottrina; perocchè essi osservavano che l'unità del mondo essendo composta di elementi contrarij, dev'esservi un legame tra essi, e questo è l'armonia. Onde Filolao diceva che « i principj delle cose non essendo nè simili nè omogenei, era impossibile fossero ordinati, se l'armonia non li penetrasse in qualsivoglia modo; che per verità le cose simili e della stessa natura non aveano mestieri dell'armonia; ma che per le dissimili, le eterogenee e non sottoposte alla legge stessa doveano necessariamente esser legate fra loro dall'armonia, onde poter formare un mondo ben ordinato » (1). Ma il

(1) Stob. Ecl. I.

legame de' contrarj già trovasi nel primo principio de' Pitagorici, nell'uno primitivo: quest'uno primitivo è per conseguenza per essi il principio de' legami armonici nel mondo o il principio-armonia. Perciò i Pitagorici dicevano pure, nel senso stesso, che il numero o l'armonia è il principio di tutte le cose, e che l'universo è armonia e numero, in generale armonia e numero prendendo nel medesimo senso; allora l'armonia è per essi il principio dell'unità di tutte le cose, e l'universo un'armonia d'unità o di numeri composti secondo rapporti determinati.

A un altro punto può connettersi la loro dottrina dell'armonia, in questo pensiero, che tutta penetra la dottrina pitagorica, cioè che l'ordine tien tutte le parti dell'universo in relazione, e determina l'essenza delle cose; donde segue che tutta la vita del mondo non è considerata semplicemente come un nesso fra gli opposti, ma come un nesso d'ordine e di giusta misura. Questo è espresso non tanto dalla concezione dell'uno primo, quanto dalla concezione dell'armonia. Si riconosce un tal pensiero principalmente quando conduce a supposizioni arbitrarie, come a quella di dieci pianeti, posti fra loro in distanza armonica (1), ed altre osservazioni dirette a mostrare i fenomeni coordinati nella natura e nella vita razionale secondo ragioni numeriche fisse, e comprese in generale da Aristotele in questa proposizione, che « i Pitagorici aveano creduto scorgere ne' numeri una quantità di rassomiglianze colle cose esistenti e colle contingibili ». La loro tavola degli elementi antitetici è regolata sul 10, numero perfetto; osservavano il ritorno di certi numeri in fenomeni particolari della natura, come sette corde e sette armonie, sette plejadi, sette vocali, il cambiar denti che certi animali fanno in capo a sette anni. Per ciò stesso determinavano le idee secondo certi numeri, per es. le idee di giustizia, d'anima, d'opportunità; e trovavano in generale l'essenza delle cose fondata su rapporti, numerici, tanto che Eurito assegnò un numero determinato all'essenza dell'uomo, uno all'essenza del cavallo, e così via (2). Molto d'arbitrario v'era per certo, ma anche questo aspetto fondamentale vero, che nel mondo tutto dee passare secondo relazioni ordinate.

Qualora poi volessero ridurre a teorica quest'idea, bisognavano d'una misura per valutare le ragioni armoniche. Trattati dal loro amore per la teorica musicale, credeano aver trovato quest'unità di misura specialmente ne' rapporti dell'ottava. Non per questo voleano rimuovere gli altri rapporti matematici e geometrici, giacchè, per certo la specie di culto che professavano pel numero 10, e l'importanza che attribuivano ai quattro primi numeri e ai cinque corpi regolari, era d'origine matematica non musicale. Ma andavano così ad arbitrio da non poter trarre da principj assolutamente invariabili verun sistema conforme alla natura delle cose.

Quanto all'applicazione di questi aspetti generali, abbiamo solo notizie insufficienti e sconnesse, sovente ancora oscurate da finzioni o da giuochi di numeri de' nuovi Pitagorici, da riuscir difficile il distinguerne il vero pitagorismo antico. Solo vediamo che i Pitagorici abbandonavansi senza ritegno all'opinione che la essenza delle cose è fondata su ragioni armoniche; ardimento che mostra quanto la loro dottrina fosse robusta e vivace.

In che modo i Pitagorici concepivano le proprietà dei corpi, fondate su rapporti matematici? Colori e suoni ci è detto che li derivavano dalla superficie dei corpi (3); altrettanto delle altre qualità sensibili. Faceano poi vedere come la

(1) ARIST. *Metaf.* I, 5.

(2) TEOPH. *Metaf.* 5; ARIST. *Metaf.* XIII, 8, XIV, 6.

(3) ARIST. *De sens.* 3; PLET. *De plac. phil.* IV, 20; ERATOSTH. ap. POFFIR. in *Harm. Ptol.* c. 3.

monade è il punto, la diade la linea, la triade la superficie, la tetrade il corpo geometrico; di più, che la pentade è il corpo fisico colle sue proprietà sensibili: il che accordasi colla dottrina degli elementi, ch'essi pare abbiano elevati a cinque, attesa la loro derivazione dai cinque corpi regolari. A questi corpi riducevano essi la figura degli elementi, poichè il cubo è la terra, la piramide il fuoco, l'ottaedro l'aria, l'icosaedro l'acqua, e il dodecaedro il quinto elemento, che più tardi prese il nome di etere. Anche fra i cinque elementi e i cinque sensi trovarono un'analogia, che non mancarono d'usare.

Al fuoco davano il primo posto fra gli elementi, considerandolo in certo modo come il principio della vita nel mondo (1); perciò davangli il posto più onorevole, cioè il limite interno ed esterno, e in conseguenza il centro e la superficie del globo. Insegnavano dunque che al centro del mondo sta il fuoco, guardia di Giove; cubico, perchè il cubo sembra il corpo più perfetto, in grazia de' suoi tre intervalli eguali; ch'è l'altare dell'universo; che fu la prima cosa formata, innanzi che l'ordine avesse potuto penetrare nel mondo. Da questo fuoco centrale esce quel che penetra il mondo, e che ne abbraccia tutta la superficie più eccentrica (2). Questa prerogativa accordasi perfettamente colla disposizione che davano alla luce nella loro tavola de' contrarj, dove figurava tra i principj della perfezione, mentre le tenebre fra quei dell'imperfezione.

Attorno al fuoco immobile che circonda il mondo, circolano i dieci pianeti, cioè il cielo delle fisse, i cinque pianeti, il sole, la luna, la terra, l'antipode; tutti appartenendo all'imperfezione, perchè mossi. I loro intervalli sono determinati dalla legge musicale, d'onde la famosa loro dottrina dell'armonia delle sfere. Perocchè concepivano essi la celerità de' pianeti in una ragion proporzionale alle rispettive distanze; e poichè ogni corpo regolare, regolarmente moventesi, manda un suono, dall'accordo di questi movimenti celesti risultava un'armonia, che noi non udiamo perchè vi siam abituati dalla nascita, e perchè nessun suono può da noi esser inteso se non per l'opposizione del silenzio (3).

Il movimento circolare essendo il più perfetto perchè torna sovra se stesso, i Pitagorici fecero circolare quel de' corpi celesti attorno al fuoco centrale. Per l'idea loro della perfezione della luce e imperfezione delle tenebre pare dividessero il mondo in dritto cioè levante, e sinistro cioè ponente (4), cioè lato della luce e delle tenebre. Nella tavola de' contrarj il dritto e il sinistro han posto allato al bene e al male. I Pitagorici sembra distinguessero all'egual modo i contrarj in basso e alto, avanti e dietro, chiamando il bene superiore o anteriore, e inferiore e posteriore il male.

In senso subordinato chiamavano pur mondo ciascun corpo celeste, e sembra li credesser tutti eguali alla terra. Per lo meno della luna ci dicono sia una specie di terra con abitanti suoi, ma più perfetti e belli, e anche più grandi, atteso il tempo comparativo che i pianeti tengono nelle loro rivoluzioni (5). L'opinione della maggior perfezione degli abitanti degli altri pianeti sembra nata dall'inclinazione de' Pitagorici a concepir ogni cosa portata al sommo della perfezione, il che non può farsi colle evidenti imperfezioni di quaggiù. Ma tali imperfezioni, derivate dalla necessità che il meglio si formi dal peggio, ne' principj opposti della formazione del mondo, pare propria della terra; onde nel resto del mondo supponeano un ordine perfetto. In conseguenza Filolao divideva il mondo in tre

(1) *DIOP. LAURE. VIII. 27.*

(2) *ARIST. De celo, II. 43.*

(3) Lo stesso, *ivi* 9; *POINTE. in Harm. Ptol. p. 287.*

(4) *ARIST. Probl. XVI. 9; PLUT. De plac. phil. II. 40; STOB., Ecl. I. p. 538.*

(5) *PLUT. De plac. phil. II. 50; STOB. Ecl. I.; BOECK. PAŕol. n.º 15.*

parti: l'Olimpo, che racchiude gli elementi nella loro purezza, cioè il fuoco centrale e il fuoco ambiente; il mondo perfettamente ordinato, che comprende tutti i corpi cosmici, esclusa la terra; finalmente Urano, cioè la parte di mondo che spetta alla sfera terrestre (1). Nella sfera terrestre riponeano la virtù imperfetta, non ancora ordinata, mentre la perfetta è posta nel cosmo. Poteano anche cercare nel disordinato cangiamento sulla terra la causa di tanti avvenimenti, che a noi pajono fortuiti; il che non avverrebbe se tutto fosse ordinato secondo leggi perfettamente armoniche. Considerando l'imperfezione della terra, ben s'accorsero che la luce del fuoco centrale non ci arriva che mediante il sole e gli altri astri, mentre questi la ricevono immediatamente dal fuoco cosmico generale (2).

Sembra dunque che questa dottrina dell'imperfezione sulla terra sia stata suggerita dall'esperienza; ma poichè i Pitagorici riferivano tutto a certe proprietà dei numeri, si trova ancora per essa un'analogia di tal natura, che ci schiude una prospettiva profonda ne' rapporti intimi del simbolismo numerico colla parte fisica della filosofia pitagorica, e ci mostra con qual risoluzione essi seguitassero il loro pensiero di vedere nel mondo ogni cosa improntata di un carattere numerico particolare. Dicesi dunque che i Pitagorici connettevano il basso e l'alto nel mondo a certe idee, e per es. dicevano che in una parte del mondo vi è opinione (*δῖξα*) od opportunità (*καρπὶς*), ma che qualcosa di più alto o più basso determina l'ingiustizia secondo i numeri che a questi luoghi convengono nel mondo (3). Con ciò attribuivano al differenti corpi cosmici, di situazione determinata, più alta o più bassa, idee determinate secondo i numeri che denotano il luogo di essi corpi, supponendo così che un'idea particolare determinata corrisponda a ciascun numero. Così diceano che il corpo planetario che occupa il secondo posto, ha per parte sua l'opinione, perchè il 2 è per essi simbolo dell'opinione; che il tempo è propizio al pianeta che occupa il settimo luogo, perchè il 7 indica l'opportunità (4). Il determinare, secondo idee generali, tutto quanto v'ha nel mondo, era tentativo ardito quanto arbitraria la loro simbolica; ma noi troviamo che i Pitagorici non attribuivano che alla diade molte sorta di simboli della specie peggiore, perchè essa era considerata come il principio del pari e della pluralità. Già l'opinione, per opposizione alla scienza o certezza, non poteva essere che cosa imperfetta; e la diade chiamasi pure discordia e temerità. Ma se raffrontiamo l'ordine pitagorico delle grandi masse del mondo, cominciando dal fuoco centrale, troviamo al primo posto l'antipode, al secondo la terra: prova pitagorica che l'imperfezione è propria della terra.

Se dunque poniam mente che i Pitagorici concepivano la forma del mondo come uno sviluppo armonico dell'uno-primo, andando dal men bello e men buono al migliore, presumeremo legittimamente ch'essi ammetteano molti gradi di progressione nella formazione del mondo. Ce lo lascia intendere Filolao dicendo: « Il fuoco centrale, il mondo, è la prima cosa che siasi formata armonicamente ». Ma l'esistenza presente del mondo non poteva apparire ai Pitagorici che come uno sviluppo lungamente continuato nel tutto, parendo esserne risultato l'armonia delle sfere. Prova che i Pitagorici ammetteano un movimento de' corpi anteriore e men regolare, è che spiegavano la via lattea mediante la caduta d'una stella, alludendo a Fetonte, o mediante la via che il sole avea seguita prima del-

(1) STON. *Est.* p. 48. Si noti che non vi son nominati nè l'antipode nè il fuoco centrale: nè pare che l'Olimpo possa prendersi pel firmamento.

(2) Filol. *sp.* STON. I. p. 328.

(3) ARIST. *Metaf.* I. 7.

(4) ARIST. *Afrad.* in ARIST. *Met.* I. 7.

l'ordine odierno (1). Nel mondo odierno i Pitagorici sembra ammettessero grandi cambiamenti. Vero è che Filolao osservava che il mondo è sempre stato uno, e uno resta sempre, essendo retto dall'uno, onnipotente e supremo, nè essendovi nel mondo o fuori una causa più potente a turbarlo (2); ma l'eterna durata del mondo non esclude l'instabilità, anzi la caducità delle sue parti. La terra in particolare, atteso il disordine de' suoi movimenti, doveva ai Pitagorici apparire come passeggera e peribile; onde Filolao parlò della nutrizione e del deperimento di essa (3), prodotte in parte dal fuoco del cielo, in parte dall'acqua della luna: e sebbene sia pur verosimile che non trattasse che del movimento perpetuo della vita e della morte sulla terra, sembra però accennasse anche l'instabilità di tutto lo stato vitale della terra, il quale poteva ai Pitagorici parer riservato ad un incremento ancor più perfetto.

L'idea che tutti i corpi del mondo hanno parte alla vita generale, espressa dalla dottrina pitagorica, che fa fluire il fuoco mediatamente e immediatamente su tutti i corpi, significa che i Pitagorici attribuivano una vita a tutte le cose particolari, o almeno un germe di vita. Ma nella vita delle cose riconoscano essi certi gradi; e Filolao ne riconosce quattro: l'esistenza, che compete alle cose tutte, e che consiste nell'effusione della semenza e nella procreazione; poi l'esistenza delle piante, che consiste nel radicarsi e germinare, ed ha per organo l'ombelico; poi la vita degli animali, distinta per un'anima sensibile, e di cui è organo speciale il cuore; finalmente la vita dell'uomo, caratterizzata dalla ragione, e di cui sono organi principali la testa e il cervello. I gradi dell'esistenza vivente sono siffattamente ordinati, che il più elevato contiene tutto ciò che costituisce i gradi inferiori (4). Questa dottrina dee pur essa aver avuto rapporti colla teoria dei numeri; ma è difficile farsene giusta idea. Solo è chiaro che, come i Pitagorici in generale componevano i rapporti de' corpi matematici dalla monade fin alla tetrade, e della pentade le qualità sensibili de' corpi fisici, Filolao determinava al modo stesso i numeri secondo gli ordini d'un'esistenza viva superiore. Qui avventureremo una congettura, che può essere giustificata da indizj sparsi. Certo i gradi superiori dell'esistenza erano indicati dalla progressione dei numeri nella prima decade; e per analogia alla derivazione de' corpi fisici dal numero 5, la vita vegetale si opera pel numero 6, l'animale pel 7, l'umana sulla terra per l'8. Che se si badi che Filolao alla vita umana quaggiù non attribuiva che la virtù, mentre la sapienza riservava alla vita più elevata nel cosmo, cioè negli altri pianeti, sarà chiaro che il 9 doveva essere il simbolo di questa vita divina o demonica, e il 10 la vita del mondo e l'estremo principio delle cose. E come i gradi inferiori dell'esistenza distinguonsi fra loro per una certa organizzazione, i Pitagorici pare abbiano voluto agli esseri viventi in altri pianeti attribuire un'organizzazione differente da quella dell'uomo, tanto che Filolao non li crede soggetti a verun deperimento (5). Noto è poi che all'universo davano la forma di una sfera.

Dal modo che i Pitagorici si figuravano l'ordinamento della vita dell'uomo, ci emersero idee riferentisi alla vita intellettuale, e più alla morale. Ma il fisico, in quanto non è fondato sulla semplice forma de' fenomeni, cioè sul numero e la figura, è per essi subordinato e negletto. La psicologia dunque sembra fosse il principale oggetto delle loro ricerche. Dal chiamar essi l'anima un numero od

(1) ARIST. *Meteor.* I. 8.

(2) STON. *Ecl.* I.

(3) PLAT. *De plac. phil.* II. 5.

(4) THEOP. *Aritm.* 4. p. 22.

(5) STON. *Ecl.* I. p. 362.

un'armonia; ne segue soltanto che, nella loro contemplazione su questo soggetto, rimasero fedeli al sistema generale di ricondurre tutto ad idee di numero; ma non ne abbiamo veruna determinazione di quel che intendessero per anima. Quando dunque li vediamo costantemente riferire i fenomeni della vita delle anime particolari alla forza vivificante generale nel mondo, non saprebbe dubitarsi non abbiano considerato tutte le anime come un'emanazione dell'anima universale del mondo: il che voleano dire gli scrittori posteriori colla formola « L'anima vien di fuori del corpo » (1). Ma ponno essersi espressi con maggior precisione, dicendo che l'anima è incorporata mediante il numero e il rapporto armonico (2). Se ora facciasi attenzione al come il corpo risulti di rapporti numerici o di unità, e come Platone tratti la dottrina che l'anima è l'armonia del corpo, facendo parlare Simmia, il quale aveva udito Filolao, s'avrà l'idea più precisa della dottrina pitagorica, considerando l'anima come un rapporto numerico, che armonicamente forma il suo corpo. Ciò determina ancor più rettamente la dottrina di Filolao, che differenti sorta d'organi suppongono differenti sorta d'anime. L'anima sarebbe dunque incorporea come i numeri stessi, come principj delle cose corporee; ma essa non potrebbe apparire che in una relazione corporea.

La dottrina dell'anima legavasi a quella dei demoni e degli eroi. Dal meravigliarsi essi che alcuno dicesse non aver veduto alcun demone, pare riguardassero come ordinaria l'apparizione di questi (3). Dietro loro si parlò di demoni buoni e cattivi, che davano agli uomini presagi della malattia e della sanità e i sogni; e molti riti vi si riferivano (4). Se raffrontiamo ciò che Aristotele ne dice dell'anime, che secondo alcuni non erano che atomi luminosi nell'aria, secondo altri ciò che move questa polvere luminosa; e se insieme osserviamo che le anime vaganti nell'aria son chiamate demoui od eroi dai Pitagorici, potremo ammettere ch'essi pensavano che le anime fuor dei corpi organizzati aveano una vita, benchè questa non fosse che un sogno, e imperfetta come quella delle ombre all'inferno (5). Pare ancora che i demoni e gli eroi non fossero per essi altro che anime, le quali non informarono ancora corpi d'animali o d'uomini, o già ne uscirono. La loro dottrina della metempsicosi poteva connettersi, giacchè ammetteano che le anime, uscite dai corpi, potean di nuovo animarne altri, formando un'armonia; dogma troppo conosciuto. È però da notare che l'unione fra un'anima e un corpo non dee considerarsi come fortuita, ma che essa avea per base la convenienza dell'anima e del corpo. Nè i Pitagorici ammettevano la metempsicosi che per mezzo della generazione animale; e, secondo Filolao, le piante, benchè vive, non sono però animate; e v'ha altro genere di vita per l'anima, oltre l'animazione di un corpo di bestia o d'uomo, come la vita prima che essa entri in un corpo organizzato, e dopo separata da questo finchè non informi altri corpi. Ma in questo dogma v'ha molte oscurità.

Certo la metempsicosi formava parte de' miti sacri de' Pitagorici; d'onde può presumersi che molte cose eranvi prese figuratamente dai filosofi pitagorici, per indicar solo la dottrina dell'immortalità dell'anima. La dottrina della vita dell'anima fuor de' corpi organici sembra poco d'accordo coll'opinione che l'anima è l'armonia del corpo, e che l'attività di quella dipende da certi organi di questo: solo vediamo, da una relazione affatto pitagorica, che anche agli stati dell'anima

(1) STOB. *Ecl.* I. p. 790.

(2) CLAUD. MAM. II. 7: *Animam induitur corpori per numerum et immortalem eandemque incorporalem continentiam.*

(3) ARIST. *ap. APULI. De Deo Socrat.*

(4) PLUT. *De Iside et Osiride*, 25; *De plac. phil.* I. 8; DIOG. LAERT. VIII. 32; CICER. *De divin.* I. 5, II. 58.

(5) POMPE. *De ant. Nymph.* 28.

fuor del corpo degli animali attribulvasi una certa armonia, e non si riducevano all'armonia universale le anime particolari. Raccontasi anche che Eurito credette ad un pastore, il quale riferiva aver udito la voce di Filolao sulla sua tomba, e solo domandò qual armonia facesse essa intendere (1). La fede alle retribuzioni postume è pure strettamente connessa alla dottrina della metempsicosi, e rende impossibile l'annichilimento della personalità: essendo i malvagi relegati nel Tartaro, dove il tuono li sgomenta (2), sono esclusi dal consorzio de' buoni, e tenuti dalle Furie in legami insolubili; mentre i buoni vivono vita comune nel luogo più elevato.

L'unione dell'anima col corpo dà al Pitagorici un altro prospetto, che riflettesi sulla loro dottrina generale. Di fatti, essendo il tutto sottomesso alla direzione divina, per un atto della divinità l'anima abita il corpo, e vi è quasi in un sepolcro per punizione di qualche colpa (3), onde nessuno deve abbandonare il posto assegnatogli nel mondo. Questo dogma armonizza con ciò che i Pitagorici dicevano d'un destino naturale e primitivo dell'uomo, che vedesi negli accidenti della fortuna quanto nelle capacità naturali. In ciò scorgiamo il carattere religioso e morale della scuola pitagorica, qual manifestossi sotto l'opinione dell'imperfezione della vita terrestre. Vuolsi però aggiungere che l'unione dell'anima e del corpo, per quanto imperfetto essa possa far supporre lo stato dell'anima, offre a questa il modo d'operare conformemente alla sua natura, giacchè pel mezzo del corpo essa ha organi d'attività e di cognizione, cioè i sensi. In conseguenza i Pitagorici insegnavano che l'anima ama il corpo, perchè i sensi le son necessarij ad acquistare la cognizione (4). Da un lato dunque veggono la vita dell'anima nel corpo, come un vero stato di patimento; dall'altro, come stato necessario, che ha destinazione propria pel bene nel legame generale delle cose.

Or siccome i Pitagorici ammetteano diversi gradi nella vita dell'anima, di cui gl'inferiori dovean essere contenuti ne' superiori, ammetteano pure al certo una divisione appoggiata sulla differenza tra il ragionevole e l'irragionevole. Distinguevano dunque nell'anima dell'uomo un elemento ragionevole, e uno no; il quale ultimo solo spettava alle bestie, e i due formavano l'anima umana (5).

Oltrè questa divisione in due facoltà, se ne attribuisce ai Pitagorici un'altra tripartita; ma non la conosciamo con certezza. I filosofi più recenti inclinarono ad attribuire ai Pitagorici la stessa divisione delle facoltà dell'anima che riscontransi in Platone, cioè l'appetito, il coraggio, la ragione; ma non oseremmo dir vera questa tradizione. Un'altra si raccomanda per la proprietà d'espressioni, giacchè chiama la forza d'animo propria dell'uomo *φρένες*, e il principio animale *νόος* e *θυμός*; di modo che il *θυμός* avrebbe avuto sede nel cuore, il *νόος* e il *φρένες* nell'encefalo. Ciò potrebbe accordarsi colla divisione di Filolao sulle differenti specie di vita, non essendo possibile non avvertire che gli animali hanno anch'essi un cervello, benchè meno perfetto. Ma la tradizione precedente disuona da altre espressioni di Filolao, che sembra indichino il *νόος* essere proprio all'uomo; di modo che dovrebbero pel meno riconoscere che differenti modi d'esprimersi su questa avea fatto la scuola pitagorica.

(1) GIANEL. *Vita di Pù.* 439. 448.

(2) ARIST. *Anal. post.* II. 44.

(3) Filol. sp. CLEN. ALESS., *Stram.* II.; BOWEN, *Philol.* n.º 23. ecc.

(4) *Diligitur corpus ad anima, quia sine ea non potest uti sensibus.* CLAUD. MAM. II. 7. Νῦν δὲ οὗτος (ὁ ἀνθρώπος) κατὰ τὴν ψυχῇ ἀποδίδωσι αἰσθῆσιν πάντα γινώσκει καὶ νοτάτορα ἀλλόλοισ κατὰ γινώσκοντος οὗτον ἀντιγινώσκειται. Filol. sp. STOR. Ed. 1. 8.

(5) GALENO, *De Hipp. et Plat. plac.* IV. 7, V. 6; CICERO, *Tusc.* IV. 3. Pythagoras primum, deinde Plato, animum in duas partes dividunt, alteram rationis participem, alteram expertem: in partem rationis ponunt tranquillitatem, id est placidam quietamque constantiam; in illa altera motus turbidos tum iræ tum cupiditatis, contrarios inimicosque rationi.

La divisione dell'anima in ragionevole e irragionevole ha una relazione evidente sì all'operare che al conoscere; giacchè non è da dubitare che i Pitagorici non abbiano trattato della cognizione nel loro studio dell'anima. Ma fino a qual punto la conoscenza fosse per essi attaccata all'organizzazione, vedesi dall'attribuire ch'essi faceano agli animali un germe di ragione, che in grazia della sua mescolanza sproporzionata col corpo, e del difetto di linguaggio, non poteva giungere ad un'attività razionale (1). Tale proposizione non usciva per certo dall'esperienza, nè possiamo ascriverla che agli sforzi de' Pitagorici per iscorgere in tutto almen la possibilità della ragione. Ma l'unione del ragionevole col corporeo lasciassi scorgere nell'attribuire che i Pitagorici facevano ai sensi una parte rilevante benchè non principale nella nostra attività intellettuale; giacchè per certo le ricerche matematiche, le quali non si compiono mediante i sensi, esser dovevano per essi il più importante genere di scientifica attività. E come ammettevano senza dubbio che il simile si conosce solo pel simile, potean anche pensare che i sensi non possono conoscere se non ciò ch'è corporeo, e non i principj de' fenomeni; misurar coll'orecchio i fenomeni dell'armonia, ma solo colla ragione determinare i rapporti di questi fenomeni: onde Filolao disse che l'intelletto matematico è il criterio della verità (2). Il numero, l'armonia sono la sorgente d'ogni verità, e se non esistesse nelle cose, nulla di vero potrebb'essere conosciuto: esso nella percezione stabilisce il legame fra l'anima e le cose, giacchè l'organismo non esiste che per l'armonia de' numeri: e benchè non possiamo conoscere la sorgente d'ogni verità, l'essenza eterna delle cose, l'intima ed assoluta loro natura, possiamo però scorgerla per mezzo de' sensi e della ragione delle cose. Così ogni cognizione si attacca alla teorica de' numeri.

Ma la divisione delle facoltà dell'anima avea avuto per essi un senso morale. Dapprima avean essi cercato, al dire d'Aristotele, di determinare qualche cosa nella scienza dei costumi; ma di poca importanza sembra fosse quel che ne risultò di estraneo al loro aspetto generale delle cose. Fra tante tradizioni posteriori così differenti, è dubbio che qualcosa abbiano stabilito sul supremo bene o sullo scopo d'ogni azione ragionevole: ma dall'aver Filolao rappresentato la virtù come il carattere proprio della vita morale sulla terra, potrebbesi concluderne che si fossero reso ragione dell'idea della virtù. La virtù chiamavan essi un'armonia (3), ma più precisa dovrebb'essere la determinazione di quest'armonia speciale. Non è lontano dal vero che i Pitagorici la ponessero nell'accordo del ragionevole e dell'irragionevole, in tutto il corso della vita; giacchè da un lato quando Filolao osservava che alcuni principj son più forti di noi (4), sembra volesse indicar la potenza delle passioni irragionevoli, ma che denno esser vinte dalla ragione se vogliamo vita pacifica ed armonica; nel qual senso i Pitagorici adopravano la musica per calmare le passioni, ed eccitar la forza dell'attività razionale. D'altro canto troviamo che i Pitagorici cercavano mettere dell'accordo in tutta la vita, raccomandandosi rifletter sul passato e sull'avvenire per la scelta de' fini morali. Quel che si disse delle virtù particolari secondo loro, è dubbio o falso: pure sappiamo di certo che chiamavano la giustizia un numero egualmente eguale, volendo dire con ciò che è giusto che ciascuno sopporti le conseguenze morali delle proprie azioni (5). Non farà meraviglia un'idea sì grossolana nell'infanzia della morale.

(1) PLUT. *De plac. philos.* V. 26.

(2) SESTO EMP. *Adv. mathem.* VII. 92.

(3) DIOG. LAERT. VIII. 33.

(4) Εἶναι τινας λόγους κατὰ τὸν ἄνθρωπον. ARIST. *Eth. Eud.* II. 8.

(5) ARIST. *Eth. magn.* I. 34.

Tracce sicure dello scientifico sviluppo de' dogmi politici non troviamo, benchè aver dovessero certe dottrine generali. Al contrario ad essi sono attribuite molte regole di condotta, il cui intrinseco complesso non può esser derivato che dai luoghi e dai rapporti stabilitisi nella società pitagorica. E se volessimo considerare questa società come l'espressione delle loro idee morali, queste massime di condotta sarebbero ancora preziose per determinare il carattere della scuola pitagorica. Non volendo badarci alle particolarità, diremo solo come in generale vi si porge un attaccamento all'antica religione, che più tardi parve superstiziosa, e che abbracciava in fatto molte pratiche superstiziose. Si attribuisce ai Pitagorici questa sentenza: « Noi saremmo migliori se ci accostassimo agli Dei (1) »; onde tutta la vita dell'uomo era riguardata come si compisse sotto la direzione degli Dei, come un consiglio da eseguire secondo una destinazione divina: di qui il divieto del suicidio. Così pure Archita diceva che l'arbitro e l'altare sono la cosa stessa, giacchè chi commette un'ingiustizia rifugge presso entrambi (2). Le più delle regole de' Pitagorici sono ascetiche; insistono sulla temperanza negli appetiti sensibili, sulla moderazione nelle passioni (celebre è il dominio de' Pitagorici sulla collera), sulla fedeltà, sull'amore e l'amicizia, i cui tipi, Damone e Pitia, sono contati fra i Pitagorici; finalmente sul saper sopportare la fame e la sete, la fatica e le noie d'ogni sorta; di modo che una delle loro massime era, non solo di nulla alleviar del peso che aggrava chi lo porta, ma d'aggiungervi (3): ove si ravvisa il carattere austero del Dorj, ma temperato dalla filosofia. Cercando essi, mediante l'ascetica, di formarsi alla morale pratica, dovettero accorgersi che un risultato certo non potea promettersi se non dall'ascetico, eui può abituarsi l'uomo dall'infanzia; perciò aveano particolarmente a cuore la ginnastica e la musica nella loro più grande estensione, e in generale riconoscevano l'importanza dell'educazione pel particolari e per lo Stato (4).

L'etica però esprimono men per sentenze isolate che per principj generali, e tutto appariva ad essi sotto un aspetto morale. L'ordine dell'universo è per loro uno sviluppo armonico del primo principio di tutte le cose, non in bellezza esterna, ma in virtù e sapienza, sulla terra e nel cosmo. Tutti questi attributi del primo principio non sfavillano a primo colpo nel mondo, ma si svolgono colla vita del tutto e delle anime particolari, che sono in esso, e che partecipano della forza vivificante universale. Perciò l'armonia del mondo, per quanto ancora imperfetta, fu ordinata secondo idee morali, e lascia scorgere nel mondo qui l'ingiustizia, là l'opportunità del tempo, o la virtù e la saviezza. Ma l'ordinatore del mondo riservò all'anime particolari dei castighi e dei premj per le loro azioni.

Potrebbe questo esser un lato del prospetto generale de' Pitagorici sul mondo: l'altro è tutto matematico, ma pure s'annette al primo per la rappresentazione generale dell'ordine, espressa nel concetto dell'armonia. In questo secondo vuolsi ricercare il carattere proprio della dottrina pitagorica; carattere che consisteva nel dare idee matematiche per base ai fenomeni della natura; in conseguenza cercare di derivar tutto dalle forme della sensibilità, o fondar le forme della sensibilità sul dovere l'unità dell'imperfetto principio primitivo svolgersi in una pluralità di cose e di fenomeni. Ciò suppone pure

(1) PLOT. *De def. orac.* 7. *De superst.* 9.

(2) ARIST. *Rhet.* III. 11.

(3) GIANNI. *Protrept.* 21; POIRIN. *Vita di Pit.* 42; PLOT. *De frabr. am.* 17, *De exil.* 8; Aristot.

ap. STON. *Serm.* X. 67.

(4) Aristot. ap. STONCO, *Serm.* XLIII. 49.

un'imperfezione originale, derivante dalla necessità del contrario; supposizione che dovea dunque tenersi come il legame fra i due principali aspetti della dottrina pitagorica. L'unità suprema donde tutto emana, o i principj ch'essa abbraccia, debbono dunque considerarsi come alcun che di soprasensibile, non determinato nè dalla materia nè dalla forma della sensibilità; di modo che può dirsi della dottrina pitagorica, che i suoi dogmi sono proprj ad elevare alle più sublimi speculazioni; che l'unità sua suprema non è da essi stabilita se non logicamente, ma che in realtà essa si svolge costantemente nel mondo, in modo che appare anche come partecipe della sensibilità (1). D'altro lato però schiudevano il cammino all'investigazione del soprasensibile, cercando determinare tutti i fenomeni del mondo mediante certe idee, base dell'armonia del mondo, e costituenti l'essenza di tutte le cose (2). Per imperfetti che sieno tali tentativi, non poteano venire che da spiriti profondi.

S. 3.

VERSI AUREI DI PITAGORA.

Benchè dei *Versi aurei* non crediamo autore Pitagora, stimiamo però che sia in essi riposta la scienza morale de' suoi discepoli. Quanto vi fosse interpolato da più moderni è difficile il dirlo, massime che acquistarono un credito superstizioso ne' primi secoli del cristianesimo, quando i filosofi adoperavano per rigenerare le credenze sviliate dal paganesimo coll'introdurvi o supporvi idee più sublimi e concetti simbolici ed arcani. Apollonio da Tiane singolarmente tentò di far risorgere il pitagorismo e la scuola italica, mentre gli Alessandrini apporavano il platonismo, per far contrasto alla nuova dottrina de' Cristiani, ed ovviare le imputazioni che questi davano alle credenze ed alla scienza gentile. Noi li diamo qui in una versione in versi italiani di Angelo Maria Bandini, ove i lettori non cerchino nè eleganza nè armonia.

Sottoponendo però a' miei compatrioti questi canti, usati nelle antiche scuole italiane, giovi l'instare perchè ancora la musica si associi alla poesia, onde divenga educatrice della gioventù, come da tanto tempo serve a snervare e stordire. Bei canti semplici, facili, popolari, rivestiti di note schiette e severe, ripetuti nelle scuole, nelle solennità, avanti allo spettacolo ispiratore della natura, gioverebbero a formar la morale e preparar l'avvenire, ben più che lunghi precetti e tediosi esercizi.

Gli Dei immortali in pria secondo il rito
Onora, e adora il giuramento; poscia
Gli illustri eroi e sotterranei spirti,
Sacrificando giusta il rito, adora.
Onora i genitori ed i parenti:
Degli altri per virtù fa amici gli ottimi.
Cedi con dolci motti e utili fatti.
L'amico non odia per piccol fallo,
Finchè puoi, che 'l poter sta presso a forza.
Tai cose sappi; e a vincer queste avvezzi,
La gola in pria, e 'l sonno, e la lussuria,

(1) ARIST. Met. I. 7.

(2) Ivi, 3.

E l'ira. Non farai mai sozza cosa
 Nè con altri, nè solo: più di tutti
 Te medesimo rispetta. Poi giustizia
 Esercita coll'opra e col discorso.
 Nè te medesimo intorno a cosa alcuna
 Senza discorso a diportarti avvezza.
 Conosci che 'l morir destino è a tutti;
 Che l'oro or suole aversi, ora perire:
 Quanti dalle fortune han guai i mortali!
 Lieve porta il destin, nè ti crucciare;
 Curarlo è d'uopo quanto puoi, in tal guisa:
 Non dà il destino a' buoni assai di bene.
 Molti agli uomini discorsi, e buoni e rei
 Caggion, cui non lasciar nè ammirare,
 Tienten lontan: se falso alcun si dica,
 Mite sii: ciò ch'io parlo in tutto compiasi.
 Niuno in detti o in fatti ti sodduca
 A dire o a far quel che miglior non siati.
 Pensa anzi il fatto, acciò non sia stoltizia
 Da vil uom non fare e dir cose insensate.
 Ma compi ciò, che te poi non rattristi.
 Nulla di quel far che non sai; ma impara
 Ciò che si de', e sì vivrai giojoso.
 Nè sanità è da porre in non calere.
 Del bere, del mangiar, dell'esercizio
 Fa misura: misura io dico quella,
 Che non ti nojerà. A vitto avvezzati
 Semplice e puro; e guardati di fare
 Tutte quelle faccende, ch'hanno invidia.
 Non profonder, com'uom del bello ignaro,
 Nè miser sii: misura ottima in tutto.
 Fa ciò, che non ti nocchia, e innanzi pensa.
 Nè nei morbidi lumi ammetter sonno,
 Pria che tre volte non ripassi l'opre
 Del giorno, una per una: dove il giusto
 Ho varcato? che ho fatto? o non ho fatto
 Dovendol far? Facendoti dal primo,
 Scorrine giù, e poi, s'avrai mal fatto,
 Riprenditi e correggi; se ben, godi.
 Ciò fa, ciò studia, in ciò duopo è che intendi:
 Virtù divina ciò trovar faratti,
 Pel quattro, ch'alla nostra anima diede,
 Di natura perenne la fontana.
 Or vienne all'opra: ai Dei prego facendo
 Compisci; e queste cose possedendo,
 Conoscerai degl'immortali Dei
 E de' mortali uomini il sistema,
 U' ciascheduna cosa passa, u' tiensi.
 Conoscerai simil, quanto t'è licito,
 Del tutto la natura, talchè nulla
 Speri da non sperar, nè nulla fuggati.

Conoscera! da sè danni aver gli uomini.
 Miseri! i ben che presso son non veggiono,
 Nè odon; pochi san da' mali sciorsi.
 Tal destin de' mortali offende i senni,
 Che ruzzolando or qua or là si portano,
 Danni infiniti avendo; ch'aspra dietro
 Compagna chetamente la discordia,
 Senza che se n'accorgano gli offende
 Innata, cul menare non conviene,
 Ma cedendo fuggire. Giove padre,
 Da molti mali o tu libera tutti,
 O a tutti mostra qual è il lor demonio.
 Sta di buon cuor, ch'è l'uom razza divina,
 Cui sacra alta natura il tutto mostra.
 Di che s'hai parte, terrai ciò ch'io t'ordino
 Curando, e l'alma saneral d'affanni.
 Da' cibi astienti, quei che noi dicemmo,
 Nelle purificanze, e nella cura
 Dell'alma, discernendo uno dall'altro;
 E in ciascheduna cosa tu ripensa
 Ottimo auriga su piantando il senno.
 Lassato il corpo, n'andrà all'aria libera,
 Sarai immortale iddio, non più mortale.

S. 4.

IGIENE PITAGORICA.

= La dottrina di Pitagora consisteva nel possedere in grado sublime quelle tre parti, nelle quali si può dividere ottimamente, come egli fece il primo, tutta l'umana sapienza: erudizione, o arte del pensare e del dire; fisica, o cognizione della natura delle cose; e prudenza civile, o intelligenza de' governi e delle leggi e dei doveri che risultano dalla società. E s'egli fu eccellente nella scienza critica e nella morale, tanto più si troverà essere stato maraviglioso nella naturale, quanto questa supera per la difficoltà e per l'estensione le altre due. Benchè paja che nessuna opera intera od autentica di Pitagora sia stata letta, nemmeno da que' dotti che noi chiamiamo antichi, sono però tanti i vestigi che s'incontrano nella sua filosofia propalata da' suoi discepoli, ed è così costante la fama della sua autorità per certe particolari opinioni, che si può senza alcuna temerità anco al presente giudicare del suo valore.

Ei fu acuto matematico, e promosse colle sue invenzioni la geometria molto di là dagli elementi che davano gli Egiziani, e si servì dell'aritmetica come di calcolo universale ed analitico; fu gran fisico ed astronomo; e seppe anco la storia naturale e la medicina, la quale non è altro che un risultato di varie notizie scientifiche congiunte colla comunale prudenza.

È vero però che le sue dottrine furono da lui e da' suoi seguaci volontariamente nascoste all'intelligenza del popolo sotto al velame di strane espressioni, solamente intese da quella scuola, e che rimasero poco dopo oscurissime, interrotta che ne fu la spiegazione verbale e non scritta. Se noi potessimo sapere le circostanze nelle quali ei si trovava, s'intenderebbe molto meglio la coe-

renza di questo suo contegno colla sua saviezza, il quale ora ci sembra stravagante e di sua natura pericoloso. Forse il piacere di far bene altrui o anche della lode, di cui i magnanimi sogliono essere più desiderosi, l'indusse a non sopprimere certe importanti verità, mentr'ei pur doveva celarle alla moltitudine, la quale anticamente era creduta non potersi in altra guisa governare, che per mezzo di qualche falsità con utile fallacia, universalmente insinuata e con tutte le possibili macchine ed invenzioni sempre più sparsa e sostenuta.

E perchè i veri sono tutti connessi, e tra loro s'aiutano ad espellere ed abolire i falsi, e le somme potestà hanno per lor natura la libera disposizione della forza; quindi è che nei secoli da noi remoti, non solamente i Pitagorici, ma quasi tutte le scuole furono dall'interesse della propria salvezza costrette a servirsi del famoso metodo delle due dottrine, arcana e palese, cioè domestica, chiara e diretta, — ed esterna, oscura, obliqua e simbolica.

Questa riflessione doveva render più cauti quegli uomini, per altro ingegnosi, che trattarono gli ammaestramenti di Pitagora col nome di sogni e di follie. Degli altri stolti pensatori, che gli hanno attribuito miracoli ed incantesimi, sarebbe semplicità il far conto alcuno in questo oculatissimo secolo.

Poichè, come pur s'è potuto comprendere a traverso del nuvolo, nel quale volle quel filosofo nascondere al volgo le sue nuove ed elevate dottrine, ei s'immaginò il sole come il fuoco o lucido centro del nostro mondo, e la terra come un pianeta, e, la natura essendo inefficiente, più altri simili sistemi nell'etere immenso. Suppose le comete esser pianeti, i cui ritorni sieno di lunghissimo periodo; e s'accorse che nei moti di tutti i corpi celesti vi è determinata armonia, cioè corrispondenza relativa alle lor masse e alle loro distanze. Egli intese il primo le apparenze del pianeta di Venere; e seppe che la terra è di figura simile alla sferica, e d'obliqua posizione, e dappertutto abitata con egual distribuzione nella somma totale d'ombra e di luce. Sostenne il primo ed il solo in tutta l'antichità, che la generazione degli animali è fatta sempre dai semi loro, propagati da altri simili animali, senza mai potersi supporre tal facoltà in qualunque altra materia. Il qual sentimento essendo contrario al sistema degli Egiziani, dai quali vogliono alcuni ch'ei pur prendesse quasi tutte le sue opinioni, dimostra tanto più la forza dell'animo suo profondo e sagace. E se altre tali magnifiche maniere di pensare si riconoscono nella fisica di Pitagora, o bisogna deporre la spiegazione delle altre sue oscure dottrine, o bisogna intenderle con senso coerente a questi concetti sì forti e sì fecondi, o supporle attribuite ed aliene.

Non deve dunque di Pitagora aversi, in quanto al sapere, altra idea che di matematico e di fisico e naturalista, come giudiziosamente lo rappresentarono i suoi cittadini di Samo nelle loro monete che ancora si veggono, in figura d'un venerabile vecchio sedente in abito eroico, col solo pallio e collo scettro nella sinistra, che con una bacchetta nell'altra mano dimostra un globo sopra una piccola colonna, quasi esponendo la forma della terra, ed in essa l'obliquità dell'ellittica, o la sfera ed il sistema del mondo, e la teoria degli astri da lui così acutamente immaginata.

E tale veramente bisogna che fosse il fondatore della celebre scuola d'Italia, la quale per l'applicazione delle matematiche alla fisica ha con ragione tenuto sempre il primato tra tutte le filosofiche famiglie, ed ha prodotto gli autori più meccanici e più penetranti. Serva per saggio il solo discorso d'Archimede sopra i corpi galleggianti sull'acqua; e servano per conferma le altre sue opere, e quelle di Aristarco che ci restano, e i frammenti o i pensieri che si hanno per tradizione d'Empedocle, di Archita, di Filolao e di molti altri, di cui or son perdute le preziose fatiche.

E siccome nel posto di filosofo e di letterato ha Pitagora fatto splendidissima figura nel mondo, congiungendo tante dottrine, così non se gli può negar l'altra lode d'essere stato insieme per la comune società uno dei più utili e dei più amabili uomini di cui si possa aver idea. Sano e ben fatto e pulito della persona, di sufficiente patrimonio, di condizione mediocre, e di buoni ed onorati parenti; viaggiatore tra cultissime e remote genti, e per conseguenza molto esperto dei vizj umani e del valore; padre di famiglia, carissimo a' suoi, con moglie e con figliuoli, e perciò, come ei credeva, più continente e più umano; insigne propagatore della benevolenza e dell'amicizia tra' suoi conoscenti; dolce e compiacente nella conversazione, non mai derisore, non mai maldicente; giustissimo in tutte le azioni, come si conosce da quella sua celebrata sentenza, che *si debba sempre l'uomo porre dal partito delle leggi e combattere contro il prevaricamento di esse*; liberale, poichè stimava di non posseder nulla in proprio, ma tutto a comune cogli amici; fornito di scienza legislativa, e medico, diletlandosi di potere co' suoi consigli e colla sua assistenza sanare gli amici infermi; coi quali mentre erano sani, ei tanto godeva di filosofare, ma non si che al bisogno non credesse più bello il deporre il pensiero dell'etere, come ei s'esprime, per ajutare la città o colla sapienza nelle consulte, o col valore nella guerra, la quale in certi casi egli non abborriva, siccome sapeva ancora conversare coi grandi e piacere alle donne. Ma ciò che dimostra più chiaramente l'eccellenza della sua morale, è quel suo nobile ed original sentimento, che il sommo delle virtù umane si riduce al dir sempre la verità ed al far bene altrui.

Della sua prudenza pare che sia grandissimo indizio l'aver egli saputo abbandonare la patria, la cui condizione non gli piaceva, e alla quale, come si vede in un frammento di una sua lettera che ci è rimasto, ei non si credeva molto obbligato, non avendo ricevuto da suo padre, che era intagliatore di gemme o mercatante, quella nobiltà di sangue, alla quale sola pare che avessero allora certe piccole città riguardo, nulla stimando qualunque altro più egregio valore.

E viepiù si conosce la bontà del suo giudizio nell'aver egli scelta per sua dimora l'Italia, che allora era la più florida e più beata parte del mondo, avanti che il genio turbolento e rapace dei Romani avesse la forza di guastarla colle sue conquiste, come fece poco dopo introducendovi insieme colla servitù le due inseparabili compagne di lei, povertà ed ignoranza. Del che ci rimane splendido e palpabile argomento nelle monete di quelle contrade e della vicina Sicilia di quei tempi felici, le quali ancor si trovano in copia maravigliosa, e di lavoro oltre ogni credere bellissimo, sicuro indizio della perfezione delle arti, e perciò dell'opulenza; le quali monete, dopo l'occupazione romana, si veggono mancate.

In questa Italia dunque godè Pitagora la sua gloria, universalmente amato e rispettato anco dai ricchi e potenti; e benchè il suo fato lo portasse a perdere la vita in una sedizione popolare, come molti affermano, o, come è opinione d'altri, le sue circostanze l'inducessero a finire con volontaria inedia la sua languida e decrepita vecchiezza, certo è che fu la sua memoria venerata, come si raccoglie da insigni scrittori greci e latini, e massime da Cicerone, da Livio, da Plinio e da Plutarco.

Rammentano inoltre questi due ultimi un pubblico decreto del senato romano, nel quale fu Pitagora, intorno a ducent' anni dopo la sua morte, giudicato il sapientissimo di tutti i Greci, e gli fu eretta in conseguenza di questo titolo una statua nel Foro, per ubbidire ad un certo oracolo di Apollo. Nel che fu molto notevole, come si maraviglia lo stesso Plinio, ch'ei fosse anteposto a Socrate: ma se si consideri che Pitagora era stato grandissimo fisico, ed aveva inse-

gnato quelle cose, che Socrate, essendo molto mediocre in quella scienza, repudiava, come osserva Cicerone, noi dobbiamo anzi ammirare il savio giudizio dei Romani, consistendo tutto ciò che non è precisa esposizione ed intelligenza della natura delle cose materiali, in una assai meno laboriosa e men solida dottrina.

Anzi si era grande la mescolanza di sentimenti pitagorici tanto fisici che morali nelle costituzioni fondamentali dell'antico governo romano, che vecchia fama corse nel mondo, Numa re, al quale quelle costituzioni furono attribuite, essere stato un sapiente di quella scuola, non ostante la repugnanza della ricevuta cronologia. Alla qual fama, benchè sostenuta dall'autorità di alcuni vecchi storici, vero è che Cicerone e Livio molto si oppongono, facendosi forti principalmente colla obbiezione dell'anacronismo. Se però si rifletta sinceramente che, essendo perduti i monumenti originali e iucorrotti, l'istoria e la cronologia romana dei primi secoli furono fatte molto dopo a mano, e in molti particolari inventate di pianta, non parrà strano ad uomo d'intelletto il lasciare tal lite indecisa, come fece accortamente Plutarco, non essendo così facile il dileguare le ragioni ed i fatti e i testimonj che inducono a sospettare o che Numa non fosse di così grande antichità, o che i provvedimenti a lui attribuiti fossero fatti da savie ed accorte persone ne' tempi più bassi, quando Roma si osserva più manifestamente essere stata città di greca coltura. Noi dobbiamo ammirare ancora l'ottimo gusto di Platone, che tanto socratico essendo, volle però venire in Italia, e da' congressi coi Pitagorici prendere quella tintura di matematiche e di vera fisica che gli fece poi tanto onore.

È vero però che con Pitagora non devono unirsi tutti i Pitagorici, de' quali furono più gradi. I primi, e certamente i più dotti nelle scienze e più savj, durarono vicino a ducent'anni dopo la morte del maestro per nove e dieci generazioni, come pare che vada letto in Laerzio secondo alcuni manoscritti, e non diciannove, come dicono i testi stampati, essendo vissuti gli ultimi di questi primi fino ai tempi d'Aristotele. E si disciolse il loro sistema per le mutazioni dei governi in Italia, e per l'introduzione dell'invidiose scuole socratiche in Grecia, e per l'oscurità dell'idioma dorico tra' Greci non molto comune, onde nacque la difficoltà di discernere gli scritti legittimi dagli spurj e supposti, come ingegnosamente osserva Porfirio, e dall'essere le loro dottrine state pubblicate da estranei, e principalmente dall'uso degli inimmi e del segreto, che anche innocente è sempre sospetto e odioso a quei che né sono fuori, onde nacquero le calunnie e le persecuzioni. Per le quali persecuzioni de' Pitagorici, come osserva giudiziosamente Polibio, rimaneudo le città greche dell'Italia prive dei loro uomini più eccellenti, quindi furono più esposte alle discordie interne e alla violenza de' loro barbari vicini.

Risorsero poi in varj tempi e in varj paesi i secondi e i terzi Pitagorici, sempre meno dotti e più visionarj, i quali dappertutto vivendo con metodi molto particolari, unili in famiglie artificiali a comune o per le città o per le campagne, pieni d'immaginazioni idolatre e di superstiziose astinenze, d'ignoranza e d'alluvie, meritamente furono esposti al ludibrio degli uomini non solo da' greci poeti, ma da' primi dotti e santi scrittori del cristianesimo, al tempo dei quali pare che anco questi restassero estinti.

Distinguendo dunque Pitagora dai Pitagorici, sembra che la scuola di filosofia d'Italia anco ai tempi nostri non si debba punto vergognare di riconoscere per primo maestro un uomo sì grande. E tra gli altri Italiani pare che abbiamo qualche particolar motivo di rispettare i sentimenti suoi e l'onorato nome noi altri Toscani, non solo per quella relazione di famiglia e d'origine che molti so-

lenni antichi autori hanno attribuita a quel filosofo con quel coloni toscani che possedevano alcune isole della Grecia, ma molto più per avere la sapienza toscana fin dal tempo degli avi nostri ripreso particolarmente il metodo pitagorico di porre per fondamento di tutti gli studj la geometria, e perchè la confermazione delle principali sentenze pitagoriche intorno agli antipodi e al moto del sole e alla nullità della generazione dalla putredine, ha molto nobilitato i tre nostri famosi paesani Amerigo Vespucci, Galileo e Redi.

Ed anco più devono i filosofi toscani, che coltivano la medicina, stimare le opinioni di Pitagora intorno alle cose dell'arte, perchè egli è stato, come osserva Celso, il primo ed il più illustre tra i professori della sapienza che n'abbia avuto perizia, e perchè i medici italiani del tempo di Pitagora e di quelle contrade ove egli aveva più sparse le sue dottrine, erano, come ne attesta Erodoto di *greca istoria padre*, i primi di tutta la Grecia ed i più ricercati, e per essere stati i medici pitagorici i primi a tagliare degli animali e a registrare particolarmente le esperienze dei medicamenti, come perciò si celebra Alcmeone ed Acrone.

Ma l'istessa intrinseca bontà dei pareri medici di Pitagora darà sempre a' suoi conoscitori una grande idea della sua penetrazione sulla natura del corpo umano. Quei che non dilettono nè leggermente informati, ma che con lungo studio e filosofica sofferenza hanno acquistata la verace cognizione medica colle innumerevoli osservazioni per i corpi infermi, non possono non ammirare la certezza e l'importanza della dottrina pitagorica sull'alterna vicenda dell'aumento e diminuzione de' mali nei giorni impari, e del progresso di tutte le più insigni apparenze nel nostro corpo per periodi settenarj, seozza però la necessità di supporre in questa notizia alcun vano mistero, come semplicemente par che facessero quei posteriori Pitagorici, dei quali si maravigliano Celso e Galeno. Questi si possono con sicura coscienza negleggere, e come s'è detto, mal si confonderebbero con Pitagora istesso molto superiore a queste follie, dovendosi più giustamente credere che quel sapiente, assicurato della verità del fenomeno, come lo siamo noi, fosse al pari di noi capace di comprenderne la vera cagione, fondata sull'elasticità o contrazione naturale delle fibre ond'è il corpo umano composto, e sulla capacità loro non infinita a distrarsi, e però dentro a certe proporzioni compresa.

Il credere che la sanità sia la principal parte e la base dell'umana felicità, e ch'ella dipenda da un'armonia, cioè corrispondenza, de' moti e delle forze, e consista immediatamente nella permanenza della figura, siccome la malattia nella mutazione di essa; che dalla formazione originale nel nascere secondo la combinazione delle cause esterne, sieno determinati gli eventi che dopo succedono nel corpo; che i due principalissimi stromenti della vita sieno il cervello ed il cuore; che i liquidi umori del corpo umano si distinguano in tre sostanze secondo la differenza della loro densità, sangue, acqua o siero o linfa, e vapore; che tre sieno i generi de' vasi, nervi, arterie e vene; che la materia prolifica, animata per la sua applicazione al corpo embrionico, vi metta in moto il sangue, dal quale poi si formino le parti anco più dure carnose ed ossee; e simili altre, come scintille di ottima teoria medica, si leggono in Laerzio nell'estratto che ei porta delle dottrine di Pitagora dai libri di quel dottissimo alessandro-greco scrittore de' tempi di Silla, che dalla vasta sua erudizione acquistò il cognome di *Polistore*. Le quali opinioni tanto noiformi alle vere, e ricevute oggigiorno nelle scuole più illuminate, producono ne' lettori che vi pensano, quel giocondo piacere che si ha nell'osservare la concordia de' pensieri negli uomini grandi di tutte l'età e di tutti i paesi.

La preferenza poi che la medicina de' Pitagorici dava al regolamento del vitto sopra tutti gli altri rimedj, fa molto stimare la loro sagacità a chiunque sa con quante tediose esperienze si arriva in fine a quella nobile incredulità sulle virtù

delle droghe, che suole distinguere alcuni pochi medici dai molti e volgari. In questa parte della medicina erano i Pitagorici esatissimi, come Giamblico c'informa, misurando i cibi e le bevande, l'esercizio e il riposo, determinandone la scelta e la preparazione, cosa negletta dagli altri, e servendosi più volentieri de' medicamenti esterni, e i farmaci pochissimo stimando, e nella loro chirurgia parcamente tagliando, ed aborrendo onninamente il fuoco.

Ma che diremo noi di quell'altra bella invenzione che pur si deve a Pitagora, e che riesce uno de' più potenti ed insieme dei più sicuri e più universali medicamenti che l'industria umana abbia finora saputo trovare, benchè per una fatale inavvertenza sia stato molti secoli trascurato? Io intendo del vitto pitagorico, il quale consisteva nell'uso libero ed universale di tutto ciò che è vegetale, tenero e fresco, e che di pochissima o nulla preparazione abbia bisogno per cibo, radiche, foglie, fiori, frutti e semi, e nell'astinenza da tutto ciò che è animale o fresco o secco ch'ei sia, o volatile o quadrupede o pesce. Il latte ed il mele entravano in questo vitto; l'uova al contrario ne erano escluse. Per bevanda si voleva la sola acqua purissima, non vino, nè altro vinoso liquore. E dall'esattezza di questo vitto poteva recedersi talora alquanto secondo le occasioni, mescolandovi qualche moderata porzione di cibo animale, pur ch'ei fosse di giovine e tenera carne, fresca e sana, e di parti muscolose piuttosto che di viscere.

Da questa sola sincera esposizione del vitto pitagorico si vede subito ch'ei si accorda colle migliori regole della medicina, dedotte dalle più esatte moderne cognizioni della natura del corpo umano e delle materie cibarie; sicchè a chiunque pensi con qualche sagacità, si presenta la conghiettura, che Pitagora istesso primo inventore di questo vitto avesse per principale scopo la sanità, e quella che è come parte di essa, la tanto bramata tranquillità dell'animo, risultante dalla maggior facilità di supplire ai bisogni, e dalla calma più uniforme degli umori, e dalla consuetudine di reprimere colla temperanza gl'immodici desiderj.

Il qual pensiero pare molto più conveniente alla sua saviezza, che il supporre ch'ei s'inducesse a scegliere un tal vitto, perchè nel cuore ei credesse la commutazione delle anime, di cui pare ch'ei si scrivesse per ragione apparente di esso, trovandosi, come si è accennato, in obbligo di parlare secondo la capacità del popolo, e sapendo che questo popolo le vere e naturali ragioni non intende e non cura. Ei ben s'accorse che la facoltà del pensare, e il principio del moto volontario che ogni uomo riconosce in se medesimo, non si possono spiegare colle notizie che noi abbiamo sulla qualità delle molte materie e colla scienza meccanica; onde ammessa quella egiziana ipotesi sulla natura dell'anima, rivestendola di favole, come allora usavano fare, non è certamente vera nè uniforme ai più chiari lumi che noi ora abbiamo, ma ella ha avuto almeno il pregio d'introdurre la prima nelle scuole dei filosofi i semi della tanto interessante dottrina dell'immortalità.

Ma che Pitagora non ammettesse tra le sue arcane opinioni quel passaggio delle anime da un corpo all'altro, ritenendo le loro idee e la loro identità, par che si possa raccogliere dall'autorità di Timeo maestro pitagorico di Platone, in quel suo leggiadro libretto che per gran ventura ci è rimasto, ov'egli con bastante sincerità s'esprime nella sua dorica lingua in questa sentenza: « Noi raffreniamo « gli uomini colle false ragioni, s'ei non si lasciano guidare dalle vere. Quindi « è la necessità di narrare quelle strane punizioni delle anime, come se elle en- « trassero da un corpo nell'altro ».

Chi può mai immaginarsi che Pitagora, il quale di più credeva che anco le piante fossero animate, non si accorgesse che i viventi non si possono cibare di

minerali; nè mantenersi altrimenti per conseguenza, che mangiandosi tra di loro? Onde sarebbe stato di sua natura impossibile e vano il progetto della sua astinenza. E che veramente quel suo ritiro delle anime fosse un motivo specioso di consiglio medico da darsi al popolo, poichè delle fisiche verità solo i sapienti, cioè pochissimi uomini, si appagano, fu il sentimento ancora di alcuni antichi, come si raccoglie da Laerzio, del quale sono queste istesse parole: « Del non volere che si mangiassero gli animali, il diritto comune delle anime era un pretesto. La verità si era ch'ei voleva con un tale divieto assuefare gli uomini alla facilità del vitto cogli alimenti che si trovavano dappertutto e senza fuoco, e colla bevanda dell'acqua pura, onde nasce la sanità del corpo e l'alacrità dell'animo ».

Il quale sentimento pare che avesse anche Plutarco, poichè nel suo Trattato del mangiare le carni avendo accumulato molte ragioni e fisiche e mediche e morali per dissuadere gli uomini da un tal costume o almeno dall'abuso di esso, si dichiara di non voler servirsi della ragione pitagorica, ch'ei chiama piena di misteri, e ch'ei rassomiglia alla macchina occulta che muove le scene del teatro, e per allegorie prende sopra di ciò le poetiche immaginazioni d'Empedocle. E questo modo d'intendere congruamente un tal motivo, in apparenza incredibile, di un uomo peraltro sapientissimo ed accorto, si rende molto più probabile dall'autorità dei più vecchi scrittori, i quali asseriscono (come si può massimamente vedere in Laerzio, Gellio ed Ateneo) che Pitagora mangiava per sè e consigliava anco gli altri a mangiar di quando in quando senza scrupolo alcuno dei pollastri, dei capretti e dei teneri porcelli, delle vitella di latte, e de' pesci, e non abborriva, come credeva il volgo, nè le fave, nè altro verun legume; potendosi forse conciliare sopra di ciò le contraddizioni di gravissimi autori colla verisimile supposizione che solo i secchi e duri ei non volesse, contentandosi dei teneri e freschi. Anzi, se si esamina con diligenza e con giudizio tutto ciò che si trova sparso in moltissimi libri appartenenti a questo soggetto, si comprenderà chiaramente che lo scopo di quel filosofo era solamente di fuggire le malattie e la corpulenza e il grosso intendimento e l'offuscatione dei sensi coi pochi e scelti cibi e coll'astinenza dal vino.

Vero è che certe astinenze particolari, simili a quelle di Pitagora, sono state usate anticamente da varie nazioni e massime dagli Egiziani, dai quali è molto probabile che quel filosofo ne preudesse la prima idea, essendo manifesto ch'ei si diletto di mescolare nelle sue maniere e ne' suoi pensieri molti sentimenti di quella dotta benchè misteriosa nazione. Una di queste astinenze, rigorosa e universale in Egitto, era quella dalle fave, come osserva Erodoto, la quale s'incontra propagata fin tra i Greci e tra' Romani, ai sacerdoti principalmente di Giove, di Cerere e di altre loro false e ridicole deità. Ma qualunque si fosse l'occasione per cui venne in testa a Pitagora di proporre l'astinenza dalle fave, pare che sia omai chiaro dalla lettura di tutti gli antichi, che quel suo divieto era allegorico, e che ora è vana impresa il cercarne un senso letterale, giacchè quelli che lo sapevano furono tanto ostinati ad occultarlo.

E vedendosi da un'altra parte che Pitagora non aveva difficoltà a mangiarne, e che egli ostendeva i suoi divieti nei cibi, non che agli altri legumi, a' galli vecchi, ai huoi aratori, ed a molte materie di simil dura e glutinosa consistenza; par molto più ragionevole il supporre che la proibizione simbolica delle fave fosse una cosa affatto diversa, d'importante e segreto significato, e che le astinenze reali fossero veramente state trovate da lui per altri fini, ma da lui prima d'ogni altro adottate e promosse, tutte per consiglio medico e morale, sotto qualunque coperta gli piacesse poi di rendere tal consiglio autorevole.

E in ciò sembrerà maravigliosa la sua scienza, avendo giusto escluso tra le carni medesime più delle altre quelle degli animali carnivori, e perciò tutto il selvaggiume, e la maggior parte dei pesci, e d'ogni animale le parti più tenere e più delicate, come sono le glandule e le viscere e l'uova, accorgendosi (come accenna Clemente Alessandrino) della loro minore salubrità dalla loro più forte e più ferina esalazione, che nelle scuole moderne vuol dire maggiore volatilità oleosa e salina. I suoi due soli pasti per giorno, equivalenti alla nostra colazione, per lo più di solo pane, e al desinare tardissimo, o cena che dir si voglia, di sufficiente abbondanza, il suo gustare talora il vino, non tra giorno nè solo, ma a tavola in onesta compagnia, il suo servirsi di bianche e mondissime vesti, ogni mattina mutate con simile pretesto di religione, antepoendo le fatte di materia vegetabile alle prese dagli animali, le quali sono molto più attrattive dell'umido e del malvagi effluvj sparsi per l'aria, il diletto della musica separata dal vizio, e della lieta ed erudita conversazione tra gli amici, la cura della cute, i bagni frequenti non pubblici e strepitosi, ma domestici e solitarij, e simili altre **graziose** maniere della vita privata di Pitagora, mentovate ciascuna da idonei autori, dimostrano quel valent'uomo tutto diverso da quello che comunemente si dipinge, ruvido, austero ed orribilmente superstizioso.

Quel suo precetto, che si trova registrato da tutti gli scrittori della sua vita, di non guastare nè offendere alcuna pianta domestica e fruttifera, nè alcun animale che non sia velenoso e nocivo, e quel suo comprare i pesci, e dopo averne ben considerate sul lido le forme diverse, restituirli all'acque, lo fanno concepire, s'io non m'inganno, molto lontano da quella ridicola superstizione che volgarmente gli attribuiscono, la quale anco per altri indizj si vede che egli nel cuore abborriva. E piuttosto che queste cose, si vede che era pieno di quello spirito delicato d'innocente curiosità, proprio dei veri naturalisti, e di quel ragionevole desiderio di conservare più che è possibile tutti i corpi organici, i quali servono, se non altro, di giocondo e virtuoso spettacolo; e si conosce in lui un sentimento di provida umanità, opposto a quel genio puerile inquieto e devastatore che in molti si osserva, di disfare per le loro voglie benchè leggieri qualunque bella ed utile opera della natura.

Quanto poi sia efficace questo vitto pitagorico per ottenere lo scopo, al quale, come si è fin qui divisato, ei fu principalmente diretto dal suo autore, cioè di guardare la presente sanità del corpo e di ristabilire la già perduta, può agevolmente comprendersi da chiunque voglia riflettere sulla natura e facoltà sì del corpo nostro, come ancora degli alimenti che lo sostengono, non secondo le immaginazioni poetiche delle scuole barbare, ma coi lumi sicuri che ai nostri tempi ne han dato la medicina anatomica e meccanica, e la storia naturale, e la fisica sperimentale, di cui è parte la chimica non fallace.

Questi lumi ci han fatto finalmente intendere che la vita e la sanità consistono nel perpetuo ed equabile moto di una gran massa di liquido distribuito in innumerabili canali tra lor continui, che divisi in tronchi e in rami, si riducono nelle loro estremità ad una impercettibile sinezza e ad una molteplicità senza numero. I tronchi maestri di questi canali, che ne fanno come le basi, son solo due di differente fabbrica e natura, situati quasi nel centro e connessi col cuore, e le loro punte o estremità sono in parte patenti nell'estrema superficie del corpo, o in qualche cavità deuto di esso, e parte comunicano tra di loro l'un genere coll'altro.

Altri poi temono che i cibi vegetali possano troppo diminuire il vigore e la robustezza del corpo, per conseguenza anco l'alacrità dell'animo ed il valore. E per non dissimulare alcuna cosa, Pitagora istesso persuase un cam-

pione suo paesano a nutrirsi di carne per acquistar forza superiore a quella de' suoi antagonisti; e riuscì così felicemente la prova, che da indi in poi fu mutato per tutto il cibo degli atleti, che prima consisteva in cacio e in fieni secchi e in grauo o in legumi o altre aride vegetabili materie. Così han di lui creduto Favorino e Laerzio medesimo; e non par necessario il supporre un altro Pitagora per autore d'un tal consiglio, a cagione della superstiziosa opinione dell'anima, che, come si è dimostrato, quel filosofo veramente del cuore non avea. E quel rinomato Milone crotoniate, che singolare era nelle forze del corpo e così bravo divoratore di vitelli, era insieme discepolo e seguace ed amico di Pitagora, come ne attesta Strabone con altri antichi scrittori.

Ma la robustezza atletica, prodotta dall'artificiale ingrassamento del corpo col forzato mangiare di molte carni ed altri cibi duri ed oleosi senza freschi vegetali e senz'acqua, e cogli studiati esercizj secondo quel metodo che presso gli antichi fu ridotto ad un'arte particolare, tanto era di sua natura lontana dall'abito savio e stabilmente vigoroso, che anzi veniva stimata pericolosa disposizione a molte gravissime infermità; ond'è quel savio e famoso consiglio d'Ippocrate di prontamente disfare questa tal robustezza coll'astinenza e con le operazioni medicuali in coloro che, senz'essere atleti di professione, di un simil vitto si fossero serviti. Platone osserva che l'abito di costoro era sonnolento, e che, oltre al passare gran parte della lor vita dormendo, erano ad ogui poco afflitti or da una ed or da un'altra grande ed impetuosa malattia. Galeno, più diffusamente accennando i mali, ai quali erau ordinariamente soggetti quegli sciocchi, che per dar piacere altrui colle loro bravure si guastavano la sanità, dice che molti di loro restavano a un tratto senza favella, e perdevano i sensi e il moto, ed erano anco sorpresi da perfetta apoplezia, e, soffocati dalla loro stessa mole e pienezza, si rompeva loro qualche vaso sanguigno.

Tali sventure veggiamo noi spesso accadere ai corpulenti, che di molta e saporita carne si cibano, e l'erbe e i frutti disprezzano, perdendosi in loro quell'equilibrio tanto necessario tra la massa degli umori che si muovono dal cuore alle parti, e quella che dalle parti ritorna al cuore; ond'è anco il facile passaggio di simili corpi nell'idropisia. Sicchè per questa istessa ragione che i cibi freschi vegetali sono, come osserva Celso, di debolissima materia e di minimo nutrimento, ei devono occupare la maggior porzione del nostro vitto.

Il vero e costante vigore del corpo è l'effetto della sanità, la quale si conserva molto meglio col vitto erbaceo, acquoso, frugale e tenero, che col carneo, vinoso, unto, abbondante e duro. E nel corpo sano la mente chiara e avvezza a sopprimere le voglie dannose, ed a vincere irragionevoli passioni, produce il vero valore. Quindi è che tra gli antichi alcune nazioni astemie e di soli cibi terrestri pascite, sono state molto guerriere, e che l'istessa frugalità e disciplina di Pitagora non tolse ad alcuno de' suoi dotti seguaci l'essere uomini fortissimi e valorosi, come tra gli altri fu Epamionda tebano, tanto lodato per le sue civili e militari virtù e per la sua pitagorica maniera di vivere e di pensare. Molti altri antichi capitani illustri e di gran temperanza s'incontrano nelle istorie di Grecia e di Roma. Anzi furono i Romani così persuasi della bontà superiore del vitto vegetale, che, oltre privati esempj di esso in molti di loro, vollero stabilirlo colle loro leggi cibarie, delle quali furono la Faunia e la Licinia, che, limitando le carni a pochissima dose, permisero promiscuamente e definitamente tutto ciò che dalla terra o dagli arbusti o dagli alberi si raccogliesse. E uniformi a questi costumi si trovano essere stati i sentimenti ancora di alcuni imperatori romani, benchè per altro si credessero superiori ad ogni riguardo; e si vede che i loro medici più valenti e i filosofi erano della medesima opinione. Antonio Musa, che

meritò in Roma una pubblica statua per la bella e felice cura ch'ei fece d'Augusto, si servì in essa principalmente della lattuga, e pare che per suo consiglio fosse che quel principe così grande si compiacesse di quel vitto parco, semplice e pitagorico che Svetonio ci descrive minutamente, e massime di quel pane inzuppato nell'acqua fredda, e pomi di grata e vinosa acidità. Pitagorico era molto ancora il vitto di Orazio, come ei lo rappresenta in più luoghi delle sue giudiziose e bellissime poesie, per consiglio, come si può credere, parimenti di Musa che era suo medico.

La medesima preferenza si osserva data al cibo vegetale da tutti gli altri scrittori latini antichi che di cose naturali ebbero qualche perizia, e da Galeno e da Plutarco, il quale forse più precisamente d'ogni altro accennò i danni del vitto animale ne' suoi precetti di sanità e nei suoi discorsi del mangiare le carni. Nè la nostra età è stata priva di esempj d'uomini valorosi per vigore di corpo e di mente, ed insieme bevitori d'acqua e mangiatori d'erbe e di frutti. In certe montagne d'Europa sono anco al presente abitanti che vivono di erbe e di latte, molto indomiti e fclri; e i Giapponesi, ferocissimi nel disprezzare i pericoli e la morte, si astengono dagli animali; e mille altri esempj sono a tutti noti e di popoli e di persone di somma temperanza congiunta con somma virtù.

Essendo dunque sì mal fondata l'opinione volgare che condanna il vitto vegetale per la sanità e tanto loda l'animale, ho io sempre creduto bene l'oppormi ad essa, mosso e dall'esperienza e da quelle tenui cognizioni delle cose naturali che qualche studio e la conversazione con uomini grandi mi han dato. E sentendo ora che tal mia costanza possa essere stata onorata da alcuni dotti e prudenti medici della loro autorevole sequela, ho creduto mio dovere l'esporre pubblicamente le ragioni del vitto pitagorico, considerato come buono ad usarsi per medicina, e insieme pieno d'innocenza e di temperanza e salubrità. Ei non è privo nemmeno di una certa delicata voluttà e di un lusso gentile e splendido ancora, se si voglia volgere la curiosità e l'arte alla scelta ed all'abbondanza degli ottimi alimenti freschi vegetali, come pare che c'inviti la fertilità e la naturale disposizione delle nostre belle campagne. E tanto più mi sono indotto a trattare questo argomento, perchè mi son lusingato ch'ei potesse forse piacere agli Intendenti per la sua novità, non essendo a mia notizia alcun libro, di cui questo sia il solo soggetto, e che intraprenda a divisarne esattamente l'origine e le ragioni.

Io ho voluto dimostrare con quei mezzi che mi han potuto somministrare le due arti critica e medicina, che Pitagora, primo inventore del vitto fresco vegetale, era grandissimo fisico e medico, e non punto alieno dall'umanità più culta e più discreta, uomo prudente ed esperto; e che il suo motivo nel tanto lodarlo e introdurlo non fu alcuna superstizione nè stravaganza, ma il desiderio di giovare alla sanità e al buon costume degli uomini, e che perciò ei non ebbe scrupolo a temperarlo secondo le occorrenze col vitto animale; che tal vitto pitagorico, considerato come rimedio, soddisfa pienamente a tutto ciò che esigono le notizie più precise della moderna medicina, e che è potentissimo per impedire o rimuovere o mitigare molte delle più atroci e più ostinate infermità, come ne persuade la ragione e l'esperienza, da che in quest'ultimi anni è stato rimesso in uso dalla medicina più nobile e più sicura. —

ANTONIO COCCHI. *Discorso sul vitto pitagorico.*

N° V.

EMPEDOCLE.

§. 1.

ESPOSIZIONE DELLA SUA DOTTRINA.

Delle moltissime e variatissime opere d'Empedocle non ci restano che brani citati da altri autori, due epigrammi, alcuni versi del poema delle Purificazioni, molti frammenti del Trattato sulla natura, opera di cosmologia, di fisiologia, di psicologia, dov'era lo stillato del filosofico pensiero di Empedocle. Dal ravvicinare questi frammenti si può aver un concetto dell'opera intera. Nel I. libro l'autore, dopo esposte le condizioni della conoscenza, trattava dell'universo in generale, delle forze che lo producono, degli elementi di cui si compone. Nel II. de' differenti oggetti della natura. Nel III. degli Dei e delle cose divine, delle anime e de' loro destini. Anche in filosofia Empedocle resta poeta e teologo; s'avvolge di mistero e di simboli, donde l'oscurità della sua dottrina, espressa dagli antichi colla statua velata che gli eressero i suoi concittadini.

Procuriamo esporre questa dottrina nell'ordine stesso seguito dall'autore. *

1. Delle condizioni della conoscenza, dell'universo in generale, delle forze che lo producono, degli elementi di cui si compone.

« Prima di scendere in questo mondo noi abbiamo peccato. Esseri decaduti, espiamo nella vita presente il delitto commesso. Sciagurata genia de' mortali, genia ben infelice, da quai disordini, da quai pianti voi siete usciti! Da qual elevata dignità, da qual colmo d'onore son io caduto fra gli uomini! Io gemetti, io piansi alla vista di questo nuovo soggiorno, abitato dall'assassinio, dall'invidia, da tutti gli altri mali.

« Oggi la vita è breve e traversata da mille dolori; i sensi ingannano, l'intelligenza nostra è debole, e l'universo è infinito. Nè la vista, nè l'udito non ponno farci conoscere l'universo; l'intelligenza nol può comprendere. Soli gli Dei possono fare scaturir dalle nostre labbra una fonte di pura acqua. Preghiamoli di condurci alla saviezza sul docile carro della pietà ».

Se però si badi alla sua dottrina, Empedocle non disprezza la ragione umana quanto dimostra; ma il metodo suo professato è un vero misticismo, fondato sull'ipotesi d'una degradazione, risultante da una colpa anteriore. Or ecco la dottrina stessa.

Prende essa le mosse dal principio accettato da tutta l'antichità, che la materia del mondo è eterna, si trasforma senza mai cessare d'essere la stessa, e nulla nasce, nulla perisce assolutamente. Adunque in origine era l'unità, sfera ben arrotondata, eguale dappertutto a se stessa ed immobile. Empedocle la chiama *sfero*; e non è l'unità pura di Parmenide, nè il caos degli omeomerj di

Anassagora. Da un lato lo sfero è la materia del mondo; ne contiene le forme variate, le qualità molteplici, gli elementi diversi. Solo nell'infinito suo seno niuna diversità mostrasi ancora; tutto vi è mantenuto nell'unità da una forza, da cui deriva ogni unità. Questa forza è l'Amicizia, l'Armonia, Venere, Cipride, la fonte di tutto il bello e di tutto il bene. Dall'altra parte lo sfero è l'Amicizia stessa, principio dell'unità ch'è in esso, una forza operante, un Dio. Questo è da Aristotele chiamato la mescolanza (*μίγμα*) d'Empedocle, che contiene il mondo in potenza; materia insieme, causa ed effetto.

Coll'Amicizia sola nessun movimento s'effettuerebbe, e il mondo sarebbe impossibile. Vuolsi un principio distinto, anzi opposto, ed è la Discordia (*νεῖκος*), la sanguinosa Dei, Marte causa d'ogni male, il Dio della guerra che divide e separa. Secondo leggi fatali e immobili, a un momento dato l'Amicizia dovette ceder l'impero alla Discordia: subito la divisione s'introdusse nello sfero; le membra del Dio, dice il poeta, tremarono di movimento convulso; gli elementi confusi si separarono; l'aria uscì primiera; dall'aria compressa sfavillò il fuoco; l'acqua e la terra ancora, indistinte, continuavano ad agitarsi; il loro movimento stesso le separò.

I quattro elementi sono irriducibili uno all'altro, eguali in potenza e dignità; sono semplici, cioè perfettamente omogenei; son composti, cioè formati di particelle infinitamente piccole, che sono elementi degli elementi stessi. Ma i veri elementi non son quelli che i nostri sensi grossolani percepiscono, sì bene esseri viventi (*ψυχαι*), più che persone, Dei. Il fuoco è Giove; l'aria Giunone che porta la vita; la terra Plutone; l'acqua Nesti piagnente, che adacqua tutto ciò che è mortale. Mediante questa deificazione della materia del mondo s'andava diffilato al sistema di Democrito; laonde Aristotele appone ad Empedocle di ricorrer solo il men possibile all'Amicizia ed alla Discordia, e di disporre tutto come se gli elementi bastassero a se stessi. Tai sono i caratteri generali degli elementi: quanto ai particolari, la terra e l'aria, il fuoco e l'acqua sono opposti due a due: la terra è dura e pesante, l'aria molle e leggera; il fuoco è bianco e caldo, l'acqua nera e fredda. Il fuoco si oppone pure ai tre altri elementi presi insieme: Empedocle considera quest'opposizione come quella del secco e dell'umido, del caldo e del freddo, e si serve dei quattro elementi come non fossero che due.

Sviluppati una volta dal seno dello sfero, i quattro principj nemici si tengono isolati gli uni dagli altri; il fuoco di sopra, l'aria sotto al fuoco, l'acqua e la terra nella parte inferiore. Agitati da elementi diversi, questi elementi vanno a turbo sotto l'impulso della Discordia in un caos immenso. È legge inflessibile ed eterna che l'Amicizia e la Discordia abbiano alternamente l'imperio del mondo; che il movimento succeda al riposo, il riposo al movimento; a vicenda gli elementi si combinino e separino, e tutto passi dall'uno al multiplo e torni dal multiplo all'uno. Arrivato dunque il tempo fatale, la Discordia fe un movimento indietro, e l'Amicizia venne a collocarsi al centro del vortice. Via via ch'essa estendeva la propria influenza, la Discordia indietreggiava, e indietreggiò sino all'estremità del vortice. Là essa continuò ad occupare certe parti, che rimasero separate dal tutto; le altre si associarono e riunirono sotto l'influsso dell'Amicizia. L'aria sibilando penetrò fin nelle viscere della terra: il fuoco arse fin nelle profondità dell'oceano. Questi composti stessi li combinarono, simili con simili, l'umido coll'umido, il duro col duro, il caldo col caldo, nel seguente modo.

Tutti gli oggetti naturali mandano fuor di sé certe emanazioni o effluvj (*ἀπορροαί*), che sono le loro parti picne e solide. Essi oggetti sono di natura porosi. Fra le parti picne v'ha certi interstizj, che aggiungendosi gli uni agli altri, formano de'

condotti interiori, chiamati pori. Le parti solide o effluvj sono di grandezza diversa, secondo i diversi oggetti, e in ciascun oggetto la grandezza dei pori dipende da quella delle parti solide; di guisa che gli effluvj d'un oggetto son facili ad essere ricevuti dai pori di un oggetto della medesima natura, ma non da quelli di un oggetto di natura differente od opposta. La convenienza de' pori e degli effluvj costituisce ciò che si chiama le affinità degli oggetti fisici, e le simpatie degli esseri morali; essa rende possibile la mescolanza delle varie sostanze, e questo mescolgio subitaneamente distrutto spiega tutti i fenomeni possibili, i giuochi variati della natura, il crescere e deperire degli individui, il nascere e morir loro. « Nulla è generato, nulla perisce di morte funesta. Non v'ha che misculgio o separazione di parti (*μίξεις τε διαλλάξεις τε μίγντων*); e ciò chiamasi natura ».

Questo misculgio però, o, a dir più rigorosamente, questa unione di parti non basta per tutto spiegare. La vasta armonia dell'universo, gli organi delle piante e degli animali, non risultano da una semplice mescolanza. Fin nelle minime particolarità il mondo porta le tracce di una intelligenza, che tutto ordinò per un fine buono. Questa intelligenza manifestata pertutto, questo principio che ad ogni cosa dà la forma e l'essenza, Empedocle lo chiamò col bellissimo nome di Ragione o Verbo (*λόγος*); ma Aristotele lo accusa di non averne fatto uso alcuno, e d'aver l'organizzazione e la costituzione de' diversi esseri spiegato mediante la fortuna e il caso. Rimprovero fondato, come si vedrà.

II. Dei differenti oggetti della natura.

Il mondo, accozzamento fortuito d'elementi riuniti dall'Amicizia, non fu dapprima che una massa informe senza armonia nè bellezza; non astri in cielo, non piante ed animali in terra; nulla di solido, nulla di liquido, tutto mescolato e confuso. Pui a poco dal movimento degli elementi l'ordine nacque; il cielo si divise in due regioni, delle nubi e del fuoco; gli astri scintillarono; il sole dardeggiando, trapassò le nubi e scaldò la terra; piante e animali comparvero, enti incompiuti e di forma bizzarra, che col tempo si resero completi. Tal è in due parole l'origine del mondo; uopo è insistervi.

Il mondo è uno e di forma sferica, come prodotto dell'Amicizia; per ciò appunto esso è fitto. La terra sta nel centro; attorno ad essa il cielo, diviso in due sfere, l'umida e l'igneia; le quali girano insieme, ma in senso opposto. Esse hanno ciascuna il loro periodo di predominio: dalla sfera ignea vengono il giorno e l'estate, dall'altra la notte e il verno. Dal movimento inverso delle due sfere nascono i venti; quel di mezzodi quando la sfera ignea predomina, quel di settentrione quando la umida. Il movimento rapido delle due sfere mantiene la terra immobile al centro del mondo; e senza di quello, la sfera superiore, massa solida indurita dall'azione del fuoco, potrebbe cadere sopra se stessa. E poichè tal movimento non è essenziale, ne segue che il mondo è peribile.

Gli astri son masse di fuoco, gli uni affissi alla volta del cielo, gli altri liberi ed erranti. Benchè la luce sia composta d'effluvj di fuoco, il sole non risplende per se stesso; collocato al limite inferiore del cielo, non fa che riflettere la pura luce che riceve dall'olimpio; è grande quanto la terra, e n'è due volte più lontano che la luna. La luna è un globo d'aria congelato, che trae sua luce dal sole: il suo carro lambe l'estremità superiore della regione terrestre; essa produce gli eclissi di sole, frapponendosi tra questo e la terra.

Quanto alle principali meteore, la pioggia è l'umidità che l'aria emette

quando sia compressa; la grandine è pioggia congelata sotto l'influsso del calore; il lampo è il fuoco, che sfugge dalla nube dove l'avea lanciato il sole; il fulmine è una quantità maggiore di fuoco; il tuono è questo fuoco stesso, che si spegne nella nube umida.

Quanto al mondo inferiore, il mare è il sudor della terra, provocato dall'azione del sole, o perciò è salato. Le fonti d'acqua calda sono prodotte da correnti d'aria in contatto con fuochi sotterranei; questi spiegano pure la formazione delle rocce e de' metalli. I fenomeni magnetici vengono dalla perfetta convenienza de' pori e degli effluvj della calamita e del ferro: dacchè gli effluvj della calamita cacciarono l'aria che conteneano i pori del ferro, la corrente degli effluvj di ferro diviene sì forte, che l'intera massa n'è attratta.

Le piante sono le piume e i peli della terra. Nate spontaneamente come gli animali, son anch'esse animali incompiuti. La terra, da principio ancor debole, non producea che piante; nel suo vigore produsse animali, non già di primo colpo animali perfetti, ma membra isolate; occhi senza viso, teste senza cervello, braccia erranti non attaccate a una spalla. Sotto la continuazione dell'Amicizia, queste membra isolate si riunirono, ma a caso; una testa d'uomo ad un corpo di bove, e così del resto. Tali mostri restarono infecondi e perirono: ma dopo molte combinazioni si formarono de' composti, capaci di conservarsi e riprodursi. Altrove raccontasi che dalla terra uscirono tipi d'uomini in istato greggio, statue appena sbazzate, senza viso nè voce, che furono ornati e abbelliti per influsso di Venere.

L'aumento delle piante e degli animali è conseguenza della legge delle affinità, per cui il simile cerca il suo simile; onde il fuoco s'unisce al fuoco, la terra alla terra, tutto in virtù della convenienza de' pori e degli effluvj. Quando il simile manca al suo simile, v'è appetito; quando si uniscono, v'è piacere; l'unione de' contrarj produce il dolore. E poichè i medesimi fenomeni sono le condizioni della nutrizione, ne segue che tutto ciò che si nodrisce, e le piante stesse soffrono e godono.

Vengono poi i misteri della generazione. Empedocle avea creduto notare che non v'è una sola pianta, la quale non sia contemporaneamente maschio e femmina. Prima di Platone, egli racconta come ne' tempi primitivi l'uomo e la donna faceano un essere solo; se non che la parte maschia teneva più del principio igneo, più dell'umido la parte femminile. Le due metà si separarono, e da quel punto cercano costantemente ricongiungersi. Sull'atto stesso della generazione e sulla formazione del feto, questo sistema racchiude particolarità di supremo interesse; ma qui non è luogo d'esporsi.

Le percezioni dei sensi, come tutti i fenomeni, sono il risultato d'una convenienza fra i pori e gli effluvj; e poichè tal convenienza è relativa, relative son pure le percezioni ed impressioni. Alla maniera stessa si compiono le percezioni intellettuali. Lo spirito è composto di quattro elementi. Ora, come il simile attira il suo simile, lo spirito per la natura sua è in comunicazione con tutto ciò che lo circonda. In virtù del principio medesimo che il simile attira il simile, lo spirito, formato de' quattro elementi, non può aver per fede che una sostanza della natura stessa. Ora il sangue è anch'esso formato di quattro elementi; laonde nel sangue è diffuso lo spirito, massime nel sangue vicino al cuore. La tristezza e tardità nello spirito vengono da un sangue povero e rarefatto; la vivacità, l'impeto dalla densità e ricchezza; e così via. Della natura stessa del corpo, e legata ad esso per la legge dei simili, l'anima dovrebbe perire col corpo, quando il fuoco ch'esso contiene si svolge e dissipa: pure non va così, come vedremo.

III. *Degli Dei e delle cose divine, delle anime e de' loro destini.*

Ne' versi d'Empedocle parlasi d'un Dio supremo, che « non ha nè la testa nè il corpo d'uomo, nè braccia che nascano dalle spalle, nè piedi o ginocchia agili; puro spirito, santo ed infinito, il cui pensiero penetra tutto l'universo ». Questo Dio supremo è lo sfero, causa insieme e materia del mondo.

Di sotto stanno gli altri Dei, Giove, Giunone, Plutone, Nefti, l'Amicizia, la Discordia; e sotto di essi un'intera gerarchia di numi secondarj e di genj, formati dai quattro elementi, come tutto ciò che è in natura. Questi genj, per ciò stesso, sono in comunicazione permanente co' mortali; ma eterni, e non sottoposti a vicenda, vivono in perfetta beatitudine.

Lontani dal cielo, nelle nostre regioni tenebrose sono altri genj, che nati in cielo come i primi, e simili ad essi, partecipavano a tutti i loro beni; ma spinti dalla discordia, si contaminarono d'assassinio ed ingiustizia, onde furono dirupati dal cielo sulla terra. Questa li respinse al mare, e il mare in aria; finchè odiosi a tutti gli elementi, rejetti da tutta la natura, sono in preda di supplizj atroci. Occupazione e gioia loro è spinger gli uomini al male, mentre i buoni genj li spingono al bene: e ogni anima umana ha il suo genio buono e il malvagio.

Anche le anime nostre sono esseri decaduti. Uscite dalle divinità, ma contaminate d'un gran delitto, cadder dall'alto in questo involucro mortale che chiamasi il corpo. Ma per Empedocle nessuna punizione è eterna; fin i genj malvagi, dopo espjati i loro delitti, risaliranno al cielo, e torneranno in possesso di tutti i loro beni: l'anima umana è condannata a errare per trentamila anni da un corpo all'altro. Nella metempsicosi di Pitagora, l'anima non poteva abitare che corpi d'animali; Empedocle, giusta il suo modo di veder la natura, dovea farla discendere sino ai vegetali. Egli stesso ricordavasi d'essere stato maschio o femmina, albero, uccello, pesce. Dopo abitate queste triste dimore, l'anima è ammessa in un corpo più nobile, quello d'un poeta o d'un re. Finalmente, dopo l'intera espiazione del delitto, essa risale al cielo donde è uscita, per godersi una felicità senza fine. Per un'onorevole incoerenza, Empedocle fa le anime immortali.

La felicità, secondo il suo sistema, non è data che alla virtù. « La virtù non è tale per uno, tal altra per un altro; è una legge universale, che abbraccia l'ampia estensione dell'aria e l'immensità del cielo ». Dalla sua fisica trae Empedocle i principali precetti della sua morale. Tutti gli esseri sono composti de' medesimi elementi; e una specie di parentela regna in tutta la natura. Per conseguenza il primo dovere è di rispettare tutti gli oggetti della natura, astenersi da ogni violenza, nè tampoco versar il sangue d'animali. Nel corpo d'un animale è forse nascosa l'anima d'un parente, d'un amico. « Il padre piglia suo figliuolo che ha cangiato forma, e lo immola proferendo preghiere. Insensato! Suo figlio l'implora per placarne il furore, ed egli non l'ascolta, e lo sgozza, e poi va in sua casa a preparare un sacrilego banchetto ».

Per questi stessi motivi Empedocle non avrebbe dovuto permetter l'uso neppure de' vegetali; ma la necessità vel costringeva, e sole inviolabili dichiara le fave e il lauro. La castità e la temperanza in tutto son le virtù che Empedocle raccomanda il più spesso. La sua morale ha un solo intento; staccar l'uomo dalle cose sensibili, elevarlo verso il cielo superno, e con ciò ristabilire sulla terra quell'età dell'oro, quell'era di pace e d'armonia, che con vivissimi colori dipinge.

Questo è in compendio il sistema d'Empedocle, sistema di fisica e di teologia,

nel quale tutto dipende da un essere misterioso che appena è nominato. Donde vengono tutte le vicende delle cose, la separazione degli elementi, la formazione del mondo, e i fenomeni che vi si producono? dall'alternato dominio dell'Amicizia e della Discordia. E chi produce quest'alternato dominio, che rende inevitabili la nascita o la morte, la mescolanza o la dissoluzione delle parti? una causa sola, la necessità. In fondo, il Dio supremo d'Empedocle non è lo sfero, non quest'intelligenza di cui una volta parlò sull'orme d'Anassagora, ma l'antico Dio del paganesimo, il Dio de' teologi e de' poeti, il destino.

D. H. *Dict. des sciences philos.* tratto dall'opera *Empedocli Agrigentini carminum reliquæ; de vita et studiis disseruit. fragmenta explicuit, philosophiam illustravit SIMON KARSTEN.* Amsterdam 1856.

§. 2.

ELOGIO DI EMPEDOCLE.

— La prima origine e i primi elementi delle cose sono, per quanto pare, fuori della sfera del nostro intelletto, perchè oltrepassano la sfera de' nostri sentimenti. Pure i Greci, cominciando da Talete, s'occuparono tutti in sì fatta vana ricerca, e tutti si smarrirono: alcuni degli Ionici coll'acqua, altri coll'aria, altri col fuoco, formarono le cose, e fabbricarono presto l'universo. Non così piacque a Parmenide e a Pitagora: costoro, lasciato il mondo materiale, come indegno delle loro meditazioni, si misero per istrade diverse in un mondo astratto ed intellettuale. Parmenide spiritualizzò l'unico elemento degli Ionici, e pose unica, eterna, immutabile sostanza; *Uno è tutto*, dicea egli, *e tutto è uno*; sicchè le mutazioni della materia non altro eran per lui che modi e semplici apparenze. Pitagora dal mondo materiale rifuggì alla geometria; e sebbene questa scienza non fosse che un parto della nostra mente, pure l'ebbe quegli, non si sa come, per lo modello e l' vero esemplare dell'universo; però nella geometria leggeva i rapporti e le proporzioni che debbono aver le cose ch'eran materiali, e vide nell'unità i primi e veri principj dei corpi. Furono gl'ingegni presi da prima di maraviglia così pel filosofo di Elea, come per quello di Samos, e corsero tutti a' loro insegnamenti; ma stanchi dipoi di contemplare un mondo o metafisico o geometrico, ritornarono naturalmente alla materia, e nacque la filosofia corpascolare.

I primi a far questo ritorno furono Empedocle, Anassagora, Leucippo e Democrito. Costoro, calando dal mondo di Pitagora alla materia, *materializzarono* le unità di costui. *Atomi* chiamarono Leucippo e Democrito i principj delle cose; *particelle simili* Anassagora; ed Empedocle li distinse col nome di *elementi degli elementi*: ma in verità i loro principj altro non erano che le unità di Pitagora, fatte materiali, espresse e indicate con vocaboli diversi.

Democrito lasciò a' suoi atomi l'indivisibilità, di cui le unità di Pitagora eran fornite nello stato suo intellettuale: questa stessa indivisibilità, secondo alcuni, negò alle parti simili Anassagora. Differente dall'uno e dall'altro fu l'opinione d'Empedocle: costui cercò nella materia le sue unità, e dividendo e suddividendo i corpi giunse a quelle *molecole* che più non si potean dividere; ma dove i sensi mancarono, supplì con la ragione, e proseguendo la divisione delle molecole col suo pensiero, s'accorse potersi queste sempre più di nuovo dividere; venne però affermando che i suoi elementi degli elementi eran divisibili, ma solo con la mente, non già col fatto. Distinse, così dicendo, le unità di Pitagora dalle sue

ch'eran materiali, e provide in bel modo alla durata della natura, perchè essendo i principj delle cose incapaci, secondo lui, d'ogni fisica alterazione, quelle debbono sempre durare come sono al presente.

Tennero tutti tre que' fisici, non che per cosa assurda, impossibile la creazione dal nulla; nè venne loro in mente, come ad alcuni indi piacque di supporre, la materia nuda d'ogni qualità. Chiamavano essi la materia senza forma e senza qualità *ciò che non è*: *Ciò ch'è*, dicea Empedocle, *è impossibile venire da quello che non è*. Ma diverse furono le qualità ch'attribuiron costoro alle loro unità, secondo che diversamente riguardò ciascun d'essi i corpi e la natura. Anassagora ebbe le sue particelle non altrimenti che bricioli minutissimi, ma simili in proprietà a' corpi ch'erano destinati a formare; e come varj sono i corpi e differenti le loro proprietà, così varie e differenti pose in corrispondenza le qualità delle sue particelle: per lo che trasportò egli le qualità delle masse al frammenti di esse, e ristandosi alle apparenze ricavò, come suol dirsi, dal grande in piccolo. Gli atomi per Democrito erano, al contrario, tutti della stessa natura, e solo differivano tra loro per sito, ordine e figura; idea che ben si conviene alla semplicità della natura, la quale con pochi mezzi suol produrre fenomeni che sono pressochè infiniti, attesa la loro varietà e moltitudine. Empedocle, ciò non ostante, rigettò il pensiero di Democrito, e volendo spiegare la varietà materiale de' corpi, pigliò, com'egli dovea, e s'enno e consiglio dall'esperienza.

Gli Ionici, addensando e rarefacendo or l'acqua, or l'aria insieme e 'l fuoco, diedero forma e qualità a' corpi dell'universo. Da questi e dal loro metodo si dilungò il nostro fisico: egli studiava i corpi, e separandone le particelle cercava prima e raccoglieva poi i loro componenti; però in luogo di fingere, ritrovava ne' corpi i loro elementi, nè i corpi a capriccio componeva alla maniera degli Ionici, ma gli *analizzava* come fanno i chimici. Le sue esperienze furono, gli è vero, incerte e imperfette, come si leggono ne' versi di lui; perchè dirizzandosi per una via non ancora usata nelle fisiche ricerche, mancava d'aiuti e di strumenti, massime che la fisica era allora metafisica e bambina: ma ciò non pertanto quei primi e rozzi saggi d'Empedocle sono da stimarsi un chiaro testimonio del suo metodo, ch'era tutto pratico e sperimentale. Coll'aiuto infatti delle sue esperienze, aggiunse, a giudizio d'Aristotele, la terra all'aria, all'acqua, al fuoco, e 'l primo stabilì la dottrina dei quattro elementi. *Quattro*, diceva egli, *son le radici di ogni cosa: Giove, Giunone, Plutone e Nefti*, figurando sotto questi simboli il fuoco, la terra, l'aria e l'acqua; per lo che nella sua fisica le unità materiali eran le parti che diconsi integranti dei quattro elementi, e questi le costituenti di tutti i corpi che si trovano in natura.

Sebbene il fisico di Sirgenti avesse distinto l'aria, l'acqua e la terra per le diverse lor qualità, pure in riguardo al fuoco l'ebbe tutte e tre come se state fossero d'unica e medesima natura. Le particelle dell'aria e dell'acqua tendono, secondo lui, a condensarsi, come fa la terra; e, al contrario, credeva egli essere proprietà del fuoco d'assottigliare, separare e levare ogni solidità alle particelle dell'aria e dell'acqua: di fatto fu sua opinione che la luna si condensò a cagione del fuoco che da essa si parti, non altrimenti che avviene nell'acqua, quando si riduce in gelo; e se il fuoco indura i corpi umidi, e vetrifica talvolta i solidi, ciò accade per Empedocle perchè scioglie e separa l'aria e l'acqua in quelli dimoranti. Gli elementi dunque aria e acqua sarebbero stati solidi se la forza dissolvente del calore portati non gli avesse alla liquidità che lor si conviene. Non conobbe, gli è vero, così pensando, qualunque corpo per via del fuoco poter pigliare, passare, ritornare allo stato solido o liquido o aeriforme, ma giunse a

comprendere, l'aria e l'acqua dovere al fuoco la loro fluidità. Questa verità, che in tempi più felici avrebbe potuto generarne tant'altre, fu allora qual baleno in notte buja, che illumina in un attimo, e poi l'oscurità lascia più grande. Tal verità o affatto non fu avvertita, o puote non fu ben compresa da' filosofi d'allora. Aristotele si lagna d'Empedocle, come di chi avesse usato de' quattro elementi non altrimenti che fossero stati due, contando quegli per uno i tre che questi avea realmente diviso, aria, terra e acqua: anzi quei che furon dopo (quasi Empedocle non già quattro, ma un solo elemento avesse stabilito nella sua filosofia) si diedero falsamente a credere il fuoco essere stato tenuto dal nostro fisico per lo principio da cui ogni cosa veniva, e in cui ogni cosa doveasi risolvere.

Ma comunque ciò sia, da che Empedocle manifestò quattro poter essere gli elementi delle cose, gli è certo che tutti abbracciarono la sua opinione. Di leggieri ciascun s'avvide, l'aria, l'acqua, la terra, il fuoco avere gran parte nella composizione de' corpi e nei cangiamenti più notabili che avvengono nel nostro globo e nella nostra atmosfera. Di fatto, non più a capriccio, come prima si soleva, s'accrebbe o diminuì il numero degli elementi, e tolta ogni instabilità tra le scuole, comune fu e ferma rimase la sentenza de' quattro elementi; sicchè su questa dottrina, qual forma base, venendo assai dopo a posare la moderna fisica, questa Empedocle riconoscer debbe e lui onorare qual suo capo e fondatore. Hanno le scienze, come ogni cosa umana, i loro giri e le loro vicende, che si distinguono da' metodi, dalle opinioni, dalle verità, ed eziandio dagli errori che son dominanti. La fisica nella sua infanzia mise tra gli elementi l'aria, l'acqua, il fuoco e la terra; questi non ha guari ha già scomposto la chimica; altri ne sostituiranno i nostri posteri, che al presente non si conoscon da noi: ma niuno negherà la debita lode al nostro filosofo, che fondò il primo periodo della fisica con la dottrina de' quattro elementi, e regolò i primi debolissimi passi dello spirito umano nello studio vasto e difficile delle cose naturali.

Più alto senno ed ingegno più robusto mostrò Empedocle quando si mise a cercare le forze che mettono in movimento la materia e gli elementi: si fatta ricerca, siccome molto ardua, non era stata fin allora impresa da alcuno. Anassagora, attese le sue particelle prive di moto e di vita, non sapendo altro che speculare, ricorse a Dio, e con la forza onnipotente di lui agitò e sospinse le sue parti simili, e loro imprresse quel moto che queste naturalmente non avevano: fece costui come chi a muover la macchina, in luogo di peso o di molla, cerca la mano dell'artefice; però Aristotele contru lui si sdegna, e giustamente il rampogna. Bastò a Democrito di fornire il moto a' suoi atomi, né curò di saper come e donde quello venisse: al più facilitò il movimento immaginando un vòto, ove ogni sorta d'atomi avesse potuto agevolmente dimenarsi, e particolarmente attribuendo agli atomi del fuoco la figura sferica, come quella che avesse questi potuto render atti a scorrere e sdruciolare. Ma Empedocle fu il primo, al dire d'Aristotele, che con molto senno in natura conobbe due forze come cagioni del moto degli elementi. Una di quelle chiamò *amore, amicizia, concordia*; e l'altra, come contraria, *odio, inimicizia, lite*.

L'amore d'Empedocle non è quello della favola di Parmenide, d'Esiodo o d'altri fabbri di cosmogonia. Era forse per costoro un principio attivo che vivificava l'universo; ma questa era un'idea vaga, generale e nulla utile alla fisica. Non è così l'amicizia d'Empedocle, la quale è una forza dotata di particolari proprietà, e tanto intrinseca alla materia, quanto si stima da noi la sua gravità. In virtù di sì fatto amore le particelle simili tendono a unirsi tra loro, e congiungendosi

formano mano a mano le masse; masse che vieppiù van sempre crescendo, perchè la maggiore sempre ne trae a sè la minore, e l'una all'altra infallibilmente s'unisce. *Aria*, diceva Empedocle, *s'aggiunge ad aria, etere ad etere, fuoco a fuoco, in modo che il minore al maggiore s'accoppia*. Sospinte del pari dall'amore, le particelle di natura diversa tendono a unirsi tra loro, e compungono gli aggregati con la loro unione. L'amore insomma unisce la materia sì fattamente, che se natura signoreggiasse la sola sua forza, diverrebbe l'universo *unica massa, unica sfera*; perchè è proprietà peculiare dell'amicizia di *ridurre le cose che son più a una sola*. La forza quindi per Empedocle, simboleggiata dall'amore, amicizia e concordia, non è se non quella stessa che oggi da' chimici si chiama *affinità*.

L'odio, non altrimenti che l'amore, è parimente intrinseco agli elementi dei corpi; ma le qualità d'uno son del tutto opposte a quelle dell'altro. Tende l'inimicizia a disunire le particelle congiunte, sciogliendo le masse, e scomponendo gli aggregati. È singolare proprietà di quella *ridurre l'uno in più*; talchè se l'universo fosse una sola massa e unica sfera, questo in forza dell'odio si dovrebbe tutto quanto sciogliere in minutissimi bricioli. Odio in somma, inimicizia e lite per Empedocle son tutt'uno, e valgono forza *dissolvente o repulsiva*. Di fatto chiamava egli anche il fuoco inimicizia, perchè questa come quello distrugge e separa ogni cosa.

Da ambedue queste forze tra loro opposte, d'affinità una e dissolvente l'altra, significate dall'amore e dall'odio, Empedocle ne ricava il moto ne' corpi. L'amicizia sollecita gli elementi all'unione, gli avvicina tra loro, e nell'avvicinarli parimente li muove: l'inimicizia, all'incontro, sospinge le molecole unite, sospintele, a poco a poco le stacca, staccatele del pari le muove. Forze adunque son l'amore e l'odio del nostro fisico, come quelle che, avvicinando e respingendo gli elementi, cagionano lor movimento; forze ch'egualmente sono chimiche, come quelle che uniscono e separano, compungono e scompongono i corpi in natura. Ma come furono esse adombrate sotto le furme morali d'amore e d'odio, di lite e concordia, sono state mal comprese e capricciosamente interpretate. Alcuni videro in quelle due forze la divinità e la materia, altri l'ordine e l'disordine, il bene e l'male; chi la luce e le tenebre, chi l'Oromaze e l'Arimanio dei Persiani, o altre cose simili. Tanto egli è vero che il suo linguaggio, come poetico, ha recato ingiuria a' suoi pensamenti e alla sua filosofia.

L'amore e l'odio, siccome dice il nostro fisico, han due signorie, ma alternanti e separate tra loro: comincia l'impero dell'odio quando finisce quel dell'amore, e declinando la signoria dell'inimicizia l'amicizia ritorna a' suoi primieri onori; e come una sì fatta vicenda non ha mai fine, così costante si mantiene il movimento in natura, e gli elementi in eterno si uniscono e separano. Esprime egli tal continuo e scambievole impero dell'odio e dell'amore con l'immagine e somiglianza d'un cerchio che si rivolge; perchè il cerchio ha periodi finiti, che all'infinito si possono rinnovare. Ma tolte le voci d'impero e signoria, che son proprie della poetica, si potrebbe il pensiero d'Empedocle raffigurare nella vicenda delle forze, mercè la quale i pianeti si muovono: in questi or prevale la forza centripeta, e viene a farsi minore la centrifuga; or prevale la centrifuga, e viene a farsi minore la centripeta; sicchè alternativamente prevalendo le due forze centrali, i pianeti s'accostano e discostano dal sole, e costantemente si muovono nelle loro orbite ellittiche. Tale è dell'amicizia e inimicizia d'Empedocle; come gli elementi s'uniscono, comincia a prevalere la inimicizia che tende a separar le cose unite; e come gli elementi dividonsi, principia a superar l'amicizia che tende a unir le separate. Perlocchè ambedue sempre operano, e si a vicenda

prevalgouo, che gli estremi dell'odio occupa l'amore, e la inimicizia quei dell'amicizia.

Giusta questa legge, Empedocle fa eternamente operare l'amore e l'odio; così, ei dice, comanda o il *fato*, o la *necessità*, o l'*antico giuramento degli Dei*. Ma il fato del nostro filosofo non è quello degli Stoici o degli Eleatici; egli null'altro indica con la parola *necessità* che l'intima natura di quelle due forze. Siccome eterna ci reputava la materia, ed eterne le forze da cui era essa animata, così l'amore e l'odio volea dover sempre e necessariamente operare. Gli elementi, secondo lui, o son separati, e frettolosa corre l'amicizia a unirli, o son uniti, e impaziente va l'inimicizia a separarli. Se per poco lasciasse l'una o l'altra di congiungere le cose separate, o segregar le congiunte, l'amore e l'odio, mutata natura, non sarebbero più nè odio nè amore. È quindi pel nostro fisico così necessaria l'eterna vicenda delle due forze, come invincibile si stima il decreto del fato e della necessità. Il fato adunque nel dizionario d'Empedocle altro non significa che l'intima indole e l'immutabile natura delle due forze senza più: però a torto Aristotele lo riprende come chi avesse introdotto nella fisica il fato e la necessità.

Posti questi principj, va Empedocle squadernando il suo sistema, qual poeta, e quasi collocato su d'eminenza, di là contemplando la natura dichiara agli uomini le sublimi lezioni di sua filosofia. Nulla, egli dice, manca, nulla ridonda nell'universo, perchè la quantità della materia nè cresce nè manca. Tutto nasce tutto muore, tutto in altra forma trasformato risorge. *L'accostamento di parti che son disgiunte, n'è la nascita; e la separazione di quelle che sono accozzate, n'è la morte*. La natura quindi null'altro è che separazione e miscuglio: essa è eterna, perchè l'amore e l'odio fa e disfa, strugge e compone. Mancherà il presente ordine di cose? sorgerà subito un altro; questo distrutto di nuovo, sotto altra guisa si verrà a formare; così senza alcuna posa in un altro ordine successivamente e sempre sarà permutato. Nè per questi continui giri si cangia la natura, nè ha luogo o confusione o simmetria. La materia non è stata, nè sarà mai senza moto. La natura è stata sempre qual sempre sarà; cioè amore e odio, separazione e unione d'elementi. Così parlava Empedocle nel suo poema sulla natura, o, per dir meglio, così egli simenti anzi tempo coloro che dopo lui dovean supporre aver esso voluto immaginare il caos sol da poeta. Lo stato di confusione e di caos pel nostro fisico o non è stato nè sarà mai, o sempre è stato e sarà. La natura quella è ora, che è stata e sempre sarà, miscuglio e separazione, amicizia e inimicizia, nascita e morte.

Passando Empedocle d'una in altra idea, strettamente legava i suoi pensieri. Siccome la materia è tutta divisa ne' quattro elementi, così i corpi per lui eran composti presso a poco dei medesimi. Ma perchè ciò non ostante quelli tra loro son tutti diversi, quindi andava ricercando in che e come differisser tra loro. Tal differenza ei rinvenne con gran perspicacia nella maniera diversa, con cui gli elementi combinansi: perciò non è nè l'aria, nè l'acqua, nè la terra, nè 'l fuoco che distingue le cose, ma la misurata lor mescolanza; in breve, la proporzione in cui trovansi due o più di quelli componenti. Rappresentando da poeta le sue idee ch'eran fisiche, diceva: *I dipintori mischiano colori diversi, e col mischio di questi van figurando uomini, piante, fabbriche, uccelli e anche gli stessi Dei*. Non altrimenti fa la natura; ha ella come quattro colori, che sono i quattro elementi, e va, coll'accozzare un poco di questo, di quello e quell'altro, formando uomini, piante, animali, donne leggiadre e chiarissimi Dei. Tutto lo studio di Empedocle era quello di scomporre i corpi, e componendoli cercava la ragione, in cui stavan tra loro le parti componenti; perchè era per-

sauso che la loro varietà veniva ed era tutta riposta nella varia proporzione degli elementi. Aristotele che ammira un sì bel pensiero, dà ad Empedocle il vanto d'aver lui il primo conosciuto una tal verità. Non si può quindi negare il metodo d'Empedocle, come quello che volea l'analisi de' corpi, esser chimico, chimiche esser le forze amore e odio che imprimeano moto alla materia, e chimica esser tutta la sua fisica, perchè fondata sulla proporzione delle parti che compongono i corpi pressochè infiniti della natura.

Può ora essere a chiunque manifesto, Empedocle il primo aver delineato il sistema *dinamico*, che oggidì leva tanto rumore in Alemagna. Pone questo sistema alcune sostanze semplici e primitive, che con le loro diverse combinazioni producono la varietà de' corpi: questo stesso fece Empedocle ammettendo i primi elementi, e combinandoli in varia proporzione. Forze attrattive e repulsive vogliono i dinamici; ed Empedocle immaginò affinità e forza dissolvente, ossia odio ed amore. Che se quelli a spiegare gli stati e i volumi de' corpi si fondano sul contrasto e rapporto in cui si tiene la forza attrattiva con la repulsiva, anche Empedocle dicea che *l'inimicizia sta appiattata nelle parti dei corpi, pronta a vincer l'amicizia nel tempo opportuno*. Ma io non mi maraviglio punto di tal corrispondenza tra i dinamici e il fisico di Girgenti: gli uomini gireranno sempre nella stessa orbita, e torneranno sempre a riunirsi nelle medesime ipotesi ogniqualvolta si aggireranno sopra oggetti che illustrar non si possono con osservazioni e con fatti; perchè limitate essendo le forze del nostro spirito, limitato sarà del pari il numero delle sue combinazioni. I metafisici, di fatto, sogliono ricondurre sempre in iscena più o men vaghe, più o men adornate le opinioni medesime. Gli antichi vollero rappresentare l'essenza de' corpi: però Democrito immaginò il sistema atomistico, Empedocle il dinamico. Oggi che alcuni han pensato di tentare lo stesso, in Francia è risalito in alto il sistema di Democrito, e quel d'Empedocle in Alemagna. Dobbiamo persuaderci una volta che le scienze s'accrescono non già con le nostre opinioni, che sono semplici fantasmi della mente nostra, ma con osservare ed esprimere coi nostri pensieri i fatti e le consuetudini della natura.

Questo metodo per avventura non era ignoto in quella stagione in Girgenti. Acrone, l'amico d'Empedocle, poste giù le ipotesi, fondava la medicina sull'esperienza, e fu capo della setta empirica; Empedocle cercava e stabiliva la varietà de' corpi cercando e stabilendo la proporzione de' loro componenti. Ma i tempi imprimeano nel nostro spirito la loro forma, il lor carattere, le opinioni loro, operando su noi non altrimenti dell'aria, la qual si respira: non è quindi da maravigliare se Empedocle s'occupò, come allor si faceva, sui principj delle cose e sulla generazione dell'universo.

Il romanzo della nascita del mondo era in quei tempi un'introduzione, che si stimava necessaria alla fisica. Niuno affatto poteva meritare il titolo di sapiente, se prima non avesse ordito la sua cosmogonia. Quindi i filosofi cominciavano allora i primi loro poemi dalla ereazione del mondo; molto più che a ciò fare non dovean perdere gran tempo, nè durar molta fatica. Le loro cosmogonie erano un lavoro più di fantasia che di ragione: sì fatti lavori, meglio che cosmogonie, potean chiamarsi romanzi, in cui i paragoni tenendo luogo di raziocinj, affermare è lo stesso che dimostrare, e le capricciose finzioni si scambiano come opere della natura. Empedocle dunque, al par degli altri, intese alla formazione dell'universo, svolgendo e dichiarando l'impero della sua inventata amicizia. Diede prima nascita all'etere, indi al fuoco, poi alla terra; da questa trasse l'acqua, l'aria, l'atmosfera, indi le piante, gli uomini e gli animali. Pose più diligenza e più tempo a formar dalla terra, ma per opera dell'amore, il genere

umano. Rimescolando gli uomini con le piante e cogli animali, tenne costoro come unica materia, in cui tutti si fossero contenuti quasi in ischizzo, ma senza che distinta avesser presentato la forma, leggiadria ed attitudine delle lor membra. Queste poco a poco ideò egli essersi sviluppate, ed esserne venute fuori delle immagini, prive di moto e di vita, simili alle pitture, alle statue. Nella terza generazione poi furono distinti i maschi dalle femmine. Nella quarta ebbero degli uomini, che nascono gli uni dagli altri, perchè, distinto il sesso, si mosse il carnale appetito. Le piante secondo lui, fitte restarono in terra per trarne l'alimento, e gli animali qua e là si divisero per cercare un abituro conveniente alla loro natura.

Queste cose sconcie, incredibili, e simiglianti sognò il nostro fisico, che dovrebbero passarsi sotto silenzio, se non giovasse d'accenarle per dare un'utile lezione allo spirito umano, il quale, ardito com'egli è, malgrado i brillantissimi lumi della religione e della moderna depurata filosofia, ai dì nostri va sempre fischando cosmogonie. Darwin, di fatto, adottò gli errori d'Empedocle, e certamente da lui ebbe a trarre l'idea della successiva perfezione, e grado a grado del regno animale. L'uno e l'altro fece nascere i vegetali prima degli animali nel tempo e nello stato che le cose erano imperfette. Entrambi del pari sognarono, gli animali essersi poco a poco sviluppati, ed aver tratto tratto acquistato quella perfezione di cui oggidì sono forniti. Vogliono tutti due, che da principio i sessi fossero stati confusi sì negli animali come negli uomini. Ambidue affermano che l'universo giunse al grado di sua perfezione allorchè, separati i sessi, nacquerò gli animali gli uni dagli altri. Darwin in somma dice, unica essere stata la *specie de' filamenti*, che diede origine a tutti i corpi che sono organizzati; e parimente fu opinione d'Empedocle, che unica fu la *pasta*, da cui vennero vegetali, animali, uomini e Dei. Tanto egli è vero che i nostri pensatori sempre o almeno per lo più copiano e s'arrogano le speculazioni degli aotichi.

Nella cosmogonia d'Empedocle, siccome a chiunque è manifesto, non interviene nè opera alcuna cosa la divinità: ma così pensando, intendea egli di recarle onore più presto che toglierla. Avendo egli la materia, come allor si pensava, per cosa vilissima, temea che la Sapienza si fosse bruttata se avesse preso ad ordinare cose che son del tutto materiali. Per lo che ad intendere la formazione dell'universo, lasciata la mente divina, invocò il caso, e commise gli elementi in potere della fortuna. In sì fatti grossolani sciocchissimi errori s'imbatte chi stoltamente, e senza uoa precedente saggia e matura riflessione, vuol togliere il supremo artefice dalla fabbrica del mondo. Il caso, fantasticano essi, siccome racchiude in sè tutte le combinazioni possibili ad avvenire, così tra molte ed infinite che sono mostruose, quelle poche ancora contiene che son regolari. Infinito, dicea Empedocle, sono state le forme che ha preso la materia, e senza numerose combinazioni degli elementi. Ma queste si sono succedute senz'alcuna posa sin dall'eternità, e forse non han potuto durare, perchè prive di regola e simmetria. Dopo tante e tante strane vicende, gli elementi in fine, conchiude egli, si sono disposti in quell'ordine che il mondo ritiene, e da tutti con ragione si ammira. Dal caso adunque Empedocle formò l'universo; al caso attribui egli quel che privatamente è sol proprio della sapienza e dell'infinito potere d'un Essere supremo; da un accidente egli sogna essersi condotto il presente ordine, ma dopo lungo, vario e successivo disordine.

Queste idee va Empedocle adornando con la sua fantasia vivace e poetica. Figura egli mani, piedi, gambe, busti, occhi, braccia, spalle, teste d'animali, d'uomini, che tra loro misti e confusi, si portano qua e là unendosi senza regola e senza misura. Ora vede *petti senza spalle, teste senza cervici, e fronti prive di*

occhi; ora osserva piedi congiunti a colli, occhi a spalle, teste a gambe, dita a fronti, ed altre irregolari unioni: quando immagina de' tori in volto umano, e uomini colla testa di bue; e quando nota nell'uomo l'impronta della pecora, ed in questa quella dell'uomo. Empedocle insomma finge, trasforma e compone mille e mille specie di mostri, che per lui una volta furono, e di quando in quando appariscono. Ma dopo forme sì sconce e fuor di natura dispone egli casualmente quelle membra nelle proporzioni e misure che al presente vediamo. Che inerviglia è dunque, conchiude, che dopo tanta varietà di mostri sieno a sorte venute le belle e ben disposte macchine degli uomini e degli animali? In tal modo si sforzava il nostro fisico di render credibile ciò che è falsissimo, facendo come chi gli occhi acceca per meglio e più chiaramente vedere. Ma i suoi sforzi tutti quanti gli tornarono vani: non cape nè capirà in intelletto umano, che il mondo, il quale spira ordine, sapienza ed armonia, sia l'opera del cieco e dello stolto accidente.

Ciascuna parte d'un essere forma un sistema, un sistema formano tutte le sue parti, un sistema tutti gli esseri che tra loro legati corrispondono tutti al gran disegno dell'universo. I moti varj e molteplici de' corpi celesti son regolati da poche e semplicissime leggi, le quali nascono e derivano da unica proprietà della materia. Se dunque ogni sistema indica combinazione, e questa suppone disegno ed architetto, chi contemplando la fabbrica dell'universo, che è un grande e meraviglioso sistema in ciascuna ed in tutte le sue parti, potrà non ammirare la mente di colui che seppe non idearlo, ma farlo? Se il mondo è così perfetto, qual dovrebbe essere se fosse l'opra di un supremo fattore; se l'universo non mostra in ciascuna sua parte, avvegnachè minima, alcun segno o piccolo o lontano di casualità; chi senza empietà o stoltezza potrà dirlo opera del caso, e non della mente d'un Dio?

Ma senza più travagliarci a dimostrar ciò ch'è chiarissimo, l'esistenza d'un sommo fattore, oltre all'essere scritta nell'animo nostro, si legge ne' cieli, ed a noi perviene da ogni angolo della terra. Da che Anassagora disse agli uomini, la mente divina con singolar magistero e giusta leggi invariabili aver ordinato la materia, niuno vi fu che nol consentisse; il popolo d'Atene alzò allora un tempio a Dio, qual supremo fabbro degli esseri, ed onorò quel filosofo del soprannome di *Mente*. Anzi la ragione del volgo ha vinto in ciò, e vincerà sempre i lunghi ragionamenti di qualunque filosofo. Il volgo non solo rigetta con orrore le cavillazioni degli atei che tentano invano negar l'esistenza d'un eterno fattore, ma poco o nulla cura altresì le speculazioni di quei sapienti che vogliono dimostrarla. E di fatto tal verità, attesa la somma evidenza, appartiene alla classe di quelle che sdegnano le prove, e che si possono guastare piuttosto che rassodare coi lunghi e sottili raziocinj d'una filosofia illuminata.

Empedocle e Democrito, sebbene fossero stati superati da Anassagora, perchè non già una mente divina, ma il caso avesser posto come autore dell'universo, pure son degnissimi d'onore pei loro metodi e belli pensamenti nelle fisiche discipline. Potè Democrito, per sua particular virtù, concepire egli il primo un sistema meccanico del mondo, fondato sulle proprietà dei corpi e sulle leggi del movimento. Valse Empedocle, per acutezza di sua mente, ad immaginare anch'esso il primo un sistema chimico dell'universo, che, posando sui quattro elementi, è regolato da forze e sottoposto alle leggi dell'affinità. Ambidue tennero in onore l'esperienza, che certo e naturalmente conduce alla scoperta della verità. Se coloro che filosofarono dappoi, fossero stati poco più sensati, avrebber dovuto mettersi dietro la loro scorta in collegare insieme i modi chimici d'Empedocle ed i meccanici di Democrito; si sarebbe allora abbreviato il corso degli errori, ed

anticipato il principio di quella filosofia naturale che fa tant'onore ai moderni. Ma le Sette smarrirono, i filosofanti d'allora, e costrinsero costoro tanto più ad errare, quanto più essi s'attennero alla metafisica e si scostarono dall'esperimantare ed osservare. Dovettero scorrere più secoli perchè venisse in grande stato lo studio della natura; s'apparteneva veramente ai nostri tempi che, congiunta chimica a meccanica, portassero la fisica a quel grado d'altezza in cui ora si trova. Ma è sempre da confessarsi, Empedocle e Democrito aver gettato i primi semi di quei vantaggi che, col favore del tempo, la fisica ha oggi ottenuto.

Le opinioni d'Empedocle sugli elementi e sull'origine delle cose, se non son vere, almeno non sono lusinghiose nè alla sua mente nè alla sua filosofia. Splendono, tra gli abbacinamenti, chiari i lampi d'ingegno, ed un metodo sopra ogni altro riluce, che l'avrebbe guidato alle più belle scoperte se gli errori dei tempi non gliel'avessero contrastato. Ma non è così quando il nostro filosofo alle cose si rivolge che trattano d'astronomia; i suoi sentimenti su gli astri sono altrettanti assurdi; Empedocle il fisico pare altr' uomo, e tutto diverso da Empedocle astronomo. Tal differenza, che veramente è notabile, se non m'inganno, nasce da ciò che la sua fisica si trae in gran parte da' frammenti dei poemi di lui; là dove le sue opinioni astronomiche ci vengono quasi tutte dagli storici degli antichi filosofi. Non senza ragione quindi si può sospettare che i suoi pensieri non sono strani e deformi quando egli stesso li annunzia; ed al contrario pajono sconci e mostruosi, allorchè altri parlano in vece di lui. È maggiore tal congettura qualor si considera quei compilatori essere stati grossissimi delle cose astronomiche. Costoro affastellano in confuso le opinioni de' filosofi, od abbreviando le mozzano, od interpolando le allungano, oppure in qualunque altra maniera senz'alcuno intendimento ogni cosa deformando le alterano. Non è quindi duro a comprendersi, gli storici d'Empedocle, tra per l'imperizia delle cose del cielo, e per le espressioni di lui che erano tutte figurate e poetiche, averne contraffatto l'astronomia. Nè si negano cou ciò gli errori, in cui per avventura egli avesse potuto cadere. So benissimo, l'astronomia dei Greci, sfornita com'era in quei tempi d'osservazioni, ridursi, tolto il nascere o tramontare d'alcune stelle, ad una raccolta d'antiche tradizioni o di opinioni bizzarre. Si conviene pure Empedocle aver potuto dire, il movimento del sole essere stato da prima più lento che a' suoi tempi non era. Si concede altresì aver lui potuto opinare l'asse della terra aver pigliato una posizione all'eclittica inclinata che prima non avea (usanza de' cosmogoni, acconciare a lor talento le parti dell'universo, e condurle allo stato in cui nei loro tempi si trovano). Ma non si può affatto credere, Empedocle aver tenuto i tropici quasi due muraglie, cui giunto il sole si trova costretto a torcere il suo cammino; e aver segnato sì fatti circoli non altrimenti che due confini, che impediscono il sole, camminando verso i poli, d'oltrepassare il suo termino. Chiamò egli quei circoli, con linguaggio figurato, *i confini del sole*, perchè a quelli il sole giungendo, par che il suo cammino rivolga. In breve egli intese indicare l'obliquità dell'eclittica, e segnar lo spazio in cui il sole finisce l'annuo apparente suo corso; giacchè l'anno si computava allora da' solstizj, i quali dall'onbre osservar comodamente si possono con l'aiuto dell'ago. Con tali e simili sconcezze si è guastata l'astronomia d'Empedocle. Però se, fra per difetto di memorie di lui, e per ignoranza degli storici, è ben difficile d'indagare ciò che Empedocle pensò sulle cose del cielo, è assai più difficile sapere ciò ch'egli non disse ed a torto a lui appongono gli storici.

Temendo gli Ateniesi che la terra fosse stata un'abitazione mal soda, furono solleciti della sua stabilità. Provvidero eglino alla propria sicurezza ed a quella del genere umano, ma con la sola fantasia, a modo del volgo. S'ap-

presentarono la terra in forma d'un monte, le cui barbe vanno a profundare e perdersi negli ultimi lontani confini dello spazio. Assegnarono insieme alla terra già divenuta monte, il suo vertice di forma rotonda; e quivi locarono ferma e sicura l'abitazione degli uomini. A mente dunque di quel popolo, il sole e gli astri non givano mai sotto la terra che non poteano, ma spuntavano e tramontavano girando intorno intorno a quel vertice. Questa opinione, che in Atene era un pubblico dogma, non si potea contristar da' filosofi senza grave lor danno: il popolo pigliava alto sdegno di chi osava sentirne in contrario, e contro lui si scagliava come contro chi avesse tentato di sommuover la terra, e perdere a capriccio il genere umano. De' filosofi d'allora, tra perchè adolavano la plebe come que' che più degli altri soglion fuggire i pericoli, o perchè su ciò, nulla dissimili dal volgo, credeano lo stesso, non mai vi fu alcuno che avesse ardito negare il monte, le radici il vertice, e la finta figura della terra. Non così fece Empedocle, che, molto perito nelle cose naturali, anche da Sicilla si scagliò contro si fatta sentenza. Ridea egli del monte, delle radici, del vertice, ed aspramente ripigliò Senofane, che avea per immensa la profondità della terra. *Quei che, diceva egli, tali cose divulgano, o poco veggono, o nulla sanno dell'universo.*

Altri, e lontani da quelli del volgo, furono i sentimenti d'Empedocle intorno alla terra. Fu opinione di lui che fuoco bruciasse nel centro di questa. I sassi, i dirupi, gli scogli ei riguardò come scorie, che la virtù di quel fuoco avea in alto levato. L'acque che sorgon termali, quelle sono, a suo credere, che, sotterra scorrendo, piglian calore da quel medesimo fuoco. Insomma immaginò sin d'allora l'ipotesi del fuoco centrale, che Buffon poscia più bella e vistosa ha richiamato alla luce.

Pensavano gli Ionici che la terra, sospinta dal vortice che occupava tutta la sfera, era stata condotta nel centro di questa; ma non sapeano essi comprendere come quella, sfornita d'appoggio, ben librata si stesse nel punto di mezzo. Timidi quindi i filosofi, al par del volgo, ne dilatavan la base, e, tormentando i loro ingegni, si sforzavano di sostenerla con le ipotesi. Talete avisò la terra restar sospesa nell'aria, non altrimenti che un galleggiante sull'acqua. Democrito ed Anassagora ne fecero la base, non che larga, concava, affinché l'aria quivi sotto racchiusa la potesse sostentar con sodezza. Parmenide credette sostenerla col principio della ragion sufficiente: la terra, a suo pensare, stava nel centro, perchè non avea ragione che la portasse per questo più tosto che per quel verso. Ma il nostro fisico si dilungò da costoro, e con altri principj prese a spiegarne la stabilità. L'acqua nella cosmogonia di lui, s'era separata dalla terra per l'impeto del giro che questa facea; però la terra nel suo sistema rotava. Rotava del pari, secondo lui, il cielo; e altra differenza non pose nella rotazione dell'una e dell'altro che della velocità. Minore la volea nella terra, che stava nel centro; maggiore nel cielo, che si volgea in giri smisurati. Da ciò appunto egli ne trasse come e perchè quella stesse in aria senza cadere. *Se girate,* egli dicea, *con prestezza una secchia, l'acqua non cadrà, ancorchè nel girarsi si tenga capovolta: tale è nella sfera; la conversione celerrissima del cielo vince ogni peso, e ritiene la terra.* Al moto dunque nel cielo egli incatenava la posizione della terra nel centro, il suo rotare e lo starne. Si smarrì, gli è vero, in quella spiegazione al par degli altri, perchè allora s'ignorava la gravità della terra esser diretta al suo centro; ma il suo metodo di ridurre più fenomeni ad un solo, e ripescare ne' fatti la ragione di quelli, è molto degno di lode.

Dall'esperienza del rapido moto rotatorio impresso alla secchia, han preso argomento quelli che son portati per l'antichità, aver conosciuto il nostro filosofo la forza centrifuga. Ma, a pensar giusto, ignorandosi allora le leggi del moto, niuno ebbe nè aver potea l'idea vera e matematica di quella forza. Egli è vero essersi saputo in quei tempi, e da Empedocle essersi ben dimostrato, la velocità del girare impedire la caduta dei gravi: ma questo era fatto, non forza; e più esempio che principio. Eran sì lontani Empedocle e gli antichi di conoscere quella forza, che presso loro fu ferma e costante opinione, i corpi a cagion di circolazione avvicinarsi al centro se pesanti, fuggir dal centro se leggieri. Se però a lui si può contrastare la cognizione della forza centrifuga, gli si deve certamente quella concedere della rotazione della terra. Opinione era questa comune presso noi nei tempi greci, propria in verità della Sicilia, giacchè Ecolanto ed Ictea la divulgarono in Siracusa; ma sin da tempi antichissimi Empedocle la insegnò in Girgenti.

Avea il nostro astronomo il sole e le stelle come se fossero della stessa natura; opinava quello e queste esser di fuoco: ma non perciò è da credere ch'ei teneva la luce per eguale e simile al fuoco terrestre. Non sapendo egli qual fosse la natura della luce, che per altro è ignota anche a noi, tenea il sole come una massa ignita, che lanciava nella sua sfera le sottili sue particelle. Queste ei credeva che si moveano dal sole, e progressivamente propagandosi giugueano agli occhi. *La luce, dicea, va prima nel mezzo, e poi perviene sino a noi.* Anticipava così la scoperta bellissima della propagazione della luce, che i satelliti di Giove doveano in tempi avvenire rivelare a Roemer. La vide, egli è vero, con l'intelletto, e, senza ridurla a fatto, la lasciò nel posto di semplice opinione: ma nel tempo dei sogni e delle ipotesi, è degna certo d'ammirazione quella opinione, che coll'andare de' tempi è stata condotta al grado eminente di fisica verità.

L'emissione della luce fu l'ipotesi che allor tenne Empedocle, e cui oggi si decostano quei che non vogliono vaneggiare per novelle bizzarrie. Questa a' di nostri da alcuni è rigettata, e in que' tempi era ancor contrastata. L'ipotesi che il sole quanti raggi manda, altrettanti ne perde, fece allora ed ha fatto credere oggidì a parecchi, ch'egli, raggi mandando e raggi perdendo, gradatamente, impoverirà tanto di luce, che con lo scorrer dei secoli giuguerà sino a spegnersi. Newton all'incontro dimostra insensibile essere stata la perdita della luce solare dal principio delle cose sino a noi: anzi egli, quasi sforzandosi d'assicurare la luce alle future generazioni, cerca di supplir la massa solare con quella delle comete; le quali attratte dal sole, quando nel loro giro sono vicinissime a lui, e su lui cadendo, con la loro materia vanno a risarcire la perdita diurna delle particelle solari. Ma Empedocle, in un modo, che se non sarà forse il più vero, è certamente assai più ingegnoso, s'industriò provvedere alla durata del sole. Siccome i raggi lanciati dal sole son poi riflessi dalla terra, così egli pensò che quelli, dopo la riflessione concentrandosi, ritornano al sole: però questo per riflessione acquista quel che perde per emissione, e, atteso un sì fatto circolo, durerà sempre lo splendor del sole. Empedocle quindi potè ben dire, la luce essere al presente una riflessione di quella che fu una volta lanciata dal sole; ma i compilatori dell'antica filosofia non capirono i sensi del nostro filosofo. Credettero essi due essere i soli d'Empedocle, uno invisibile, visibile l'altro, che, collocati in due opposti emisferi, si guardavan tra loro. La terra, dissero, riflette al secondo i raggi invisibili lanciati dal primo, e quello poi in forma di luce li rimanda alla terra. Ecco con quali sconcezze quegli storici guastarono i divisamenti del nostro filosofo sull'emissione della luce.

Non meno speciosa fu la difficoltà, che si oppose ad Empedocle ne' suoi tempi contro la successiva propagazion della luce. Siccome nel tempo che la luce viene a noi, il sole si muove, così l'occhio, astretto a seguire la direzione della luce, vedrà il sole in un punto in cui fu e poi non è più. Empedocle, a rispondere, non prese scampo nella prodigiosa velocità della luce, o in qualche sottigliezza col i fabbri di sistemi soglion rifuggire: non è il sole, ei dicea, ma la terra che in ventiquattro ore si volge; la terra dunque nel rotare s'imbatte nei raggi solari, ed essa, prolungandoli, va a trovare il sole nel punto in cui egli sta. Non si potrebbe di certo a' di nostri in miglior forma rispondere a chi in quel modo volesse attaccar l'emissione e successiva propagazion della luce.

Empedocle ebbe la luna come opaca, perchè frapponendosi tra il sole e la terra cagiona l'eclissi. Plutarco a lui solo, mettendo in non cale tutt' gli altri, dà il vanto d'aver divulgato la luna esser un corpo privo affatto di luce, che riflette i raggi solari. La chiarezza della luna ei chiamava, non che *dolce e benigna*, ma insieme *straniera*: *Una luce straniera*, dice Empedocle qual poeta, *circola intorno alla terra*. Ma egli ebbe la disgrazia d'aver avuto guastato ogni suo sentimento. Achille Tazio, dall'epiteto di straniera dato alla luce lunare da Empedocle, ricavò, non so come, il medesimo aver tenuto la luna qual pezzo svelto dal sole: ma buon per noi che ci sia restato il verso d'Empedocle che smentisce l'interpretazione di Tazio.

Anassagora, per dare una misura del sole, riferì la grandezza di quest'astro al Peloponneso: il nostro filosofo fu il primo, cui venne in pensiero di comparar sole e luna tra loro. Egli credea che il sole fosse più della luna distante dalla terra, sopra due volte. Ciò non ostante affermò quello essere assai più grande di questa, schbène ambidue apparissero dello stesso diametro: insomma l'ineguale distanza fu per lui certo argomento della loro diversa grandezza. Parrà ad alcuno ciò essere stata cosa di lieve momento, eppure fu un passo ed un avanzamento che allora fece la scienza del cielo: giacchè niun altro prima d'Empedocle insegnò, gli astri lontani doverci comparir piccoli più de' vicini. Fu pure il primo che pose in confronto tra loro gli astri non solo, ma i loro diametri: dopo lui infatti prima Eudosso misurò i diametri apparenti della luna e del sole, e poi cominciarono i Greci a stabilire i periodi *lunisolari*, da cui nacque e s'avanzò l'astronomia dei medesimi.

Si potrebbe qui aggiugnere, a formar tutto il quadro dell'astronomia del nostro filosofo, aver lui forse conosciuto che la luna, rotando intorno a se stessa, si mova circa la terra: ma punto non conviene dar ad Empedocle una gloria o dubbio o sospetta; basta aver levato a' suoi pensieri astronomici quella ruggine, di cui li bruttò l'imperizia di quegli storici. Appresso l'onorarono alcuni qual autore d'un poema sulla sfera, in cui si describe, secondo l'uso de' tempi, il nascere e il tramontare di alcune stelle: ma i critici illuminati han quello come opera d'ignoto autore e non di lui; io non discordo da loro, anzi confesso non essere stato Empedocle intento ad osservare come si conviene nell'astronomia. In quell'età si costruiva il cielo dai filosofi, non si osservava: era quella la stagione della fantasia, delle opinioni e dell'ipotesi, che suol sempre precedere l'altra che porta seco il raziocinio, l'osservazione, la verità. Però non è poca la gloria d'Empedocle nell'aver conosciuto la successiva propagazion della luce, la rotazion della terra, l'opacità della luna, e scostandosi dalle volgari stravaganze nell'aver comparato il primo le masse tra loro della luna e del sole. Se non può egli quindi emulare Timocari e Aristillo, Ipparco e Tolomeo, che nella greca astronomia furon chiarissimi, pure non è da negare lui aver

saputo delle cose del cielo assai più che la sua età non portava. Vennero questi assai dopo, ed in tempi assai più illuminati e felici, e non è meraviglia che siano stati di quello migliori. Una fiaccola più o meno brilla, quanto più o meno pura è l'aria in cui brucia.

Dal cielo tornando alla terra, non più troviamo il nostro filosofo che immagina l'origine delle cose, ma che studia ed interpreta con senno la natura. La prima verità, che c'insegna non già ragionando ma con l'esperienza, è il peso e la molla dell'aria. Mette egli in opera, in difetto di macchine e di strumenti, la clessidra, che si usava allora da' nostri come orologio a misurare il tempo. Era questa di figura conica, colla base forata a guisa di minutissimo vaglio, ed il collo lungo, che stringendosi sempre più, andava a finire in un bucolino. Si tenea allora la clessidra col collo allo ingiù, e l'acqua, di cui era piena, lentamente gocciolando misurava le ore. Questa appunto fu la macchina d'Empedocle, che nelle sue mani diventò indice e misura di fisiche verità.

Introduce egli da poeta una donzella, che trastullando con la clessidra, la vuol empier d'acqua. Ne tura essa l'orifizio con le dita, e postane la base all'ingiù, cala quella verticalmente in un fonte. Entra allora l'acqua per la base forata, ma per quanto la donzella preme e travagli, la clessidra non si può mai empier tutta. Stanca finalmente la ragazza, alza le dita con cui chiudeva quell'orifizio; ed ecco che l'acqua sale, e giunge alla cima. Proposta l'esperienza, Empedocle ne' suoi versi ne soggiugne la spiegazione. L'aria, dice egli, che sta racchiusa nella cavità della clessidra, con la sua molla resiste all'acqua, e l'impedisce di salire all'insù: ma appena la donzella alza le dita, l'aria esce, e però l'acqua, non più impedita dall'aria, sale, e tutta emple la clessidra.

In altro modo ci presenta egli la donzella. Finge che questa volti la clessidra; ed allora un'altra prova egli ci reca del peso e della molla dell'aria. Chiude essa con la mano il bucolino della clessidra, e questa piena d'acqua volge con la base allo ingiù, affinchè l'acqua tutta fuori si versi. Ma non senza sua sorpresa s'accorge che l'acqua, lungi di cadere da' forellini della base, sta ferma. Alza ella quindi la mano con fretta, ed ecco l'acqua gocciolare, ed a poco a poco cadendo tutta fuori versarsi. Dichiarato il primo, fu agevole ad Empedocle spiegare il secondo esperimento. L'acqua, dicea egli, si sforza d'uscire da' forellini della base; ma l'aria sottoposta si resiste con la sua molla, che viene a vincere il peso dell'acqua. Subito che la donzella alza la mano, l'aria di sopra preme l'acqua sottoposta, e questa ajutata dall'aria soprastante, vince ogni resistenza ed esce.

Con tali esperienze delle proprietà dell'aria, mostrava egli e il peso e la molla. Ciò nulla ostante furon quelle, nell'età seguente, poste ingiuriosamente in obbligo. Se noti fossero stati al rinascere delle scienze gli esperimenti di Empedocle, non si sarebbe certo levato tanto grido per l'invenzione del barometro. Ivi il mercurio sta sospeso dalla forza dell'aria, come l'acqua sta sospesa entro la clessidra dalla forza egualmente dell'aria. Si fatte esperienze, che oggi sono volgari, allora erano rade e utilissime alla fisica. Smarriti i Greci in que' tempi o dalla lor fantasia o dalla metafisica, non pigliavan cura nè d'esperienze nè d'osservazioni; e privi di fatti, eran pur privi di scienza. Nei versi d'Empedocle quindi il principio si trova e la nascita, dirò così, della fisica, perchè ivi si trovano i primi esperimenti.

Democrito, al par d'Empedocle, pigliava anch'egli allora la via de' fatti, sebbene amendue ne fossero stati presto raggiunti dal divino Ippocrate. Sicchè questi tre sommi uomini cercarono allora di fondare un'epoca novella nella greca

filosofia, sforzandosi di condurre gl'ingegni a studiar la natura con l'esperienza e con la osservazione. Ma tal metodo, ch'è lento e stentato, non potea essere gradito ai Greci, che impazienti erano e caldi; e però da pochi fu pregiato ed impreso.

Sebbene Empedocle avesse posto ogni studio nello sperimentare, pure fu solo in Sicilia, senza stromenti, nell'infanzia della fisica. Nè si creda Democrito ed Ippocrate avergli potuto giovare, essendo colui di regione lontanissima, e questi de' tempi d'appresso. Pochi eran quindi i fatti che poteva egli raccogliere, e i medesimi non gli erano bastevoli all'uopo, che era assai vasto, e che, giusta l'usanza de' tempi, abbraccia tutta la natura. Dal che veniva, ch'egli spesso era costretto a supplire il difetto de' fatti; e ciò fece con assai sagacità e senno, cui mercè l'arte inventò del conghietturare. Questa, non già che fosse stata da lui ridotta in canoni, come si suol presso noi, che in ogni cosa abbondiamo di regole, ma intrinseca si trova e quasi nascosta ne' suoi ragionamenti; anzi lo credo non potersi in miglior modo rivelare l'artifizio del suo metodo che descrivendo l'andamento del suo spirito, allorquando pigliò a comparare i vegetali agli animali. Furon tanti e di tal momento i rapporti, con cui egli quelli a questi legò, che giunse a scoprire delle verità, le quali son degne non che di ricordanza, di stupore. Il seme, il sesso, la generazione, la nutrizione, la traspirazione de' vegetali furono i varj sorprendenti oggetti, su cui fil filo s'applicò la sua mente.

Da prima avverte Empedocle, comune essere il fine assegnato dalla natura agli animali e a' vegetali. Un animale o una pianta, egli dice, voglion produrre animali o piante simili a sè. Questo fu messo da lui come base delle sue illazioni, e come fermo segnale d'un punto, da cui egli partendosi non s'avesse potuto smarrirne nel proceder più oltre nelle sue nuove scoperte. Soggiunge appresso: Come l'animale viene dall'uovo, così la pianta dal seme. Attesi questi fatti, comincia speculando a filosofarvi, e da quelli guidato, va con franchezza formando le sue congetture. Se l'uovo e il seme, egli prosegue, hanno comune il fine ch'è la produzione, debbano l'uno e l'altro con la stessa altitudine e con lo stesso impeto tendere al medesimo fine. Da sì fatto fine ad ambi comune egli argomenta, come da un indice, comune dover essere la natura del seme e dell'uovo. Ma Empedocle forse a tal indizio si ferma? Nulla meno: egli torna di nuovo a fatti, mette in opera da capo osservazioni, e si sforza rintracciar così la natura dell'uno e dell'altro.

Empedocle, tirando avanti la sua istessa traccia, trova e distingue sì nell'uovo come nel seme, non che germe, ma materia che il germe nutrisce. L'animaletto finchè non nasce, o la pianticella finchè non abbarbica, traggono alimento da quella. Non è già, aver lui conosciuto le foglie seminali, o aver detto la placenta uterina portar nutrimento all'embrione per via del *funicolo ombelicare*. Egli non altro conobbe, che due esser debbano nell'uovo e nel seme le parti principali e comuni, il germe e i *cotiledoni*, che l'alimento preparano all'embrione o alla pianticella, o nell'uovo o nel seme. Il nostro fisico quindi, più non distinse, dirò così, animali da piante; ebbe egli il seme qual uovo dei vegetali, e chiamò le piante col soprannome di *ovipare*. Ecco come abbia Empedocle svelato agli uomini assai prima di Arveo tutto ciò che nasce, non d'altro provenir che dall'uovo: Teofrasto infatti ed Aristotele attribuiscono al solo Empedocle la gloria della scoperta di tal verità, e gliela dan come propria. La fatica d'Arveo fu, gli è vero, utilissima all'avanzamento delle scienze, e degna di tutta la lode: ma egli pubblicando di nuovo lo stesso ritrovamento d'Empedocle, null'altro fece che assodar vieppiù con le prove ogni cosa nascere dall'uovo. Chi adesso

non giudicherà maggiore l'eccellenza dell'ingegno di colui che con la mente va congetturando ciò che del tutto s'è ignorato in preterito, o prevede ciò che sarà da scoprirsi in futuro?

Il nostro fisico, guidato com'egli era dall'induzione, spinse più oltre i suoi ragionamenti. Affermò le piante, al par degli animali, dover essere tutte fornite di sesso. Conosciutosi da lui il seme null'altro essere che uovo, come l'uovo si feconda per l'unione del maschio colla femmina, così argomentò egli del pari il seme per la mescolanza di que' sessi doversi fecondare. Franco quindi e sagace stabilì il primo, ed il primo distinse il sesso maschile e femminile in ogni vegetale. Non si dubita prima di lui essersi conosciuti maschi e femmine tra i vegetali; ma ciò soltanto attribuivasi a palme, fichi, canapa, pistacchi: però dal nostro fisico prende origine il sistema, su cui oggi posa tutta la botanica. È vero non aver lui allora nè cercato nè mostrato gli organi genitali nelle piante, come poi han fatto con grande studio i moderni; ma ciò faceva egli sempre col ragionare, e quelli vedea, dirò così, coll'intelletto. Nella testa de' grand'uomini, come dotati d'una specie di tatto per la verità, la forza delle congetture si sostituisce talvolta all'evidenza dei fatti. Facea Empedocle a guisa d'un gran dipintore, che solo abbozza il quadro con poche ma maestre pennellate, e lascia poi agli altri la cura di compirne il disegno, di colorirlo e abbellirlo. Arveo definì tutto nascere dall'uovo; Zalusniaschi, Millington, Camerario, Vaillant prima, e poi Linneo mostrarono il sesso nelle piante: ma costoro tutti quanti assodarono la dottrina e compirono l'idea tracciata dal nostro Girgentino. In verità non è poca la gloria che a costui torna nell'aver lui il primo schizzato degli originali, che di mano in mano col favore del tempo si van trovando in natura.

Contemplare Empedocle che congettura, è uno spettacolo degno d'un filosofo. Ora egli scorto dall'analogia, supera tutti i suoi contemporanei, e più oltre procedendo, va diritto a trovare altre belle verità; ora privo di fatti, non ostante il vigor di sua mente, tentoni cammina incerto tra verità ed errore. Conobbe egli il sesso sol nelle piante: ma altro non poteva egli conoscere, attese le poche, anzi le rade verità solamente allora note. Quante altre osservazioni, quante altre verità gli mancarono! Ignoto era allora, l'*antere* e gli *stigma* esser gli organi genitali delle piante, e questi trovarsi ne' fiori. Niun sapea il *polline* portato da venti aderire allo *stigma* per via dell'amore che in questo si sta. Chi aveva allora osservato la passiflora, la graziola e 'l tulipano che, come agitati d'estro venerco, erranti van cercando la polvere che li fecondi? Chi si era accorto in que' tempi, la valisneria e l'altre piante acquatiche sul punto dei loro amori sollevar lo stigma dall'acque, per accogliere cupide e aperte la polvere de' loro maschi? Non è però da recar maraviglia, se nell'ignoranza di tali fatti non seppe Empedocle comprendere come le piante, che s'itte stan sulla terra, si potessero congiungere per far la loro generazione a guisa degli animali. Ma tenne egli come cosa, non che non dubbia, certissima, e l'induzione già gliel'aveva indicato, che il seme si feconda per l'unione della femmina col maschio; posti perciò in ciascuna pianta, come sullo stesso talamo, quasi marito e moglie, disse tutte le piante dover essere ermafrodite. Fu questo, è vero, un errore, perchè in alcune piante i due sessi son del tutto separati e distinti: ma è vero altresì, la più parte delle piante alla classe appartenere delle ermafrodite, oltre a quelle che sono *androgine* e *poligame*.

Empedocle passò quindi a indagare il mistero della generazione de' vegetali con quella confrontandola degli animali. Gran cose in prima osò egli dire sulla generazione animale. Immaginò starsi divise ne' liquori seminali de' due sessi particelle analoghe al corpo d'ogni animale, o queste nella generazione unirsi, e

formare l'embrione del corpo organizzato. Il carnale appetito egli ripose in quelle particelle che, separate trovandosi nel maschio e nella femmina, tendono naturalmente ad unirsi. Ad abbondanza de' due semi la cagione ei riferisce del parto o doppio o triplo, ed a scarsezza o disordine degli stessi la nascita d'ogni sorta di mostri. La prole secondo lui al padre o alla madre somiglia in proporzione del più o men prevalere del liquor seminale quando della femmina, quando del maschio. La ragione inoltre crede lui dare della sterilità delle mule, che attribuisce all'angustia e obliquità de' canali della loro figura. Varie spiegazioni va insomma fantasticando, che io piglierei rossore di chiamar sogni, se que' che han trattato della generazione non avessero finora sognato al pari di lui. Le molecole organiche di Buffon, i vermi spermatici di Lewenoeck, le uova di Bonnet e di Haller, il filamento nervoso di Darwin, non sono che ipotesi più o men false o tutte immaginarie.

La fantasia inoltre che tutte domina le cose umane, s'avvide Empedocle poter avere anch'essa una parte nella generazione. Ricordava ei delle donne, che avevano dato in luce bambini simili a statue o pitture, cui quelle essendo gravide avevano a caso fissamente guardate: opinò quindi, la fantasia della femmina, non altrimenti del tornitore sul legno, potere dar forma e simiglianza al feto. Non mancano oggi di quei che credono poter più operare l'immaginazione del padre, che quella della madre: ma niuno disconviene, quasi secondo il linguaggio d'Empedocle, che la fantasia o della femmina o del maschio giunge talvolta a strattagliare, dirò così, le membra e la fisionomia della prole nel ventre materno.

Da sì fatte cose, stabilitasi anzi tempo da Empedocle la famosa analogia tra i vegetali ed animali, trasse egli e conchiuse del tutto eguale a questi dover essere la generazione di quelli. Nè men dissimigliante tra loro disse dover esserne la nutrizione. I vegetali e gli animali, dicea scompongono gli alimenti, e quel traggono da essi ch'è *conveniente e accomodato alla loro natura*. Ciò credea farsi in ambidue per via dell'affinità insieme e de' pori. Dell'affinità così egli parlava: *Siccome le cose amare alle amare si uniscono, le dolci alle dolci, ogni simile insomma al suo simile*, così gli esseri organizzati quel prendono dagli alimenti che loro si confà, e può nutrire ciascuna delle proprie parti. Chiaro fu eziandio il suo parlare dei pori. La nutrizione gli è certo separarsi e dividersi negli animali e ne' vegetali per mezzo dei pori, che sono differenti in diametro. Le particelle dette *nutribili*, è certo altresì non potere indistintamente entrare per qualunque di quelli, ma ciascuna insinuarsi nell'orifizio di que' bucolini, ch'è analogo alla propria grandezza. *Un vino*, ei dice, *è diverso da un altro, attesa la differenza non che del terreno, ma della stirpe*. Ecco come pare che il nostro filosofo avesse voluto vieppiù assodar la sua opinione della forza dell'affinità e dei pori, massime sui vegetali (ch'è poi proprietà di un corpo organizzato), i quali, giusta la propria organizzazione, han da quelli preparato gli alimenti, e si rendono capaci di sapore diverso. A senno dunque d'Empedocle la nutrizione si opera tra per l'affinità e la varia ampiezza dei pori per canali diversi, e va svariatamente, ma sempre in pari reciproco modo, porgendo vigore e aumento agli organi diversi, sia de' vegetali, sia degli animali.

Empedocle frattanto volendo indicare il modo, con cui la nutrizione si sparge e divide fra gli organi diversi, abbiain noi veduto essersi rifuggito all'affinità, ch'è certamente un'ipotesi. Ma che meraviglia, se dopo la serie di tanti secoli, da questo suo pensare non sono punto iti lontani parecchi pur tra' moderni? Grande in verità e diligentissima è stata oggidì la fatica de' nostri fisiologi nel-

l'indagare i fenomeni della nutrizione; gli hanno essi ridotti a fatti o a leggi generali, che sono proprie e comuni a tutti i corpi organizzati; nè pure hanno trascurato di trovare nella *contrattilità* organica la forza, con cui gli alimenti sono trasportati in canali opportuni non solo negli animali, ma eziandio ne' vegetali sino all'alto delle proprie foglie. Ma con tutto ciò o nulla o poco si sono essi avanzati nell'additar la maniera, con cui si fa la nutrizione per gli organi diversi. Non si nega oggi darsi da più a varj organi una specie di gusto, cui mercè succhino e tirino ciò che a ciascuno in particolare si conviene. Ma siffatto pensamento mostra forse esser del tutto falso il ritrovato d'Empedocle? È troppo vero che la natura vince in molte cose, e vincerà sempre ogni nostra speculazione e fatica, e da' filosofi per lo più non si recano che sole congetture ed ipotesi.

Fattisi vedere eguali da Empedocle i rapporti degli animali co' vegetali nel seme e sesso, nel generarsi e nutrirsi, non gli restava altra che applicarsi sulla traspirazione comune ad entrambi. Conobbe che gli uni e gli altri per via dei pori similmente traspirano, e quella parte degli alimenti tramandano che loro è superflua. Alla traspirazione di fatto attribui costui o il perdersi dagli alberi nella fredda stagione, o il serbarsi quelle foglie che dalla natura non a caso, ma particolarmente sono ordinate al traspirare e al nutrir delle piante. I primi, ei disse, traspiran molto in estate, e spossati levan le foglie in autunno: i secondi traspirano poco in estate, e robusti ritengono le foglie in inverno. Fondava egli la copia o scarsezza del lor traspirare sull'inequale diametro e contraria posizione de' loro pori. Gli uni a suo giudizio hanno larghi i pori delle radici, angusti quelli de' rami: gli altri all'opposto, angusti i pori delle radici, larghi quelli de' rami. Però i primi più succhiando e men traspirando, non levano le foglie; i secondi men succhiando e più traspirando, perdono le foglie. Se una siffatta posizione di pori, che immaginò il nostro fisico, fosse stata confermata dalle osservazioni, avrebbe sin d'allora sciolto un problema, che non poco fastidio e grandissimo stento ha recato a' moderni. Era vizio comune a quell'età organizzare ad arbitrio gli esseri della natura, a fine di poterne presto dichiarare i fenomeni. Gli è vero non esser mancato a' di nostri chi abbia conosciuto e distinto ne' vegetali non men di quattro specie di pori: ma chi ha potuto, o con qual microscopio potrà mai rinvenire che a pori, o larghi o stretti delle radici, corrispondano a rovescio quelli de' rami? Pur tuttavia a Empedocle in parte siam noi debitori della ragione, che mostra il come dagli alberi cadano le foglie: la famosa traspirazione ne' vegetali da lui allora scoperta, scioglie oggi a noi, con somma nostra ammirazione e senza nostra molta fatica, un sì bel problema.

Ognun vede le foglie cader più presto quando la state è più calda; ognun pur vede gli alberi robusti più tardi dei deboli svestirsi di foglie; anzi ognun vede altresì quegli alberi in inverno ritenere le foglie che poco traspirano. I moderni al più han distinto le foglie che cadono in pezzi da quelle che intere si staccano, secondo che l'une o l'altre sono al tronco diversamente unite. Essi giunsero inoltre a conoscere che alcune foglie cadono intere prima che le nuove dalle lor gemme si svolgano, e altre ristanno finchè non ispuntino le nuove. Da ciò essi han tratto che quegli alberi, i quali gettano le foglie dopo lo spuntar delle gemme, debbono mostrarsi verdeggianti in inverno; e che all'incontro quegli altri, i quali gettano le foglie pria dello spuntar delle gemme, debbono vedersi nudi nella stessa stagione. Che perciò? i nostri fisiologi forse sanno oggi della caduta delle foglie dagli alberi assai più di quello che ne seppe allora Empedocle? Abbian oggi i moderni convenuto quanto si voglia, le foglie traspirar più quando

abbondano i pori; abbiano quanto si voglia pure affermato, la copia o della traspirazione o de' succhi si travagliar le foglie e i loro vasi ostruire, che finiscano di vegetare, muojano e cadano; eziandio ne abbiano essi inferito tutti gli alberi dover perdere le foglie chi in autunno, chi in primavera: ma tal differenza non è se non perchè le foglie di quelli più, e le foglie di questi meno traspirano, e l'une servono più, l'altre meno alla nutrizione delle piante. E non è questa la grande scoperta appunto d'Empedocle, e che forma uno de' suoi grandi elogi?

Il pigliare i vegetali e gli animali aumento dal calore, il godere di gioventù, il cadere in malattia, il giungere alla vecchiezza, sono altresì que' tratti di simiglianza perfetta, che il nostro fisico andava a quelli aggiungendo. Nè lasciò ei di notare come i vegetali al par degli animali si muovano, resistano, si raddrizzino. Grande com'era di mente, e degno d'interpretar la natura, talmente s'ingegnava il primo di legare con poche e comuni leggi i due regni, che pajon tanto distanti e discordi tra loro, il vegetale e l'animale. Gli antichi presero maraviglia di queste speculazioni di lui, e si ne restarono convinti che si sforzarono aggiungervi qualche cosa del loro. Empedocle aveva già detto che *il seme è nella terra* cioè che il feto nell'utero; ed egli procedendo più oltre, non ebbero a schifo affermare la pianta essere un animale fitto in terra per le radici, e l'animale una pianta che cammina. I moderni poi non han tralasciato di assai profittare de' pensamenti d'Empedocle; cui mercè tirata avanti la traccia, ed allungati, diciam così, i suoi stessi passi, sono iti scoprendo nuovi rapporti che agli uomini legan le piante: queste dormire come gli animali, respirare com'essi, avere i lor mali; propagarsi i polipi al par delle piante, esservi animali (quei che vivono attaccati alle pietre) che cercano la luce e verso essa rivolgonsi, come appunto fanno le piante: questi e simiglianti sono i grandi oggetti, su cui i moderni, profittando d'Empedocle, si sono fissati. Ciò non ostante sono tante e di tal momento le differenze che separano gli animali da' vegetali, che non è stato possibile di ridurli in tutto, giusta la pretesa d'Empedocle, alle medesime leggi. Pare soltanto che nel presente stato delle nostre cognizioni tutto concorra a dimostrare aver la natura espresso e racchiuso, dirò così, quasi sotto un'unica formola il gran fenomeno della nuova produzione de' corpi organizzati. Questa appunto cercò, e questa rinvenne il nostro fisico, perchè distinse il sesso nelle piante, e conobbe il seme non esser altro che uovo, e affermò apertamente le piante come gli animali dover essere ovipare.

Tali meditazioni d'Empedocle sugli esseri organizzati, in difetto d'ogni altra prova, basterebbero sole ad indicare la forza e l'eccellenza del suo intendimento. Dovea egli supplire la mancanza de' fatti, inventare de' metodi per non ismarrirsi, rassodare i suoi pensieri incatenandoli, antivedere congetturando: operazioni che vogliono tutte ostinazione, sagacità, avvedimento. Tal è la condizione dell'umana natura, che la nostra mente non può senza stento riflettere, ragionare, scorrer le dubbie vie delle fisiche ricerche. Nè creda alcuno ch'ei qual poeta o cosmogono avesse ravvisato quelle somiglianze tra i vegetali e gli animali più con la fantasia che con la ragione. La fantasia crea, non iscopre; finge, non ragiona; abbellisce non incatena; e se talora connette, i suoi legami sono immaginarij e non reali. Molti furono i cosmogoni tra gli antichi: ma Empedocle solamente s'addita come chi comprese, in egual modo operarsi la generazione degli animali e de' vegetali. Fu, egli è vero, intento a legare questi a quegli esseri, come suol farsi dalla fantasia, che cerca e ritrova più le somiglianze delle cose che non le loro differenze: ma ciò avvenne dal metodo, con cui il nostro Girgentino ajotava la sua mente, che altro non era nè esser potea nella sua età, che quello dell'analogia e la quale,

siccome essa suole, argomentando da cose simili, potea soltanto condurlo a veder somiglianze. Se dunque Empedocle col favore dell'analogia propose congetture, che poi si son trovate vere dalle nostre osservazioni, è ben da dirsi ch'egli fu nobile di mente, robusto ne' razlocinj suoi, e di gran sentimento nelle cose naturali.

Un altro e più vasto teatro s'apre ora di nuove speculazioni. Empedocle, posti da parte e vegetali e brutti, staccò l'uomo dagli esseri organizzati, con cui l'aveva fin allora confuso. Prese egli a considerare l'uomo solo ed isolato, non che in metafisica e morale, ma in parecchie fisiche scienze. Rivolse le sue prime indagini alla fisica dell'uomo, cui i *corpuseolisti* con gran cura in quel tempo attendeano. Empedocle, Anassagora, Democrito scrissero sulla natura, ebbero tutti e tre il soprannome di fisici, e tutti tentarono di svolgere l'economia, giusta cui vive, si muove e si regola la macchina umana. Fu forse un tale studio sull'uomo, che sopra ogni altro li distinse dagli altri filosofi, i quali senza più avevano fin allorà quello riguardato come un soggetto soltanto metafisico o morale o politico.

Ma le fisiche ricerche d'Empedocle sull'uomo trapassarono di gran lunga quelle di Democrito e di Anassagora; perchè, sagace com'egli era, si mise in investigazioni non prima tentate da altri, e utilissime. Tanti furono i punti di vista, sotto cui ei prese a contemplare il corpo umano, e altrettante può dirsi essere state le scienze, cui diede principio il vigore di sua mente. Egli il primo applicò la chimica e sue analisi al corpo umano; segnò le prime linee d'anatomia; fece sforzi, se non sempre efficaci, sempre almen generosi, a gettare i fondamenti della fisiologia dell'uomo.

Il sistema d'Empedocle sulla natura fu chimico: così chimiche del pari furono le sue prime ricerche sull'uomo. Cominciò egli a esaminar questo nelle sue parti, e, quanto più allor si potea, ne imprese l'analisi. *La carne*, diceva, *è composta di parti eguali di ciascuno dei quattro elementi; di due parti eguali di fuoco e di terra son formati i nervi; e le unghie sono similmente nervi raffreddati dall'aria*. Otto furon le parti ch'ei distinse nelle ossa: due di terra, altrettante di acqua, e quattro di fuoco. Se non si corresse un qualche pericolo di travedere, chi non direbbe aver lui trovato l'ossa abbondare di fuoco, perchè abbondano di fosforo? Ma checchè ne sia, non v'ha dubbio aver lui dato principio con siffatte analisi a un novello ramo di chimica; ramo che dopo Empedocle fu del tutto posto in non cale, ma che oggi, attesa la sua grande utilità, si coltiva con ardore, e va sempre più smisuratamente crescendo sotto il nome di *chimica dei corpi organizzati*.

Erasistrato, Erofilo, Serapione furono tra i Greci che si applicarono con sommo studio all'anatomia: ma innanzi a costoro, vinti gli errori della religione e dei templi, avevano cominciato a coltivarla Democrito in Abdera, ed Empedocle in Girgenti. Descrive quest'ultimo la spina dorsale, e la tiene, come di fatto è, non altrimenti che la carena del corpo umano. Distingue di più l'inspirazione da espirazione, e mostra i canali per cui si respira dalle narici. Ricerca infine l'organo dell'udire, e, trapassando il meato uditorio, discopre quella parte dell'orecchio, che attesa la sua forma torta e spirale, chiamò egli allora e chiamasi ancora la *chiocciola*. Questo è il poco avanzo delle sue cognizioni anatomiche, che per sorte sono arrivate sino a noi: ma questo stesso poco mostra il suo gran sapere in questa scienza. Un gran pezzo di capitello o di base, il rottame di una colonna o d'un pilastro, bastan sovente a indicare la magnificenza di un edificio e la perizia di un architetto: la sola scoperta della chiocciola dimostra, assai meglio che non fecero gli antichi scrittori, essersi il nostro filosofo molto avan-

zato nelle cose anatomiche. Questa, situata in luogo riposto dell'orecchio, non si potea discoprir certamente se non da chi fosse stato molto prima versato e perito nelle materie anatomiche.

Meno scarse son le notizie delle funzioni della vita e de' sensi dell'uomo, che per fortuna ci restano della fisiologia d'Empedocle. Il sangue umano, come ognun sa, sempre alto e sempre allo stesso modo costante mantiene il calore. Ippocrate pien di maraviglia, l'attribui a cagione sovranaturale e divina: Empedocle, all'opposto, ebbe il calore come cosa ingenita e conaturale al sangue medesimo. In ciò a lui si accostarono nei tempi d'appresso Aristotele, Galeno e tant' altri: ma egli fu il primo che, a formare un sistema, trasse dal calore del sangue, come da prima cagione, una spiegazione non già vera, ma certo artificiosa delle funzioni della vita.

Le regulate pulsazioni delle arterie aveano già indicato al nostro filosofo che il sangue si muove nelle vene: ma ignota era a lui, come ignota fu all'antichità, la circolazione del sangue. Però invece di questa suppose egli in quel fluido un movimento d'oscillazione. Il sangue, ei dicea, occupa parte e non tutta la cavità delle vene, e in queste va giù e su continuamente oscillando. La forza che agita il sangue, era, secondo lui, il calore; e questo, essendo ingenito al sangue, costante ne mantiene e l'oscillazione e il moto.

A tal movimento legò il nostro filosofo la respirazione, altra operazione della vita. Quando il sangue, ei dicea, va giù verso il fondo dei vasi, l'aria tosto s'insinua ne' sottili prominenti meati delle vene, ed entrando occupa quel vano, che nell'andare si lascia in queste da quello. Nè perciò, aggiungea, l'aria quivi si resta, perchè il sangue, secondo Empedocle, spinto dal calore e su tornando, preme dolcemente quella, e fuori la caccia col suo ritornare. Accade, seguiva egli a dire, ciò che nella clessidra si osserva: lvi l'aria respinge l'acqua, o da questa quella è respinta; non altrimenti nella respirazione l'aria esce o entra secondo che il sangue si porta giù o su nelle vene. Però all'andare o venire del sangue risponde alternando il venire o andare dell'aria; questa forma entrando l'inspirazione, uscendo l'espirazione; e nell'una e nell'altra è riposto, giusta il suo sistema, il respirare di ognuno.

L'aria che nella respirazione esce ed entra nelle vene, toglie al sangue, a giudizio d'Empedocle, una porzion di calore. Ciò indusse gli antichi medici, che abbracciarono tal sua opinione, a curar con l'aria fresca e mattutina i morbi di calore eccessivo. Il respirare adunque cagionava, secondo il nostro filosofo, diminuzion di calore; da ciò anch'egli inferiva la necessità che stringe gli animali a dormire. Il sonno, in fatti egli dicea, *null'altro è, che diminuzion di calore.*

In quella parte quindi di fisiologia d'Empedocle che riguarda le funzioni vitali, il sonno viene dal respirare, e questo dall'oscillazione del sangue; sicchè sonno, respirazione, movimento di sangue son tra loro connessi, e tutti quanti a un tempo provengono dal calore. Nel calore, insomma, ei pose la cagione di vita e di moto. *La morte*, egli dicea, *è privazion di calore*, però riguardava il sonno come principio di morte; giacchè questa, a suo credere, è privazione, e quello diminuzion di calore. Tali principj di medicina che eran teorici, guidavano eziandio nella pratica. A quel piccolo calore, da noi già osservato, che ritenea la donna Girgentina caduta in asfissia, conobbe Empedocle ch'ella era ancora capace dell'ajuto della medicina: tant' egli è vero che la sua pratica era alla sua teorica concorde, e questa per l'andamento naturale del suo spirito era tutta legata e formava un sistema.

Ecco in qual povero stato erano allora l'anatomia e la fisiologia, la fisica in

breve del corpo umano; nuda era questa di fatti, e piena d'errori e d'ipotesi. Ma tale, è la condizione delle fisiche discipline; nascono esse imbecilli, a stento si accrescono, e vanno non di rado alla verità per la via degli errori. A chi allora poteva venir in mente che l'aria nel respirare, in luogo di toglier calore, ne porga al sangue e ne porga gran copia? Come potea Empedocle anticipare speculando in quei giorni tante verità, che suppongono la cognizione di tante altre, e d'un immenso numero di fatti che allora ignoravansi? Segnò egli quindi, non v'ha alcun dubbio, poche e imperfette linee di chimica, d'anatomia, di fisiologia del corpo umano: ma tali schizzi, avvegnachè informi, siccome primi e originali, son titoli deguissimi di sua gloria, e gli concedono un sublime posto d'onore nella storia delle scienze. Appartiene a nobilissimi ingegni (i quali souo ben pochi) di mostrare almen da lontano quelle scienze, che, al dir di Bacone, son da supplirsi, e che del tutto s'ignorano. Empedocle fece ancor di più; dinotò la chimica del corpo umano, analizzando gli ossi e la carne; accennò l'anatomia, scoprendo la chiocciola; indicò la fisiologia, legando al calore come a un sol fatto le principali funzioni della vita. Superiore quindi al suo secolo, non avrebbe certamente lasciato ad altri la gloria d'accrescere queste utili scienze: ma nol poté, come chi fu privo di stromenti, e di tutti que' mezzi non solo opportuni, ma necessari a ridurre in effetto i nuovi e vasti disegni che ora ad ora suggerivagli il suo genio. Che se non ebbe Empedocle la fortuna di accrescerle tutte, ebbe quella di stabilir meglio la fisiologia, e gettare il primo le basi di quell'altra parte d'essa che riguarda i sensi dell'uomo.

Andavano i corpuscolisti indagando sopra d'ogni altro nella loro fisiologia come i nostri organi potessero sentir gli oggetti che son fuori di noi. Credevano costoro, tutti i corpi venire ad ogni istante in alterazione, cangiare ed esalare particelle sottili e invisibili. Eran queste, secondo loro, trasportate dall'aria, dall'acqua, dal fuoco sui nostri organi, e ivi adattate eccitavano le sensazioni di quei corpi, dai quali esse spiccavansi. Piacque perciò a costoro le sensazioni null'altro essere che impressioni eccitate negli organi da particelle che si partono dagli oggetti, di cui quelle sono come quasi le immagini.

Empedocle intanto non dissentì punto da loro: ma il suo spirito, come quello che non erane certo, non si mostrava affatto convinto. Messosi quindi a esaminare i sensi a uno a uno, adattò a ciascun di loro la sua propria e particolare spiegazione, e fece così un'analisi dei sensi e delle sensazioni più profonda, che sin allora non s'era punto fatta da alcuno. Ma quel ch'è più aperto, egli dimostrò non esser lui ne' suoi pensamenti nè seguace nè schiavo delle comuni e dominanti opinioni; giacchè nel chiarir questo o quel senso ora abbandona i corpuscoli, or recali innanzi, e ora aggiunge agli stessi qualche nuovo argomento.

Trattando Empedocle dell'odorato e del gusto, non altro mette in opera che esalazioni e corpuscoli. *Questi, ei dice, trasportati dall'aria s'accogliono ai pori del naso, e muovono il sentire dell'odorato. I cani, soggiunge, così e non altrimenti indagano futando l'orme della fiera. Che se il catarro, prosegue, irrigidisce le narici, allora i pori di queste tosto s'alterano, si respira a stento, e l'odor non si sente.* Tratta egli quindi dell'udito, e, lasciati pori e corpuscoli, piglia dall'anatomia il suo nuovo argomento. *L'udito, ei dice, nasce dalla battitura dell'aria nella parte dell'orecchio, la quale, a guisa di chiocciola, è torta in giro, stando essa sospesa dentro e come un sonaglio percossa.*

L'anatomia, ch'era allor grossolana, piccol conforto a lui porse nel dichiarar la vista. Conobbe Empedocle uno dei tre umori, che è l'aqueo, e qualche membrana, senza più, di quelle che coprono il globo visivo: Però sornito dell'a-

juto dell'anatomia, ora dubbio e incerto. Nondimeno giunse a comprendere dover la luce avere gran parte nella visione degli occhi: ma come e perchè, per quanto si fosse ei travagliato, nol poté affatto conoscere.

Suppone il nostro filosofo entro dell'occhio, non che acqua, ma luce, che chiama *fuoco nativo*. L'una e l'altra, a suo credere, ivi stanno in tal quantità, che per lo più sono Ineguali. Così egli distingue gli occhi azzurri dal neri; i primi afferma abbondare di fuoco, scarseggiare d'acqua, laddove i secondi son poveri di fuoco, ricchissimi d'acqua. Perciò, ei soggiunge, gli uni mal veggon di notte per difetto d'acqua, e gli altri veggon male di giorno per lscarsezza di fuoco. Ma o sia poca o molta la luce che stanza nell'occhio, ei la riguarda *qual lume dentro una lanterna*. *Lo splendore del lume, dice, fuori della lanterna si spande, e nella notte ei guida*; così i raggi di luce fuori dell'occhio si spargono, e ci dimostrano gli oggetti. Empedocle talora aggiunge a' raggi della luce i corpuscoli. I raggi, secondo lui, che dall'occhio si lanciano, prima si imbattono nelle particelle che si spiccano dai corpi; poi raggi e corpuscoli si congiungono, e insieme congiunti si portano all'occhio, e muovono il senso visivo.

Aristotele disapprova tali pensieri d'Empedocle. La visione degli occhi, egli dice, è da riferirsi solamente all'acqua, e niente al fuoco. Nella storia dello spirito umano accade sovente che un errore ne caccia un altro, e 'l falso al falso di man in mano succede. Aristotele oltre a ciò rimprovera il nostro filosofo, che, dubbio egli ed incerto, abbia fatto cagione del vedere ora i raggi uniti a' corpuscoli, ed ora i soli corpuscoli. Ma in ciò sembra Aristotele a torto riprendere Empedocle. Non sapea persuadersi il Girgentino che totalmente passiva fosse la sede del senso visivo; non poteva inoltre comprendere che niuna parte avesse la luce nel gran magistero del nostro vedere. Incerto restò quindi di sè, di sue idee e delle spiegazioni volgari; ma tale incertezza, oh quanto onore a lui reca! Dubitar delle opinioni che son false ed in voga, è il primo, ma più difficile passo che si può fare verso del vero.

La fisiologia, che va a' di nostri spaziando per tutte le scienze, comunica exalando con la metafisica e con la morale. Quest'unione, che è il frutto naturale dell'avanzamento delle scienze, fu, dirò così, presentita dal nostro Girgentino. E di fatto sulla soddissima base della fisiologia cercò egli stabilire sì l'una come l'altra.

Da che Pitagora e Parmenide abbandonarono i primi la testimonianza dei sensi, come ingannevole, i Greci tenzonarono chi contro la ragione, chi contro i sensi. Questi e quella vennero quindi in discredito; e sorsero Intanto i Sofisti e gli Scettici. Socrate, Ippocrate ed altri di simil sorte tentarono conciliar la ragione co' sensi; ma vani furono i loro sforzi. Durò la gran lite durante la greca filosofia: la stessa rinacque al rinascere tra noi delle scienze. Di nuovo si pugnò allora, quando contro i sensi, quando contro la ragione; e di nuovo si giunse allo scetticismo. Ma oggi simili dispute sono già state bandite da noi, e si terran lontane finchè lo studio delle fisiche e delle matematiche avrà in Europa stato ed onore.

Ne' tempi d'Empedocle, la scuola d'Eléa orgogliosa faceva ogni sforzo ad atterrare i sensi, e ad innalzar la ragione. Ciò ch'è, dicevano gli Eleatici, è unico, eterno, immutabile; e come i sensi ci mostrano il multiplo, il mortale, il mutabile, cost essi ci ingannano. Però conchiudeano, la ragione poter sola conoscere ciò che è, ed essa solamente decidere della realtà delle cose. Contro i medesimi entrarono in lizza i corpuscolisti. Questi, disdegnando le sottigliezze di quella scuola, fisici com'erano, difesero i sensi senza annullar la

ragione. Anassagora con sottile avvedimento distinse le particelle simili dai loro composti, Democrito gli atomi dai loro aggregati, ed Empedocle gli elementi dalle loro combinazioni. Particelle simili, atomi, elementi, dicean costoro, sono eterni, immutabili; non son tali le combinazioni, gli aggregati, i composti, che mancano e cangiano: questi si conoscon da' sensi, quelli dalla ragione. Eglino quindi tolsero ogni contrasto tra i sensi e la ragione, assegnando a questa ed a quelli due province del tutto separate e distinte.

I corpi, come composti, operano, a senno d'Empedocle e di Democrito, sui nostri organi, che sòno dei pari composti. Eccitano quelli le nostre sensazioni; ma queste, a parer d'entrambi, non sono tali che i corpi. La scuola di Ionia avea talmente confuso le sensazioni con gli oggetti, che scambiava questi con quelle, e tenea le une non altrimenti che immagini fedelissime degli altri. Non così pensarono i corpuscolisti: questi separarono, dirò così, le sensazioni dagli oggetti che le cagionano e muovono, ed ebbero quelle come soli e semplici modi, quali di fatto sono, del nostro sentire. Il bianco o il nero, il caldo o il freddo, l'amaro o il dolce esistono, dicean essi, ne' nostri organi, nelle nostre sensazioni, e non già negli oggetti. Costoro quindi solean chiamare cognizioni di apparenza e di opinione, e non già di verità e di realtà, quelle che si traggono da' sensi.

Ma non per ciò credea Empedocle, come alcuni vogliono, le nostre sensazioni essere immaginarie. Cangiano queste, è vero, secondo che a lui piacque, come cangia lo stato de' corpi, o come s'immuta la disposizione degli organi; ma vero e reale è altresì il sentimento che si desta da' corpi. Tale è la sua dottrina, al par di quella di Newton intorno a' colori. Vediamo ne' corpi o rosso e giallo; ma nè i raggi di luce che percuotono l'occhio sono o rossi o gialli, nè gialli o rossi sono i corpi che quei raggi colorano. Il rosso o il giallo è in somma nell'occhio, e nell'impressione che in esso fanno i raggi di luce. Così, a creder d'Empedocle, le sensazioni sono reali; ma le medesime non rappresentano mai le qualità che appariscono ne' corpi, null'altro essendo che altrettanti modi del nostro sentire.

Diversa da quella de' sensi credeano i corpuscolisti esser la via, con cui s'acquista da noi la conoscenza degli elementi o degli atomi. Questi non si poteano, secondo loro, come semplici, conoscer da' sensi che sono composti: ogni simile, era antico assioma, non si può conoscere se non col suo simile. Però Democrito ed Empedocle, tolta a' sensi la cognizione de' semplici, la riservarono all'anima. Per questo l'anima, giusta Democrito, era formata d'atomi; e secondo Empedocle, degli elementi, ma uniti alle due forze di amore e d'odio. *Con la terra, dicea il Girgentino, vediamo la terra, l'acqua con l'acqua, l'aria con l'aria, il fuoco col fuoco, e con l'odio e l'amore altresì l'odio e l'amore.*

Egli portava, dove potea, l'occhio alla fisica costruzione del corpo umano, e dava alle sue opinioni una veduta anatomica. Credette di vedere nel cuore umano un centro, diciam così, di sistema; ed ivi pose la sede dell'anima. Ma come Empedocle in tutto e sempre era concorde a se stesso, così locò quella particolarmente nel sangue, che asperge e bagna il cuore dell'uomo; perchè ripostosi da lui il principio di moto e di vita nel calore del sangue, lì ancor egli dovea riporre l'anima. Era questa dotata, a suo credere, di sentimento al pari dei sensi; ma ambedue ricevevano le loro impressioni, l'anima dagli elementi, i sensi dalle combinazioni; l'una acquistava la cognizione delle cose eterne ed immutabili, e gli altri la notizia delle mortali e mutabili. I corpi esterni, in somma, operavano sulla macchina dell'uomo in due modi diversi, come elementi sull'anima, come combinazioni sui sensi; e quella e questi eran passivi.

Nacque da ciò che Protagora, lo scolaro di Democrito, portò opinione, l'in-

telletto altro non essere che la facoltà di sentire, e nelle sensazioni stare ogni cognizione e scienza. Per questo Crizia, quasi accostandosi al nostro filosofo, affermò, pensare esser lo stesso che il sentire, e l'anima stanziarsi nel sangue. Ma Empedocle non si fermò qui al par di costoro; passò molto innanzi. A parte dell'anima che conosce gli elementi, un'altra ne suppose egli entro noi, che è destinata a versarsi nella contemplazione delle cose intellettuali e divine. Iddio, secondo lui, non è una combinazione a guisa de' corpi, nè un'unità materiale come sono gli elementi: Dio, egli dice, non ha forma nè membra umane; non si può veder con gli occhi, nè toccar con le mani. Dio è santamente; egli non si può rendere con le parole, e muove l'universo co' suoi veloci pensieri. Iddio in sostanza per lui è mente, e la sua vita è il pensare. Così il nostro filosofo abbandonava la compagnia di Democrito e le cose materiali, per tornare a Pitagora ed alle cose intellettuali.

L'anima dunque, destituata da Empedocle a conoscer cose spirituali e divine, dovea essere e fu per lui altresì senza dubbio spirituale e divina. Questa procedea, secondo che dicevano Empedocle e i Pitagorici, da Dio, ed era particella della divina sostanza. Se ne appresentavano essi la generazione sotto varie immagini: or di fiaccola che tante altre ne accende, or d'idea che tante altre ne genera, or di parola che trasmette a chi ascolta la ragione di chi parla; o di cose simili che sarebbe lungo il ridire. Però, paghi que' filosofi di esse, agevolmento popolarono il mondo d'innumerabili spiriti, che tutti eran partecipi della natura divina. Di questa classe prese, dirò così, il nostro filosofo le anime spirituali. Le due anime quindi, annesse da lui nel corpo dell'uomo, formano la primaria base di sua dottrina metafisica. Una egli sostenne esser immateriale, materiale l'altra; quella essere immortale ed eterna, e questa morire insieme col corpo; la prima versarsi in contemplazione di cose intellettuali ed astratte, e la seconda in cognizione di elementi e di due forze, odio ed amore.

Non mancherà certo, cui si fatta opinione di due anime in ciascun corpo d'ogni uomo sembri del tutto strana e indegna della gravità d'un filosofo. Ma chi altresì avea manifestato allora, e chi fin oggi ci ha detto cose più vere o più sapienti sull'unione dell'anima col corpo, e sul reciproco loro influsso e commercio?—Coloro che, presi di boria, annullato lo spirito, tutto riducono a macchina?—Protagora volea che giudicare e ragionare fosse la stessa facoltà del sentire. Ma questa è un'empietà, una mattezza: tale la dimostrano l'unità del pensiero e l'attività del ragionare dell'uomo. Tagliano costoro, come suol dirsi, non isciogliono il nodo. — Coloro che presi d'entusiasmo, annullato dirò così il sistema organico, tutto l'uomo riducono a spirito? Stahl volea che l'anima sola operasse tutte quante le funzioni del corpo. Ma questa è una falsità ed una follia: tale la dimostrano i movimenti involontari ed organici. Voglion costoro, come suol dirsi, occultare il sole con la rete. — Coloro che, poco più ragionevoli, pigliata una via di mezzo, vollero combinare ambedue le forze dell'anima e del corpo? Leibniz voleva un'armonia *pre stabilita*, mercè cui lo spirito regna ne' pensieri e voleri i moti del corpo, cui quegli è congiunto. Ma questa è una ciancia, è una fola più complicata della cosa stessa che si vuole spiegare. — Lo spirito umano in somma ha immaginato tante ipotesi su ciò, più o meno bizzarre, quanto più o meno son le teste scaldate di tutti i filosofi. Nè vi è inoltre mai stata ipotesi che tosto non sia stata accolta, e non abbia avuto assai partigianisti tanto vale quella specie di prestigio, che la novità opera sull'intendimento dell'uomo.

Qual meraviglia dunque che Empedocle abbia supposto in ogni corpo due anime? Non fu egli certo nè sì delirante quanto Protagora, tutto macchina;

nè così immaginario quanto Stahl, tutto spirito; nè così fantastico qual Leibniz, tutto armonia primitiva. Dichiarò egli, a rincontro della falsa dottrina di Protagora, che le Idee spirituali non procedono dal sentire. Sviluppò anzi tempo contro Stahl le funzioni dei nostri organi e quelle della vita con fisiologiche ipotesi, non di rado fondate sull'anatomia. Prevenne alla fine l'erroneo sistema di Leibniz; ed i sensi, disse, e le sensazioni esser capaci di eccitare nell'anima la ricordanza di ciò che prima ella sa, e poscia, atteso il contatto con la materia, la stessa del tutto dimentica. Non è quindi Empedocle, con la ipotesi delle due anime, o men ragionevole o più strano di tutti i filosofi che sono stati finora. È da confessare che il problema intorno alla reciproca azione dell'anima sul corpo forse appartenga alla classe di quelli che vincono qualunque intendimento dell'uomo: però non si sono recate da noi, nè si recheranno per lo innanzi che ipotesi e sogni, che il tempo, il quale suol confermare i soli e veri giudizj della natura, andrà mano a mano struggendo.

Non è già che queste due anime, che noi leggiamo presso molti degli antichi, e sopra ogni altro de' Pitagorici, sieno da prendersi secondo la lettera. Intendevano costoro distinguere il sensibile e l'intellettuale; due maniere di facoltà che sono entro l'uomo. Ma adombrarono essi, com'era usanza d'allora, sotto vive immagini quelle facoltà, o, diciam così, fecero le medesime divenir persona. Empedocle di fatto, secondo la testimonianza di Sesto Empirico, d'ambidue quelle facoltà compose la sola ragione. Questa, egli dice, è in parte umana, in parte divina, e porta il nome di retta ragione, perchè questa corregge gli errori de' sensi, e può sola discernere il vero dal falso. Tanto egli è vero che le due anime d'Empedocle non rappresentavano che la facoltà sensibile e la facoltà intellettuale, ed ambedue facevano una cosa sola.

Chi potrà or tollerare Empedocle collocato fra la classe de' filosofi scettici? Egli non mai affermò esser inutile o vana la testimonianza de' sensi; anzi i sensi, egli disse, mostranci i rapporti che hanno i corpi e tra loro e con l'individuo d'ognuno. I sensi, disse del pari, svegliare nelle intellettuali facoltà le Idee spirituali ed astratte. Al più al più diffidava Empedocle de' giudizj de' sensi, che sovente sogliono esser fallaci ed ingannevoli: perciò volle che i medesimi fossero guidati unicamente dalla retta ragione. Questa poteva solo, a sentimento di lui, discernere il falso dal vero. Forse, diceva a' suoi tempi Cicerone parlando d'Empedocle, *costui ci accieca e ci priva dei sensi, allorquando crede che non sia in essi gran forza per giudicare di cose che sieno ad essi sottoposte?*

Pare, gli è vero, Empedocle, degli elementi trattando quali esseri semplici, gagliardamente scatenarsi contro de' sensi: pare scatenarsi altresì contro gli stessi allorchè, dirizzandosi al suo amico Pausania, e con lui trattando dell'amore e dell'odio, ambedue forze immutabili, lo avverte a non fidarsi de' sensi, ed a guardar le cose non già con gli occhi del corpo, ma con que' della mente: pare esiziano finalmente, giusta ciò che Cicerone ne dice, lui andare in furia contro i medesimi, gridando niuna cosa poter noi nè vedere nè sentire nè conoscere. Ma questi argomenti non bastano a definir come scettico il nostro filosofo. Chi è intento ad esperienze e ad analisi, chi cerca con somma cura dei fatti, chi da questi tenta investigare le operazioni della natura sotto la guida dell'analogia, certamente non sa nè può essere scettico. I fisici potranno non prender cura di cose spirituali ed astratte, ma non mai l'esistenza negar di que' corpi le cui proprietà con ardore cercano, e la cui indole con diligenza studiano. Le espressioni quindi di quelle parole non v'è dubbio dover valtersi secondo e il pensare e il parlare di quella stagione. Si chiamava allora *vero* e ciò che è

quel ch'è eterno ed immutabile, o sia quello che non cade sotto i sensi. Però Empedocle a ragione, parlando di elementi e di forze, come quelli che sono eterni ed immutabili, rigettò affatto i sensi, e niuna cosa nol, disse, mercè loro poter vedere o sentire o conoscere.

Frattanto, chi 'l crederebbe? che nel volersi definire il carattere e la dottrina d'uno stesso soggetto, si passi, anche dai gran filosofi, da uno all'altro estremo del tutto contrario? Anche i grand'uomini talvolta precipitano i loro giudizj, e nel precipitarli travveggon. E cosa da farci stordire il sapere che, là dove alcuni filosofi dichiaravano scettico Empedocle, altri all'opposto, fra cui Aristotele, avessero lui *materialista* definito. Nel sistema d'Empedocle il pensare, dice Aristotele, lo stesso vale che il sentire; ogni nostra cognizione vien dalle sensazioni, e con queste quella si accresce. Ma ciò stesso è altresì una calunnia. Passivi sono, a senno d'Empedocle, i nostri sensi; passiva è parimente una di quelle due anime, ch'egli suppone materiale entro di noi. Però la nostra scienza disse egli accrescersi con le nostre sensazioni. Ma dall'un'anima e dall'altra, dalle facoltà cioè sensibile ed intellettuale si forma, come a lui piacque, quella ragione che, noi abbiamo già osservata: questa, secondo lui, pesa, compara, giudica, in breve ragiona. Due sono i principj, giusta gli avanzi di sua filosofia, cui mercè la ragione rettifica i giudizj de' sensi: primo, *il nulla viene unicamente dal nulla*; secondo, *il simile si può solamente conoscere col simile*. La ragione quindi, secondo lui, riferisce le sensazioni a tali e ad altri principj (se pur altri ne avesse egli ammesso), e con l'aiuto di questi quella ci mostra il vero ed il falso. Poteva, ciò posto, tal esser lui, qual ce lo dipinge Aristotele, un materialista? Chi ammette principj di conoscere, di giudicare, assoluti, non ricavati dai sensi, eterni, immutabili, non può affatto credere che il pensare sia lo stesso che il sentire, nè punto può essere imputato di materialismo.

Non v'è uomo, quanto si voglia grande, che non abbia i suoi nèi, e anche i gran genj sono spesso soggetti a censure. Si dice d'Empedocle in metafisica non essere stato originale. Convien forse ora smentire tal voce? nulla meno. Sì, bisogna essere ingenuo; nè l'amor di colui che si loda dee sì impaniarsi, che ci debba far superare l'amore del vero. Si confessi pure, Empedocle, al par de' corpuscolisti, in metafisica non essere stato mai originale; Empedocle, quale allievo de' Pitagorici e degli Eleatici, non seppe abbandonare le idee da lui apprese in ambedue quelle scuole; la stessa venerazione egli ritenne, che avean costoro verso i principj astratti.

Si dipartì sol da' medesimi (e così avvicinossi alle scuole contrarie) nel non aver rigettato del tutto la testimonianza dei sensi. Si sforzò di sedare, con la sua nuova dottrina, l'accesa pugna di quei che litigavano chi contro la ragione, chi contro de' sensi. Combinò egli e mirabilmente congiunse i sensi con la ragione; a questa e a quelli assegnò uffizj e diritti separati e distinti; e senza nulla scemare della realtà di nostre sensazioni, gran forza ed autorità diede a' principj generali e astratti. Tutti i corpuscolisti furono in quella stagione eziandio chi più, chi meno concordi al nostro filosofo, e tutti egualmente in metafisica tennero le parti di conciliatori tra i due partiti allor dominanti. Tale è la natura dello spirito umano: fatica senza stancarsi, e riflette anche sino al cavillo, quando è sospinto dall'ardor del partito e dall'amore del sistema; ma poi, stanco di meditare o pugnare, cerca la quiete e 'l riposo, e componendo insieme le opinioni contrarie, si lusinga d'aver già trovato il vero. Avvenne allora in somma ciò che la storia filosofica ci presenta a ogni passo; sempre dall'urto di due opposti sistemi n'è spuntato il terzo, che gli ha conciliati e congiunti: anzi, quando molti

in contrasto sono i sistemi, allora è appunto che sorgono gli *eclettici*, che scegliendo opinioni or da un partigiano or da un altro, tutti accozzano i partiti tra loro e li riducono ad uno.

Sarebbe tempo oramai di volgerci dalla metafisica alla morale d'Empedocle; ma portatesi assai più avanti da lui le sue ricerche e le sue vedute sull'anima, distorna noi pure per ora d'intraprendere tal via. La fisica abbiain noi osservato, esponendo la dottrina d'Empedocle, essere stata quella scienza, in cui egli sopra ogni altro si distinse, e cui mercè alto ha sonato e sonerà eternamente il nome di lui. Ma nello studio della natura, quello che più l'allettava, e cui principalmente egli intendeva, era la contemplazione de' corpi organizzati. Riferì dapprima (siccome abbiain noi pure osservato) gli animali ai vegetali, e da questi portando le sue speculazioni sull'uomo, giunse sino alla metafisica. Dall'uomo poi tornò ad ambedue quegli oggetti, quasi alle sue considerazioni primiere e domestiche. Andò indagando se i vegetali fossero stati provveduti di sentimento, e se gli animali ed i vegetali fossero stati, al par dell'uomo, forniti d'anima.

Si fatta investigazione non fu punto difficile al nostro filosofo, come chi pigliava l'analogia per sua guida. I corpi non organizzati, egli dicea, han nulla di comune co' vegetali; però se quelli son privi di senso, questi all'incontro ne debbon esser partecipi. I vegetali all'opposto, soggiungeva, molto aver di comune con gli animali: ambedue han tra loro comuni le primarie funzioni vitali; son dotati di sesso, si nutriscono, crescono, traspirano; han gioventù, han vecchiezza, hanno indozamenti, malattie, sanità; nascono, muojono. Però se gli animali son forniti di sentimento, anche i vegetali in ciò debbono essere a quelli compagni. Fu quindi sua opinione, essere e gli alberi e le piante capaci di tristezza, di gaudio, di voluttà, di dolore, di desiderio, di sdegno e d'ogni altro animalesco appetito. Anzi, spingendo più oltre la forza di sua analogia, posti eguali i fisici rapporti tra l'uomo e gli animali, e tra questi e le piante, opinò che l'avere un'anima materiale non fosse un privilegio concesso soltanto all'umana natura, ma comune eziandio a tutti quanti i corpi organizzati. Anima quindi e sentimento egli diede, non che agli animali, ma altresì a' vegetali.

Anima e sentimento diede Empedocle a' vegetali! fiori che si rattristano, erbe che si adirano, piante che si rallegrano o piangono! Quanti non che qual fantastico piglieranno il nostro filosofo, ma ne rideranno ancora al sentirlo? Ma non rideranno certo coloro che, più saggi e più istruiti, non ignorano punto che anche Democrito, Anassagora, Platone abbracciarono sì fatta sentenza; la quale non è già che faccia a lui onore perèhè abbia in ciò avuto e compagni e seguaci così solenni filosofi: ciò sarebbe un argomento d'autorità, che nulla o poco conchiuderebbe in suo pro, perchè filosofi ancor di gran nome van sottoposti ad errori grossolani e massicci. È che la cosa non è in se stessa sì strana come a prima vista apparisce. L'anima materiale, da' que' gran filosofi ammessa negli animali e vegetali, in sostanza altro non era che la fisica sensibilità dei moderni. Questa volean costoro che fosse ne' vegetali tal quale fra gli animali si trova; in virtù di questa, credevano, i vegetali al par degli animali esser capaci d'amore, d'odio, e d'ogni altro appetito animalesco. Empedocle, in breve, e que' gran filosofi ebbero e uomini e bruti le piante come dotati di senso, e la fisica lor sensibilità chiamarono anima. Chi adesso potrà drittamente riprendere Empedocle?

Di poi, non vi sono a' di nostri de' fisiologi famosi, che nelle piante trovano senso d'umido, di secco, di caldo, di freddo, di luce, di tenebre, perchè non poche di quelle chiudono o aprono i loro petali, atteso il freddo o il caldo, il secco o l'umido, il lume o lo scuro? Non vi sono del pari quelli che veggono

nelle piante chi il senso del tatto, come nella sensitiva, chi quel dell'amore, come nella valisneria, chi una specie di gusto nell'estremità di ogni radice, cui mercede questa sceglie e trae quella nutrizione che si conviene a ciascuna? Non sono finalmente e Darwin e La-Mettrie, che van cercando e credono d'aver già trovato nei vegetali e senso e sensorio? Qual assurdo è dunque se Empedocle, il quale ne' suoi concetti abbracciava tutta la natura, abbia unito insieme tutti i corpi organizzati per via della fisica sensibilità, che credea essere a quelli comune? La natura, non v'è dubbio, ha distinto e separato il vegetale dall'animale con differenze e caratteri ben contrassegnati e vivissimi: ma l'estendere la sensibilità dagli animali sino alle piante è un'idea grande, bella e degna d'un sommo filosofo; non v'è chi a prima vista non ne debba restar preso, e non brami trovar vera quella che vera sinora non è.

Ma, comunque ciò sia, una cosa sola è verissima; Empedocle aver rignardato i corpi organici in un aspetto diverso di quel che fece Pitagora e i filosofi prima di lui. Costoro non ebbero nè pure in pensiero di considerare i vegetali e i bruti come dotati di sentimento e d'anima. Empedocle fu il primo, almen tra i Pitagorici, a pensare in tal modo. Egli fu che ebbe e uomini e bruti e piante quali esseri congiunti tra loro dalla sensibilità, come quasi comune strettissimo vincolo, e che suppose in tutti un'anima materiale egualmente. Però fu anche il primo che strinse l'uomo con le piante e co' bruti ad alquanti sognati doveri, che nascono da quell'ideata parentela con cui esso legò il primo coi secondi.

Ecco ora come chiaro si vede su qual base vada a poggiar la morale d'Empedocle. Sulla fisica fondò ei la sua metafisica, e su quella fondò ancora gran parte di quest'altra scienza. Con sì fatte vedute pubblicò due gran poemi, sulla *Natura* il primo, e sulle *Purificazioni* il secondo: in questo stabilì la sua etica, in quello la fisica; ma fece precedere il primo al secondo, come argomento primario della sua raffinata morale.

La morale d'Empedocle fu in verità nel suo fondo la stessa di Pitagora. Pure lo citano gli antichi scrittori come chi avesse alterato la prima antica dottrina di quel sommo filosofo, e i tempi di lui additano come la seconda epoca del pitagorismo. Ma ciò avvenne perchè Empedocle, aggiustata la morale di Pitagora a suo modo e conforme al suo fisico pensare, si scostò alquanto dagli insegnamenti di lui.

La colpa degli spiriti, una diversa maniera di metempsicosi, l'astinenza da qualche sorta di cibo, furono in tutto le gran novità ch'egli introdusse nel corpo della morale di quello. Tra queste, come principale e primaria, è da reputarsi l'opinione della colpa degli spiriti. Non d'altra fonte che da questa, qual prima cagione, il nostro filosofo fece dipendere la metempsicosi e le purificazioni, che sono i due cardini della morale pitagorica. Fu opinione di Empedocle, che varj spiriti, mentre menavano vita beata, avessero peccato. Però a cagion di delitto si credette da lui quelli scacciati dal cielo e privi degli onori divini, essere stati così astretti ad espiare i lor falli. *Esuli, erranti, raminghi*, egli diceva, *vanno lungi dal cielo per trentamila anni, e pagano vagando il fio meritato del proprio delitto. L'etere quindi, soggiungeva, precipita gli spiriti nel mare, il mare li sbalza sulla terra, la terra li sospinge nell'aria, l'aria g'innalza sino all'etere.* E quelli su e giù sospinti perciò, e qua e là circolando risospinti, ovunque era duopo, in mare, in aria, in terra, vivere in miseria ed in lutto.

Tali spiriti, secondo che piacque a costui, andavan successivamente informando varj corpi, e questi appunto erano le infelici anime degli uomini. Le stesse quindi stavano, in pena delle loro colpe, racchiuse nei corpi; i corpi eran le prigioni delle anime; e la metempsicosi, di cui Empedocle formò il primo car-

dine di sua morale, giusta il parere del medesimo, era una pena delle stesse che avevano prima fallato. Di sì fatta reità delle anime, la quale fa ragione della metempsicosi, non si trova vestigio alcuno presso quei filosofi che furono innanzi d'Empedocle; questa per la prima volta si legge nei versi di lui. A' suoi tempi fu che la medesima divenne comune e volgare, e Platone dappoi fu quello che l'abbellì sopra ogni altro. Però da Empedocle comincia una nuova età del pitagorismo, perchè da lui comincia l'opinione della fallenza delle anime, qual base e ragione della trasmutazione delle stesse.

Gli è vero la metempsicosi, comune a' Pitagorici, essere stata antichissima presso gli Egizj; non si dubita nè anche aver costoro diviso in più periodi il tempo della trasmutazione delle anime, ed assegnato a ciascuno la durata di tremila anni. In ogni periodo, credeano i medesimi, ogni anima, informato prima solamente il corpo di un uomo, andar poi tratto tratto passando, non più nei corpi d'altri uomini, ma di qualunque altro animale che abita o l'aria o il mare o la terra. È vero altresì, tal dottrina essere stata dall'Egitto portata da Pitagora presso dei Greci. Non si dubita neppure, i greci filosofi coll'andar del tempo averla molto alterata; altri restrinsero la metempsicosi ai soli corpi umani; altri, pari agli Egizj, la estesero dagli uomini ai bruti: vi fu parimente chi disse, quei periodi esser tre, chi dieci, chi nove; nè mancavano di quei che ridussero la durata d'ogni periodo da tremila a soli mille anni.

Empedocle frattanto affermò il numero di quei periodi esser dieci, e la durata di ciascuno di anni tremila. Ma l'anime, secondo lui, migravano in ognuno di quei periodi in ogni sol' volta nel corpo d'un uomo, e in tutto il resto, a finire il circolo di ciascuno degli stessi, andavano, non che ne' bruti, ma eziandio nelle piante. *Fui fanciullo, dicea Empedocle, fui donzella, angello, albero, pesce.* Chi è or che non vegga esser questa un'altra delle alterazioni recate da costui alla metempsicosi di Pitagora e degli Egiziani? Questi la voleano solamente negli uomini e nei bruti; Empedocle agli uomini ed ai bruti aggiunse la trasmutazione ancor nelle piante.

Ma non si creda già che tale aggiunta di Empedocle alla dottrina della metempsicosi di Pitagora e degli Egiziani, fosse stata in lui l'opera del capriccio o del caso: sarebbe ciò indegno di un nuovo e original pensatore. Chi si risovviene del fisico sistema del primo, conosce che si dovea far certamente quest'alterazione notabile alla metempsicosi del secondo. Già si sa aver avuto Empedocle le piante, al par degli animali, dotate di sentimento o d'anima materiale: ma non così aveano pensato nè Pitagora nè gli Egiziani. Però quegli fece passar le anime e dagli uomini e dai bruti alle piante; e questi credevano che le anime migrassero dagli uomini nel corpo solamente dei bruti. Le anime insomma, in forza del sistema di Empedocle, doveano circolare, informando tutti quei corpi che in qualunque maniera fossero stati organizzati.

Ecco le due novità recate dal nostro filosofo alla morale di Pitagora, ma novità ben legate tra loro qual cagione ed effetto. Alla colpa delle anime aggiunse Empedocle la metempsicosi, come al delitto va compagna la pena. Ma, quel ch'è più, a questa e a quella unite insieme andò egli pure legando la *demonologia*; articolo fondamentale della teologia dei Pagani.

Vedeasi egli quasi ingenerati all'uomo i semi, sì della virtù come del vizio. Allora si pensava lo spirito tendere naturalmente a cose spirituali ed eterne; e la materia alle materiali e caduche. Credette ei quindi i semi della virtù nascere nell'uomo dall'anima, e gli altri del vizio nascere in lui dalla materia. Ma l'anima, a suo credere, chiusa nel corpo, restava contaminata dalla materia, e però era sospinta assai più verso il male che verso il bene. *Oimè, dicea, come è*

misero, come infelice il genere umano! A quali guai, a quali pianti non è sottoposto!

Queste due tendenze dell'uomo al bene e al male raffigurò Empedocle, giusta il costume di quell'età, sotto le immagini di due opposti genj. Due, egli disse, sono i genj che, quali direttori delle azioni degli uomini, accompagnano ciascun individuo uomo in tutto il corso della vita. Buono è l'uno, l'altro è malvagio: il primo guida e conforta lui alla virtù, il secondo spinge e conduce il medesimo al vizio. Ma ambidue questi genj non indicavano che questa stessa doppia tendenza: pure tutto il volgo allora venne nel credere che ciascun uomo dal nascere al morire fosse realmente assistito da un genio buono e da un altro malvagio. Tanto egli è vero che le immagini, sotto cui adombravano gli antichi filosofi le loro speculazioni, furono cagione di superstizioni e di errori.

L'uomo non solo ha tendenza al bene e al male, ma è capace altresì d'operar l'uno e l'altro. Quante virtù e quanti vizj di fatto ei mette in pratica! Ma questi stessi ebbe la bizzarria Empedocle di designare sotto la figura di genj. Singolari non che speciosi furono i nomi con cui egli distinse i demoni, che rappresentavano i vizj e le sfrenate passioni degli uomini. Del nomi di Chtonìa, d'Heliope, d'Asafia, di Nemerte e di parecchi altri siam debitori a Plutarco. Singolari eziandio, non che speciosi esser dovettero i nomi, con cui distinse lo stesso Popposta classe di genj, che rappresentavano le virtù e le passioni imbrigliate degli uomini. Ma il tempo che rode ogni cosa, non ha fatto quelli pervenire sino a noi. Pure è sfuggita da sì fatta ingiuria la nominazione, con cui Empedocle appellò le virtù felice prodotto delle regolate passioni. I Pitagorici furono usi chiamare il modo *spelunca*; ed Empedocle, qual pitagorico, chiamò le virtù e passioni virtuose *potestà conduttrici delle anime*, quasi giunte nel mondo come in un antro. Il popolo, che in ogni cosa vede portenti, e finge dei genj, accolse, quasi rivelazione venuta dal cielo, la demonologia del nostro filosofo. Gli antichi scrittori, pari al volgo, non compresero neppure il vero intendimento di lui; però dipinsero Empedocle come chi avesse popolato l'intero universo di demoni, e attribuito a virtù dei genj ogni operazione di natura.

Ma questa stessa dottrina dei genj fu il fondamento della magia e teurgia famosa d'Empedocle. Questa in que' tempi era un metodo di purificar le anime col favore degli Dei benefici, che doveano condur quelle all'unione con Dio. Gli Dei benefici non erano che virtù astratte, deificate da lui; e nella pratica delle sante opere era riposto tutto il culto di essi. Credea egli, non poter le anime ritornare agli onori divini, da cui eran cadute, che con l'aiuto di que' Dei, perchè credeva altresì non potersi quelle innalzare a Dio che con l'esercizio delle sante virtù. La teurgia insomma d'Empedocle fu un retto e diritto metodo di purificare le anime con le opere buone.

Sembra cosa veramente incredibile che uomini abbandonati al debile filo della propria imbecille ragione, e privi di qualunque superior lume di rivelazione divina, avessero potuto architettare un piano di quasi perfetta morale. Non fu già la metempsicosi quella che, giusta i Pitagorici, avesse potuto purificar le anime. Questa non era purificazione e virtù, ma pena dovuta al delitto: questa non si potea in alcuna, ancorchè menomissima parte, o abbreviare o alterare: esser questa un decreto divino, un santo giuramento, sì spacciava a tutti da Empedocle. Ciascun'anima, avvegnachè virtuosa e purissima (così essi pensavano), non puteva unirsi a Dio, se non compiuti i periodi e il tempo tutto di esiglio.

Le purificazioni, altro cardine della morale di Empedocle, erano propriamente, secondo tutti i Pitagorici, le sole che a poco a poco lavavano le anime e toglievano loro, in quel tempo che informavano i corpi umani, ogni macchia di cui le medesime potevano essere bruttate dalla materia. Purgate poi le sozzure e finiti tutti i periodi del bando, le anime già nette, secondo che allor si credeva, tornavano agli antichi onori e alla vita divina.

I sacri riti poi, lo studio delle scienze, la pratica della virtù, erano i tre modi della purificazione, inventati all'uopo da quei sommi filosofi.

Sembra, a prima vista, o superfluo o inutile essere stato il primo di questi modi, e tutti gli augusti riti, e quelle cerimonie solenni che allora si mettevano in opera dai teurgici. Ma si poteva scuotere e infiammare altrimenti l'immaginazione degli uomini, affinché questa fosse resa docile agli insegnamenti della virtù? L'uomo materiale si solleva dal mondo materiale mercè cose eziandio materiali. Le cerimonie e i riti sono i soli, che con le sante immagini muovono i sensi, e astruendone dalle cose impure alle pure gl'innalzano. I riti sono il verace linguaggio dei sensi che, efficacemente parlando, destano la fantasia. A questa è sol conceduto creare, tra il mondo materiale, l'altro spirituale.

Disadatto pure si crederà forse essere stato lo studio delle scienze a purificare le anime. Ma non è egli questo che aliena lo spirito dai vizj, che l'introduce alle cose intelligibili, e che sveglia in lui le idee immateriali e celesti? Non è egli vero altresì l'anima, esercitata nelle cose dell'intelletto, districarsi da' fantasmi del corpo e dalle false opinioni del volgo? Era certamente un ridicolo sogno quello dei Pitagorici, che con lo studio delle severe discipline fosse tornata alle nostr' anime la memoria delle cose divine. Ma certamente, all'opposto, è un dogma incontrastabile, che tanto più la nostra mente si allontana dalla materia e dagli appetiti carnali, quanto più la medesima si aggira sulla contemplazione o dei principj delle cose, o delle matematiche, o d'ogni altra scienza.

Ma in verità e uso di riti, e studio di scienze, e ogni qualunque altra cosa che avessero potuto speculare gli antichi, sarebbe lor tornata inutile, nè sarebbe mai giunta a purificare nè meno da lungi le anime, se non vi avessero costoro accoppiato del pari la pratica della virtù. Questo infine doveva essere il bersaglio cui drizzarsi dovevano quei grandi filosofi; e questo l'ultimo e principal metodo di purificazione. Non si può infatti neppur ideare quanto studio avessero posto costoro ad astenersi da ogni ancorchè minimo fallo; tutti quanti (tranne il loro raffinato orgoglio, e la squisita lor boria e superbia) furono virtuosi; di e notte si recavano essi sopra se stessi, scrupolosamente ogni lor fatto esaminando e ogni movimento del proprio cuore; inestimabile era la diligenza, ch'essi adoperavano a nettar d'ogni ruggine l'animo loro ed a far bene ogni cosa; tutta la vita spendevano in contemplare oggetti spirituali e in praticare virtù, e quei precetti che si leggono scritti nei *Versi aurei*.

Si crederebbe qui finito il lavoro della loro morale. Pure come eglino avevano questa diviso in due parti, così alla purificazione aggiunsero altresì la perfezione. Non bastò a Pitagora l'essersi lusingato che l'anima, mercè la prima, fosse e mondata da' vizj, e separata dalla materia, e liberata quasi dal vincolo che la rendeva prigione: volle di più immaginarsi che dessa, mercè la seconda, già prima purificata, fosse poi innalzata a Dio, e ripigliati gli antichi abiti e forma, si fosse confusa con la divinità medesima. Le anime insomma che, secondo Pitagora ed Empedocle, erano di lor natura divine, ma contaminate dalla colpa e materia, dovean prima purificarsi e poi si perfezionarsi, che fosser degne di

tornare a Dio e agli onori primieri. Però l'immacolato ed innocente vivere d'Empedocle obbligò lui a spacciarsi qual Dio, e a promettere ai puri e perfetti la divinità come premio.

Sin qui Empedocle e Pitagora furon d'accordo, e quegli fece uno con questo. L'essere stata comune l'opinione tra loro nel principio, da cui la purificazione e perfezione avesse avuto sua origine, non fece punto discrepar l'uno dall'altro. Credeano ambidue, le anime tutte degli uomini e tutti gli spiriti altresì formare unica e sola famiglia con Dio. Là poi, ove i sistemi loro non andarono d'accordo, siffatti filosofi furon del tutto discordi; Empedocle altrimenti che Pitagora, riguardò uomini, bruti, piante, come unica famiglia. Non è più quindi da far sorpresa, se si vede ora entrare in scena una terza novità di Empedocle come riforma alla morale pitagorica.

Se si vuoi prestar fede ad Aristotele, ad Aristossene e a Teofrasto, Pitagora e i suoi seguaci della prima età, uccidevano, eccettine i buoi destinati ai lavori, ogni sorta d'animali, e, tranne i loro cuori e matrici, ne mangiavan le carni: s'astenevano solamente dai pesci. Empedocle all'incontro fu il primo che proibì affatto qualunque uso di carne, e riputò sacrilegio l'uccidere qual che si fosse animale. *Non veggio, dicea egli, perchè alcuni animali debbano serbarsi in vita, e altri all'incontro si possano uccidere. Una è la legge per tutti, e questa è pubblica per tutta la terra.* Vedeva costui in tutti gli esseri organizzati, facendone un sol corpo morale, quasi un'unica e sola famiglia; però non sapeva scorgere differenza notabile tra uomini e bruti. Smanioso quindi si scaglia contro chi avesse sacrificato in quei tempi vittime agli Dei, che, attesa la metempsicosi, potevano per lo più esser uomini sott'ombra di bruti. *Cessate, gridava Empedocle, o crudeli, di fare strage, e lordarvi di sangue. Pazzo il padre, che sotto altra sembianza scanna il proprio figliuolo, e vane preghiere disperge all'aria e al vento. Stolti! non veggono, che divorando le fumanti sanguinose carni d'animali, le membra parimenti divorano de' loro padri, figli e congiunti.*

Si riderebbe la presente età della severità d'Empedocle, e si reputerà certamente stravagante la sua pietà verso i bruti: ma ad altro e più nobile fine tendevano le idee del nostro filosofo. L'uomo è in mezzo a' suoi simili, e l'amore è il principale anello che dee legarlo cogli altri. L'amore verso i simili è un principal dovere di un uomo in società, e la pietà n'è la base. Ma questa non si potrà aver giammai, se non campeggia e dilatasi sopra tutti gli oggetti che circondano lui. Se l'uomo deve aver pietà verso gli uomini, uopo è non che estenderla, ma cominciarla dai bruti. Qualora si esercitasse ferocia contro i medesimi, agevoimente il reo costume l'andrebbe portando ancora contro gli uomini. Anche tra noi, se non può recarsi ad effetto si fatta proibizione di scannar gli animali, è sempre vero che debbasi tener come parte di educazione gentile quella d'insinuare negli animi ancor teneri dei giovani la pietà verso i bruti. Non son dunque da riprendere così tentoni gli antichi filosofi per quegli insegnamenti, che oggi, mutate le usanze, ci sembrano stolti. La proibizione che Empedocle diede a' suoi scolari d'uccidere gli animali e cibarsene, ebbe in mira, non solo di non esser crudeli e feroci cogli altri, ma di disporli ad amarsi l'un l'altro a vicenda, e nelle disgrazie ajutarsi scambievolmente. Egli non senza sottile avvedimento si sforzò così in persona de' suoi compatriotti svegliare allora in tutta la generazione degli uomini quell'attitudine, che li porta a prender parte nelle altrui traversie; attitudine che di sua natura è debole, languida, spesso sopita, e quasi sempre soffocata ed estinta. Però Empedocle, a ingentilire gli animi umani, e raddolcire i costumi degli uomini, volle che questi non si avessero bruttate le mani nel sangue, nè avesser mangiate le carni dei bruti. Chi è benigno coi bruti, non può certo negare agli

uomini amore, pietà, cortesia, fratellanza. Pitagora, nulla conseguente a' suoi stabiliti priucipj della metempsicosi, trascurando quasi tutti gli animali, fecesi soltanto lo scrupolo, e proibì ebe si fusse recata alcuna ingiuria alle piante che non fossero state noccevoli. Ma Empedocle fece molto più e meglio assai di Pitagora. Egli, datate prima quelle di sentimento, proibì poi che fosse fatto loro del male, affinchè gli uomini non si avvezzassero ad offendere esseri forniti di sensi e di organi. Fu insomma intendimento di lui in ogni maniera, quasi tirando tutte le linee ad un centro, stabilire fra gli uomini fratellanza e amicizia: però fu sollecito di ordinare che, oltre agli animali, si avesse avuto compassione fin anche alle piante.

Sarebbe stata finalmente non che manchevole, ma nulla la morale d'Empedocle, s'egli non avesse presentato o un premio o una pena agli osservanti o violatori dei precetti da lui stabiliti. La speranza del premio e il timor della pena, potentissimi stimoli interni dell'animo umano, incoraggiano i buoni a operar la virtù, spaventano i mali a praticare il vizio. È ben ragionevole quindi che Empedocle avesse pigliato una via come stabilire e premio e pena, sì alla virtù come al vizio; e li fece appunto combinando ciò, al par de' Pitagorici, con la dottrina della metempsicosi.

Il tempo di tremila anni di ciascuno dei dieci periodi di essa, non era destinato da Empedocle a far circolare sempre le anime da un corpo in un altro. Le anime in ogni giro di tremila anni informavano, secondo lui, e vegetali e bruti; di poi esse andavano in ultimo luogo ad avvivare il corpo di uomo, e morto questo, passavan quelle finalmente ad abitare un luogo o di gaudio o di lutto, secondochè le medesime avessero o bene o male operato. Quivi doveano restare, finchè finito avessero il primo periodo di tremila anni. Dovean le medesime tornare appresso a cominciar il secondo di altri tremila anni, passando tratto tratto nei corpi d'altri bruti, d'altre piante, e finalmente d'altri uomini. Così successivamente dovean esse fare in tutto il corso degli interi dieci periodi; e così le medesime esser doveano o premiate o punite in ciascuno di essi. Ma al finire di tutti i dieci circoli, quelle anime ch'eran tenaci ai vizj, giusta Empedocle, *bandite dal cielo, erano dannate in mezzo alle tenebre, in un continuo lutto o in un eterno supplizio*; le altre poi che virtuose, al compir di quei circoli, si fossero trovate belle e nette, secondo lui, *si portavano all'etere puro, e collocate in mezzo alla luce, sedeano ivi a mensa coi forti Danai, in eterno godimento, nell'unione con Dio*. Tutto ciò si raccoglie dai versi d'Empedocle. Così pur si pensava dai Pitagorici di Sicilia, nè altrimenti si cantò da Pindaro nelle sue odi dirette a Gerone e Terone. Ecco tutto il quadro compito della iutera morale d'Empedocle.

Non è dubbio, essere stata questa assai raffinata, e molto diversa da quella del volgo. È cosa da recar maraviglia l'osservare com'essa, in tempi assai caliginosi, fosse stata tanto bene architettata, così brillante, e del tutto diretta a ripulire il costume, a liberar l'uomo quanto più s'avesse potuto dai vizj, e a nobilitar l'anima e la mente di lui. Ciò nulla ostante ella ha cziaudio i suoi grandi difetti. L'essere stata riservata ai soli sapienti e ai soli iniziati, ne fu il principale. Quel sistema d'etiea, che non è fatto per tutti gli uomini, non può esser giusto, santo, verace. Tutti quanti gli uomini sono astretti agli stessi doveri e a una sola virtù. Si può considerare, egli è certo, la scuola pitagorica qual cenobio, e i Pitagorici quali religiosi dell'antica Grecia: ma l'orgoglio guastava le loro azioni, rendea vane le lor fatiche, avvelenava ogni loro virtù. Pure è sempre da reputarsi deguo di lode il nostro filosofo che, osservantissimo de' precetti pitagorici, non ebbe difficoltà di manifestarli e divulgarli nel suo poema delle *Purificazioni* per solo e semplice amore di onestà e di virtù. Empedocle, tranne la superbia, radice infetta dell'o-

perare d'ogni antico filosofo, è da celebrarsi come quello che, ornato di cortesia, amante degli uomini e virtuoso, avesse aspirato sempre a perfezionar molto se stesso.

Dalle Memorie sulla vita e filosofia d'Empedocle di DOMENICO SCINA'.

§. 3.

FRAMMENTI DI EMPEDOCLE'

Dai poemi della Natura e delle Purificazioni.

Due son le cose, ch'a narrarti io prendo.
 Ora l'uno dal più risulta, ed ora
 Nasce dall'uno il più: cosa mortale
 Ha doppio nascimento e doppia morte.
 Genera e strugge l'unione del tutto,
 E, questa sciolta, torna pur di nuovo
 Ogni cosa ch'è nata a separarsi.
 Tutto alterna così, e così dura
 Eternamente; ed ora in un si accozza
 Per la virtù dell'amicizia, ed ora
 Per l'odio della lite si sparpaglia,
 Standosi in aria, finchè non si unisca.
 Così l'uno dal più nascer costuma;
 Così dall'un già nato il più rinasce.
 Entrambi han vita; ma la lor durata
 Non è mai stabil, perchè l'uno e l'altro
 Alterna, e l'alternar non ha mai fine,
 Sopra di un cerchio eternamente gira.
 Ma tu le mie parole attento ascolta,
 Che lo spesso sentire e risentire
 La mente aguzza. Come pria ti dissi,
 Due son le cose ch'a narrarti io prendo.
 Ora l'uno dal più si forma, ed ora
 Nasce dall'uno il più; ch'è terra e fuoco
 Ed acqua ed aria d'un'immensa altezza.
 Oltre di questi che tra lor son pari,
 Havvi lite dannosa ed amicizia,
 Ch'ha per lungo e per largo egual misura.
 Tu con la mente la contempla. Invano
 Stupidi gli occhi sopra d'essi fissi.
 Questi d'ogni mortal nelle giunture
 Si vuole innata, e chi n'ha senso in mente
 Fa, siccom'essa fa, opre leggiadre.
 Di Venere col nome o d'allegrezza
 La chiamano, sebben finor niuno
 Seppe indicare dentro a quali cose
 S'aggirasse involuta. O tu mortale,
 Ascolta i detti che non son fallaci.

L'amicizia e la lite sono eguali,
 Hanno la stessa età, l'origin stessa;
 Sol con diverso onor l'una sull'altra
 Impera e piglia, com'è lor costume,
 Il comando a vicenda, al fin del tempo
 Scritto a ciascuna dal voler del fato.
 Nulla vien oltr'a ciò, ch'ancor non è,
 Nulla di quel che è, d'esser finisce;
 Se pur finisse, riaver non mai
 Potrebbe in alcun tempo l'esistenza.
 Dov'andrebbe a perir, se non v'ha luogo
 Sgombro da quello ch'al presente esiste?
 E se quel che non è, ora venisse,
 Dove verrebbe? e che? come potrebbe
 Accrescer questo tutto, s'egli è tutto?
 Sempre dunque le cose son le stesse:
 Si mischian, si separan a vicenda,
 Movendosi tra lor, e nascon sempre
 Novelle forme, ma tra lor simili.
 Avea la lite già toccato il fine
 Ultimo del girar, quando amicizia
 Del cerchio, in cui si volge, al centro arriva.
 Tutte le cose allor vanno ad unirsi
 Per fare l'un; ma a poco a poco il fanno,
 Base a base di qua di là giungendo.
 Dagli elementi, che tra lor si mischiano,
 Razza infinita di mortali nasce.
 Ma in mezzo a que' che s'accozzâr, vi furo
 Altri, che invece senza alcun mescolio
 Restaron puri, perchè ancor la lite
 In alto li tenea. Piena di colpa
 Siccom'ell'è, voleva tutto scisso
 Sull'estremo confin del cerchio trarre.
 Però de' membri, alcuni fuor spuntaro,
 Ed altri no. Ma quanto innanzi corre
 Sempre la lite, tanto sempre è pronta
 L'amicizia a venir saggia, divina,
 Nuda di colpe, d'immortale forza;
 E nascer ceco, e divenir nascendo
 Della morte alla falce sottoposti
 Que' che prima sapean esserne immuni;
 E mutando sentier trovarsi misti
 Que' che puri eran pria senza miscuglio.
 Formasi insomma dalle cose miste
 Un numero infinito di mortali,
 Che d'ogni specie son, d'ogni figura,
 Sì ch' a vederli è certo maraviglia.

Salvete, o miei diletti abitatori
 Dell'alta ròcca, e della gran cittade,
 Che del biondo Acragante bagnan l'acque;

Salvete, o cari, cui virtude è cara.
 Io sono immortal dio, nel vel mortale
 Sto qui tra voi, d'onor, siccom'è giusto,
 Pieno fra tutti. Allorchè cinto il capo
 Di larghe bende e di festanti serti
 Io porto il piè sulle città fiorenti,
 Corrono e maschi e donne a farmi onore;
 E mille e mille, che là van col passo
 Dove ritto il sentier li mena al lucro,
 Mi s' affollan d'intorno sul cammino;
 E me seguono ancor quelli che intenti
 Stansi a svelar dell'avvenir gli arcani;
 Ed altri che saper bramano l'arte
 Sagace di guarir qualunque morbo.
 Ma perchè mi dilungo tali cose
 Nel riferire, quasichè d'ecclse
 Gesta pur si trattasse, se vincendo
 Ogni mortal, sopra di lor m'innalzo?
 È volere del fato, è degli Dei
 Decreto antico, che s'alcun peccando
 De' spirti che sortiron lunga vita
 Lordò le man di sangue, sia cacciato
 Lungi dall'alte sedi, in cui beata
 Vivon vita gli Dei, e vada errante,
 In pena del fallir, tapino in terra,
 Finchè ritorni primavera ai campi
 Tre volte diecimila. Un di costoro
 Io son, ch'ora del ciel men vo lontano
 Vagando qua e là esul, ramingo,
 Solo in poter di furibonda lite.
 L'aria, gli spirti che falliro, caccia
 In mar con forza; il mar li getta in terra;
 La terra li rigetta su lanciando
 Del sole infaticabile ne' raggi;
 D'aria nel turbo il sole in fin gli scaglia.
 L'un dopo l'altro van cosl girando,
 E tutti traggon pien di duolo i giorni.
 Van per li prati e per lo scuro erranti;
 Ivi la strage e l'ira, ivi tant'altri
 Mali hanno sede
 Ah! la razza mortal quant'è meschina!
 Quanto infelice! Quali affanni, e liti
 Siete nati a soffrir!

FILOSOFIA GRECA

N° VI.

MASSIME DEI SETTE SAVJ DELLA GRECIA.

(Da Demetrio Falereo).

Pittaco di Mitilene.

Ricorda gli amici e presenti e lontani.
 Custodisci la tua fama presso quelli, cui hai obbligata la tua fede.
 Studia di render bello l'animo, anzi che il corpo.
 Come usurai co' tuoi genitori, così ti sarà usato da' tuoi figliuoli.
 Molesta cosa è l'ozio, cattiva la intemperanza, intollerabile la ignoranza.
 Impara e insegna le cose migliori.
 Non rimanerti ozioso.
 Se sei ricco, non nascondere altrui la tua ricchezza.
 Bada che, secondando l'invidia, tu non diventi misero e infelice.
 Non credere a tutti.
 Non arricchire disonestamente.
 Il mezzo talvolta è maggior del tutto.
 Il perdono è migliore della vendetta.
 Meglio è perdonare che punire.
 Onorata è la vittoria che si ha senza spargimento di sangue.
 Chi briaco nuoce altrui, è da punir doppiamente.
 Dove somma è l'autorità delle leggi, lvi la tirannide è minore.
 L'ottimo de' governi è quello che dà onori e stati all'uom dabbene e virtuoso.

Solone di Atene.

Osserva l'onestà in tutte le cose.
 Fuggi la voluttà, perciocchè partorisce tristizia.
 Sii integro ne' detti e ne' fatti.
 Parla e taci a tempo.
 Medita a cose serie.
 Non esser facile ad acquistare nuovi amici, e gli antichi non rigettar leggermente.
 Consiglia a' cittadini non le cose piacevoli, ma le migliori.
 A cessare le ingiurie fra gli uomini giova il lamento degli offesi e la riprovazione de' buoni.
 Non essere audace, nè arrogante.
 L'abbondanza genera saturità, la saturità animo e buona voglia.
 Non conversare co' malvagi.
 Consigliati con gli Dei.
 Coltiva gli amici.

Non dir tosto quello che tu sai; anche sapendo taci.
 Sii dolce ed amorevole co' tuoi.
 Dalle cose note congettura le ignote.
 Giova alla patria co' detti e co' fatti.
 Quegli è da chiamar beato, che ha fornito il suo tempo.
 Non mentire.

Governo più eccellente è quello dove si guarda come insulto a tutta la società
 la ingiuria fatta all' infimo de' cittadini.

Cleobulo di Lindo.

Onora i parenti.
 Custodisci sollecitamente il corpo e l'animo.
 Augura bene a tutti.
 Non maledire a niuno.
 Meglio è aver desiderio d' imparare molte cose, che rimanere ignorante.
 Ascolta molto, ma non ogni cosa leggermente.
 Il nemico del popolo giudica inimico pubblico.
 Non fare in presenza altrui litigi nè lusinghe con donne; perocchè sarai re-
 putato o scempio o insano.
 Non punire il servo briaco, se tu pure non vuoi parere briaco.
 Prendi moglie fra' tuoi pari; che così acquisterai parenti, non padroni.
 Non ridere leggermente co' beffeggiatori, perocchè verrai in odio a' beffati.
 Non superbire nella larga fortuna; non cadere d'animo nella ristretta.
 Proprio è della virtù l'odiare l'ingiustizia, coltivar la pietà, consigliare a'
 cittadini le ottime cose, contenere la lingua, non operar di forza, educare i fi-
 gliuoli, riconciliar i nemici.
 La moderazione è ottima cosa.
 Il miglior governo è dove i cittadini temono più del biasimo che del castigo.

Periandro di Corinto.

Fa attenzione ad ogni cosa.
 Il turpe guadagno accusa la natura.
 L'imperio popolare è migliore della tirannide.
 Chi comanda per forza, pur cessando del comando è in pericolo.
 Pericolosa è la temerità.
 Nella prospera fortuna sii moderato, nell'avversa prudente.
 Fa di renderti degno de' parenti tuoi.
 Ti governa per modo, che in vita sii reputato lodevole, dopo morte beato.
 Sii il medesimo cogli amici nella lieta come nella trista fortuna.
 Celia e scherza con altrui quasi tu debba essergli tosto amico.
 Non manifestare i segreti.
 Non pure è da punire l'uomo che pecca, ma da prevenire il peccato.
 Non dir le tue miserie, acciocchè i tuoi nemici non n'abbiano allegrezza.
 Buono è riposar delle fatiche.
 Ottimo popolare governo è quello ove niuno è posto sopra legge.

Chilone di Sparta.

Conosci te stesso.
 Tra i bicchieri non parlar molto, chè fallirai a te stesso.
 Non maledire a' tuoi prossimi, perocchè n'avrai noia e molestia.
 A' convij degli amici tardo t'accosta; a' loro infortunj accorri pronto.

Celebra nozze frugali e temperate.

Riverisci chi è più vecchio di te.

Non esser curioso nelle cose altrui, poichè verrai spiacevole e molesto alle persone.

Preferisci il danno al turpe guadagno.

Non farti beffa del povero, che sarebbe l'estremo della inumanità.

Non giudicare sinistramente di chi è morto.

Non parlar male de' trapassati, perocchè non possono rispondere.

Non desiderare l'impossibile.

Non camminar frettoloso, nè stragitando le mani; indizio di persona poco saggia.

Moderà l'ira, e non dir improperj a chicchessia.

Riconciliati con chi hai offeso.

La lingua non precorra alla mente.

Ama quasi odiassi, odia quasi amassi.

Pensa prima di parlare; parlando non mover le mani.

Non tentar cosa che non puoi compire.

Frena la lingua, e ne' conviti massimamente.

Dove maggiore è il pericolo, ivi maggior cautela adopera.

Poco umano è minacciare agli amici.

Fanciulla che è pudica e onesta, ha dote bastante.

La vecchiezza è da aversi in onore da' giovani, acciocchè divenuti vecchi essi, siano onorati da altri.

Fra giovani e vecchi dev'essere quella riverenza, ch'è tra padri e figli.

Infelice è quella felicità che rende l'uomo insolente; perciò di lagrime non di plauso è degna.

Alla potenza aggiunga la mansuetudine chi vuol essere meglio amato che temuto.

Governa bene la tua casa, se vuoi ben governare la cosa pubblica.

Osserva la legge del principe, e guarda la pace ne' popoli.

Vivi per modo che non sù temuto dagli inferiori, nè dispettato da' superiori.

La morte non è da temere; la sanità da non disprezzare.

Il ricordo della morte guardi l'uomo da' vizj e dalle soverchie sollecitudini.

Il pensiero della vita lo rechi a curar le cose che giovano all'onesto e beato vivere.

Dimentica il beneficio fatto, ricorda il beneficio ricevuto.

Desiderabile è la vecchiezza giovanile, molesta la gioventù senile.

Ponti a fidanzanza; il pentimento è vicino.

Le amicizie e le inimicizie si seguono vicendevolmente.

Tre cose sono molto difficili: tenere il segreto, bene usare del tempo, e portar le ingiurie senza lamento.

Attendi a te stesso.

Guardati da te stesso.

Quello è buon governo ove più si guarda alle leggi che alle dicerie degli oratori.

Bianche di Priene.

Il più degli uomini sono malvagi.

Considera a te stesso; imprendi un'opera, e in essa ti ostina.

Se sei bello, fa anche cose belle; se brutto, supplisci il difetto della natura colla bellezza delle opere.

Pratica l'onestà, e guardati da' vizj.

Intraprendi con senno, e finisci con costanza.

Non esser precipitoso nel parlare, non semplice, non maligno.

Non dire che non sono gli Dei.

Ascolta molto, e parla poco.

Se sei povero non biasimare il ricco, se non sia per grande utilità.

Non lodare il malvagio perchè ricco.

Se hai fatto del bene, non a te ma agli Dei ascrivine il merito.

Guadagnati altrui con la persuasione, non colla forza.

Procacciati in gioventù buona fortuna, in vecchiezza verace sapienza.

L'animale più di tutti nocevole è tra' selvaggi il tiranno, tra' domestici l'adulatore.

La preghiera dell'empio dispone gli Dei più a sdegno, che a favore.

Non è da rispondere a chi interroga di cosa non a lui pertinente.

Studia di avere memoria ne' fatti, fidanza nel tempo, probità ne' costumi, pazienza nella fatica, rispetto nel timore, amicizia nelle ricchezze, persuasione nelle parole, decoro nel silenzio, nella mente la giustizia, nell'audacia la forza, nell'opera la potenza, nella gloria il primato.

Bada a ciò che hai da fare.

Nello Stato è da guardare che la virtù sia avuta in onore, il vizio in abbo-minazione.

Taleta di Mileto.

Le molte parole non indicano molta sapienza.

Non dire in prima quello che tu vuoi fare, acciocchè venendo meno della risoluzione, tu non sia deriso.

Non dir rimproveri allo sventurato, chè ne sono vindici gli Dei.

Non dir tosto villania all'amico che t'abbia mancato in qualche cosa.

Difficile è prevedere le cose future.

La terra è sicura, il mare infido, il guadagno insaziabile.

Procaccia onestà, e cerca riverenza.

Scegli un'opera egregia e onorata, e in essa ti affatica.

Difficile è conoscer se stesso, facile ammonire altrui.

Nelle sventure guarda a chi è soggetto a maggiori mali.

Se vuoi bene e onestamente vivere, non far quello che biasimi in altrui.

Quegli è felice che è sano di corpo, saggio di mente, castigato di costumi.

Non attendere a imbellettare il viso, ma ad ornare l'animo di onesti studj.

Non arricchire con ingiuria di altrui.

Non confidare agli amici quello che, leggermente essi parlando, potrebbe recarti danno e molestia.

Come onore tu renderai a' tuoi parenti, tale l'aspetta da' tuoi figliuoli.

Non pure le opere, ma nè manco i pensieri non sono nascosti agli Dei.

Ama la disciplina, la temperanza, la prudenza, la verità, la fede, la sapienza, la destrezza, la società, l'economia, il lavoro, la pietà.

Interrogato qual cosa fosse di tutte più antica, rispose: « Iddio, perocchè mai non cominciò ad essere ».

Qual fosse di tutte più bella? « Il mondo, perocchè è opera di Dio ».

Qual di tutte più grande? « Lo spazio, perocchè abbraccia ogni cosa ».

Qual più veloce? « Il pensiero, perocchè scorre per tutto ».

Qual più forte? « La necessità, perocchè tutto vince ».

Qual più sapiente? « Il tempo, perocchè insegnò ogni cosa ».

Ama il prossimo, e non fare a lui ciò che a te sarebbe molesto.

Conosci il tuo tempo.

Ottimo governo è quello, in cui il popolo non sia nè troppo ricco nè troppo povero.

CONSIGLI DEI SETTE SAVI DELLA GRECIA

(per Sosiade).

Cerca Dio. — Osserva la legge. — Rispetta i parenti. — Coltiva gli Dei. — Cedi alla giustizia. — Medita sopra ciò che hai imparato. — Attendi a chi ti parla. — Studia te stesso. — Prendi moglie a tempo opportuno. — Sii saggio sopra le cose mortali. — Onora la casa del padre tuo. — Astienti da' giuramenti. — Signoreggia te stesso. — Soccorri agli amici. — Ama l'amicizia. — Osserva la disciplina. — Ama la gloria. — Emula alla sapienza altrui. — Le cose belle di' bellamente. — Non biasimare nessuno. — Loda la virtù. — Pratica la giustizia. — Guardati dalla malizia. — Sii benevolo con gli amici. — Sii schietto e costumato. — Sii popolare. — Custodisci il tuo ben proprio, e astienti dall'altrui. — Augura cose liete. — Gratifica gli amici. — Evita le inimicizie. — Usa bene il tempo. — Pensa all'avvenire. — Tien d'occhio a' servi. — Istruisci i figliuoli. — Se hai qualcosa, faune parte ad altrui. — Temi dell'inganno. — Parla bene di tutti. — Sii ragionevole e filosofo. — Giudica di ciò che è buono e diritto. — Guardati di recar danno ad altrui. — Desidera le cose possibili. — Usa co' savj. — Esamina l'ingegno e le usanze altrui. — Ricerca il tuo cuore e i tuoi costumi. — Restituisce ciò che non è tuo. — Non far mali sospetti di persona. — Usa la tua arte. — Se vuoi donare, non indugiare. — Sii grato a' benefizj. — Non invidiare ad alcuno. — Possiedi il tuo di buon diritto. — Onora i buoni. — Coltiva la verecondia. — Rendi grazia a cui tu devi. — Odia i litigi. — Detesta la villania. — Giudica dirittamente, esamina integramente, parla saviamente, conversa piacevolmente. — Sii buono ed amorevole. — Frena la lingua. — Rispondi a tempo. — Lavora con integrità. — Coraggiosamente finisci ciò che hai incominciato. — Non confidarti ne' figliuoli. — Fa del bene a te stesso. — Fa cose, di cui non t'abbia a pentire. — Se hai peccato, fanne l'ammenda. — Non usar violenza altrui. — Governa gli occhi. — Consiglia cose utili. — Termina prestamente. — Osserva l'amicizia. — Fa grazia a cui tu puoi. — Ama la concordia. — Non isvelare il segreto. — Temi i potenti. — Cerca diligentemente il tuo vantaggio. — Aspetta l'occasione. — Rompi le inimicizie. — Sii benefico. — Fuggi la doppiezza. — Non rinunziare agli onori. — Odia la malizia. — Non ti stancare per istudio. — Tenta la fortuna prudentemente. — Ama coloro che alimenti. — Riverisci i maggiori. — Insegna a' più giovani. — Non confidarti nelle ricchezze. — Temi di te stesso. — Rallegra i tuoi parenti col bene operare. — Desidera di morir per la patria. — Guarda te stesso. — Conserva la tua vita. — Non ridere de' morti, e non essere iniquo verso i medesimi. — Piangi coll'infelice. — Fa piacere ad altrui senza tuo danno. — Non contristarti per qualsiasi cagione. — Non promettere ad alcuno. — Sii marito onesto e onorato. — Ricevi i benefizj con gratitudine. — Non credere alla fortuna. — Sii modesto ne' tuoi atti, temperante in gioventù, retto nella virilità, prudente nella vecchiezza. — Muori senza rincrescimento.

N° VII.

SOCRATE.

Si riferisce al Racconto, Lib. III. capp. 14 e 21.

§. 1.

DIO E L'IMMORTALITÀ SECONDO SOCRATE.

= Se noi prescindiamo dallo stato soprannaturale, a cui viene sollevata l'umanità per la Grazia, la qual Grazia, secondo il dogma cristiano, è una comunicazione immediata di Dio all'anima, e se consideriamo l'uomo nello stato puramente naturale, non si trova in tutta la natura un elemento divino, cioè infinito, eccetto che nella ragione umana. Veramente il *lume* della ragione, che è l'essere senza limitazione, ha tali caratteri, che lo sollevano all'ordine delle cose infinite, e perciò divine. Il perchè tutti i grandi Ingegni dell'antichità osservarono questo elemento, e furono scossi di maraviglia considerandone le stupende prerogative di cui va fornito, e delle quali egli solo gode in tutta l'università delle cose. Laonde quelle nobili menti si diedero con ismisurato ardore a meditare questo elemento divino, e più vi meditarono, più ne stupirono. Tutta la filosofia orientale ha per sua base prima e termine fisso questa favilla della divina natura, che accende l'umana intelligenza. Parimente l'italica filosofia, che comincia da Pitagora, quanto è a noi noto di essa, non prende le sue mosse che da questo oggetto essenziale della mente. Con Anassagora questo principio saldissimo di tutto il sapere passa nella Grecia, e da quel tempo forma l'anima della filosofia greca. Egli è per mezzo di Socrate e di Platone, che questo principio immutabile, questo fondamento unico della sapienza si rivela alla riflessione umana, brillante di nuova luce, e inesauribilmente fecondo. A ragione uno scrittore italiano, degno di essere più conosciuto ch'egli non sia, dimostra che a questo principio, non mai abbandonato dalle menti sublimi in verun secolo, deesi la *perennità* della filosofia (1). Or non era egli quasi necessario, per così dire inevitabile, che gl'Ingegni che pervenivano a sollevarsi alla contemplazione di questo principio della ragione, volendolo immensurabile al paragone dell'universo, unico in tutta la natura, altissimo, infinito ne' suoi caratteri essenziali, e in somma veramente divino, gli applicassero il nome di Dio? Era la sola cosa che la divina natura di sè a loro manifestava, e però a questa si apprendevano ansiosi, avvisandosi d'aver con essa nelle lor mani per così dire tutta intera la divinità. Tale era il Dio de' filosofi, certamente più rispettabile di tutti gli Dei innumerevoli del politeismo: tale era il Dio pel quale moriva Socrate, stimato un ateo, e pel quale ai nostri tempi molti sostennero, se non la pena di Socrate, certo la stessa sentenza, che rei dichiaravali d'ateismo (2).

(1) STRECK DA GERMIO. Vedi l'opera *De perenni philosophia*.

(2) Il libro d'Arduino degli *Athei detecti* sarà per questo nella storia della filosofia un memorabile monumento.

Or dunque tanto pose d'importanza l'antica filosofia in questo ultimo elemento divino, in cui l'occhio dello spirito umano sta immobilmente fisso per natura, che distinguendolo dall'anima, dichiararono quello d'un prezzo infinitamente maggiore di questa, e da quello dissero provenire alla mente l'intendere, e lo stesso esistere. In tal modo, secondo questa sapienza dell'antichità, la mente comunica immediatamente con Dio, e questo Dio-lume della mente crea la mente stessa, pur collo starle presente. Di più ebbero conosciuto, che ciò che vede la mente per natura, ciò in cui tutto ella vede, è l'essere: di che poterono definire Iddio, a quel modo stesso che lo definisce la divina Scrittura: QUEGLI CHE È. Tutte queste cose il Genovesi stesso confessa di aver trovate in Plotino (1).

Di più, scoperto che la mente cominciava l'intendere coll'intuizione di Dio, che ella stessa con questa intuizione cominciava, dissero che la mente partecipava della divinità; e trapassando il sottil confine che parte e tien separate le nature comunicanti in fra loro, e queste confondendo per conseguente e mescolandole in una, conchiusero che la mente stessa era una emanazione di Dio; nel quale come in suo principio, in tempo poi, colla morte del corpo, sarebbesi immersa; e così assorbita nell'essere universale, avrebbe perduta ogni individualità. Questa è in espressi termini la dottrina stoica. Ma tutte le nobili scuole dell'antichità (lasciando da banda quelle che Cicerone chiama plebee (2)) convengono nel fondo tra di loro assai più che non paja, e le loro discrepanze sono molte nelle parole e nelle forme, poche e nulle nella sostanza, di maniera che lo tengo cosa non punto impossibile, come pur si crede volgarmente, il farne un'amica conciliazione.

E quanto a questa dottrina degli Stoici, che l'anima separandosi dal corpo s'immerga in Dio onde era uscita, e in quel mare come minima goccia perda se stessa, egli è un errore, ove assai facilmente dovea sdrucchiolare quella filosofia, che nell'essere ideale, oggetto immanente dell'intelligenza avea creduto di veder Dio stesso. Perciò nel *Fedone* di Platone si trova qualche traccia dell'opinione stoica. Ivi appunto s'introduce Socrate vicino a bere il veleno, parlando ai suoi amici in questo modo: « Io spero, senza tuttavia poterlo dimostrare, che nell'altra vita troverò pure gli uomini virtuosi; ma quanto al trovarvi degli Dei amici dell'uomo, questo è ciò ch'io oso assicurare, se pur di nulla in queste materie noi possiamo chiamarci sicuri ». Ora il dubbio che dimostra Socrate sul trovare nell'altra vita gli uomini che nella vita presente coltivarono la virtù, non muove altronde, come ottimamente osserva l'ultimo traduttore francese di Platone (3), se non dal sospetto, che l'individualità mediante la morte del corpo si perda del tutto, unendosi l'anima alla divina sostanza. Quanto poi a quegli Dei eccellenti che Socrate si assicura di ritrovare nell'altra vita, essi sono appunto le idee che non possono perire, e che questo filosofo chiama anco essenze, enti, o enti degli enti (4), a' quali l'anima aderisce, e co' quali va immaginando che l'anima si possa del tutto mescolare e confondere, tolto l'impedimento del corpo.

(1) Jam Plotinus prolata de unionis mentis cum Deo dissertit. Inter cetera quae eo loco dicit, est, « mentem in contemplan-do ENTE (ON, quo nomine DEUS vocant Platonicus) totam esse occupatam ». Etiam illud addit, « ens, eo ipso quod intelligitur a mente, dare sibi et INTELLEGERE et ESSE ». *Descriptio-narum metaphys. elementa*, t. III. p. 5. c. 3. De idearum natura et origi-ne.

(2) Initium faciamus ab eorum philosophorum doctrina, quos plebeios Cicero vocat, apud nos sanctis audiunt. GENOVESI, luogo cit.

(3) Ved. COHEN nella prefazione al *Fedone*.

(4) Dice anco nel *Fedone* delle idee, che queste costituiscono l'essere delle cose: ὡςτις αὐτῆς ἐστὶν ἢ οὐκ ἔχοντα τὴν ἐκνοουμένην τὴν τοῦ ὄντος.

Indi viene quel concetto socratico della *virtù* considerata in questa vita, riposto in una *cotal morte* spirituale, concetto sublimato poi tanto dal cristianesimo. Perciocchè come la morte non è che una separazione dell'anima dal corpo, così, diceva Socrate, la virtù non può essere che uno staccamento dell'anima dalle affezioni corporee, un operar di questa con indipendenza da tutte le passioni animali, e solo a seconda del lume eterno che in lei risplende, di questo gran lume che è Dio. Perciò ancora la stessa morte fisica veniva considerata siccome un bene: sentimento, che trovasi ugualmente ne' Platonici e negli Stoici. « Quando verrà quel dì » dicea Seneca « che separerà cotesto misto di divino e di umano, io lascerò questo mio corpo dove l'ho trovato; e io stesso mi restituirò agli Dei, e nè pur ora veramente sono senza essi, ma legato da un che di grave e di terreno » (1). In niun luogo però degli antichi scrittori questo concetto è più ampiamente e più sublimemente sviluppato, che negli stupendi ragionamenti che tenne Socrate a' suoi amici innanzi morire, se pur furono tali, quali a noi vennero tramandati nel Fedone di Platone. Parmi prezzo dell'opera, che io ne rechi qui un qualche brano.

Socrate, dopo aver cercato e stabilito, col consenso de' suoi amici, che la morte non è altro se non la separazione dell'anima dal corpo, passa a parlare della filosofia, cioè della vita virtuosa. Qui toglie a dimostrare che il filosofo, cioè l'uom virtuoso, non può mettere la sua stima nei piaceri del corpo, non può fare un gran caso di nulla che sia corporeo, ma si dee cercare e seguire ciò che è puramente spirituale. È la ragione, la verità, la scienza che deve servire di norma all'uomo savio nel suo operare, e ch'egli dee seguire costantemente. Or bene, la *scienza* si ha ella forse per mezzo del corpo? Qui si solleva a dimostrare, la scienza non esser corporea, non venirci data da' sensi: i sensi non possono veramente dare che la materia della scienza, la scienza stessa non mai. Questa è il complesso delle idee, e le idee sono l'intuizione delle essenze conoscibili delle cose, le quali essenze non cadono sotto i sensi corporei. Ma udiamo, se piace, Socrate stesso.

Socrate. « E quanto all'acquisto della scienza, il corpo è egli un ostacolo, o non è quando lo si associa a questa ricerca? Io vo spiegarmi con un esempio. La veduta o l'udito ha in sè qualche certezza, o pure hanno ragione i poeti, che continuamente ci cantano che noi non udiamo nè vediamo veramente? Ma se questi due sensi non sono puri, gli altri saranno ancor meno, poichè sono troppo più inetti. Non pare a te come a me? »

Al tutto così, disse Simmia.

Quando adunque, riprese Socrate, trova l'anima la verità? giacchè sino a tanto ch'essa la cerca col corpo, noi veggiam pur chiaro, che questo corpo la inganna e la induce in errore.

Simmia. Vero è.

Socrate. Or non è egli nell'atto del pensiero, che l'entità dell'anima si manifesta?

Simmia. Sì.

Socrate. E l'anima non pensa meglio che mai, quand'ella non è turbata nè dalla vista, nè dall'udito, nè da dolore, nè da voluttà, e quando chiusa in sè e spacciata quanto le è possibile da ogni commercio col corpo, s'affissa direttamente in ciò che è, affin di conoscerlo?

Simmia. Ottimamente.

(1) Cum cenerit dies ille, qui mixtum hoc divini hemonique accernat, corpus hoc ubi intus reliquam; ipse me diis reddam, nec nunc sine illis sum, sed gravi terrenoque detineor. Epist. CII.

Socrate. E non è allora appunto, che l'anima del filosofo dispregia il corpo, lo fugge, e cerca di esser tutta sola seco medesima?

Simmia. Così a me pare.

Or dopo avere per tal modo mostrato in generale, che l'anima non giunge alla pura e vera cognizione, se non istogliendosi dal corpo e affissandosi nell'essere (in ciò che è), egli vien chiarendo lo stesso vero rispetto alle cognizioni particolari, e segnatamente alle idee della giustizia, del bene, del bello, e a tutte l'essenze. Udiamolo ancora:

Socrate. « Proseguiamo, o *Simmia*. Direm noi che la giustizia è qualche cosa, o che è niente?

Simmia. Qualche cosa sicuramente.

Socrate. Non diremo il medesimo del bene e del bello?

Simmia. Ninn dubbio.

Socrate. Ma l'hai tu vedute queste cose?

Simmia. No, mai.

Socrate. O le hai tu colte con qualche altro tuo organo corporale? E io non parlo solamente del giusto, del bene e del bello, ma della grandezza, della sanità, della fortezza, insomma dell'essenza di tutte le cose, cioè a dire di ciò che elle sono in se stesse: è egli forse per mezzo del corpo che si raggiunge ciò che esse hanno di più reale, o pure si penetra più innanzi dentro a ciò che si vuol conoscere, più ci si pensa, e ci si pensa con più accuratezza?

Simmia. Tutto ciò non può essere contrastato.

Socrate. E bene, vi ha egli un modo di pensare più accurato che quello in cui si adopera il pensiero tutto solo, scevero da ogni elemento straniero e sensibile, e s'applica immediatamente egli stesso, nella sua schietta natura, alla ricerca della pura essenza di ciascuna cosa in sé, senza ministero d'occhi o d'orecchi, senza intervento di corpo, che non fa che turbare l'anima e impedirle dal trovar la sapienza e la verità per poco ch'ella con lui vengasi mescolando? Se pur possi conoscere in qualche modo l'essenza delle cose, non è egli così che vi si giunge?

Simmia. A maraviglia, Socrate; non posso dir meglio.

Da questo principio, riprese Socrate, non vien egli necessariamente, che i veri filosofi debbano pensare e dire seco medesimi: Non v'ha solo un sentiero fuor di mano, pel quale possa avviarsi la ragione nelle sue ricerche: perocchè fino a tanto che noi avrem questo corpo, e che l'anima nostra sarà incatenata in questa corruzione, mai non possederemo noi l'oggetto de' nostri voti, la verità. Veramente il corpo ci attornia di mille noje, per lo bisogno d'averne cura; con esso sopravvengono le malattie, e intraversano le nostre investigazioni. Ci empie il corpo di amori, di desiderj, di timori, di mille zacchere, di mille sciocchezze, di guisa che non ci lascia da vero, come si suol dire, un'ora in senno. Conciossiachè onde mai le guerre nostre, le sedizioni, le pugne? dal corpo e dalle sue affezioni. In vero tutte guerre procedono solo dal desiderio di ricchezze, e ci bisogna ammassarle a cagione del corpo per soddisfare a' bisogni. Ecco onde avviene che non abbiamo poscia il tempo di porre l'animo alla filosofia, e che, ciò che è peggio, se per avventura ci rimane qualche comodo di ciò fare, e noi ci mettiamo a riflettere, tutt'ad un tratto entra il corpo in mezzo alle nostre ricerche, e ci turba, ci stordisce, ci rende incapaci di discernere il vero. Egli è dunque troppo chiaro, che se noi vogliam sapere qualche cosa veramente, ci bisogna segregarci dal corpo, e l'anima da sé dee esaminar le cose in se stesse. Allora solamente che l'anima sarà così separata, noi godremo della sapienza, di cui or ci diciamo amanti: egli è quanto dire, che ciò sarà dopo la morte nostra, non in questa

vita. E cel dica ben chiaro la ragione. Perocchè s'egli è pur vero, com'è, che noi non possiamo conoscer nulla con purezza, avendo d'intorno il corpo, ti bisogna dire l'una di queste due cose: o che la verità non si conosca mai, o che la si conosca sol dopo morte, quando l'anima sarà restituita a se stessa. Durante poi la presente vita noi ci accosteremo alla verità sol di tanto, di quanto ci allontaneremo dal corpo, e rinunzieremo ad aver con lui comunicazione, eccetto quello che è di necessità, senza permettergli di empirci della sua natural corruzione, conservandoci puri dalle sue brutture fino a tanto che Dio stesso venga a liberarcene. Così francheeggiati dalla stoltezza del corpo, ben lo spero che noi allora converseremo con uomini liberati siccome noi, e da noi medesimi conosceremo l'essenza delle cose; e forse a queste si riduce la verità. Ben a colui che non è puro, non concedesi di contemplare la purezza. Ecco, mio caro Simmia, quello che i veri filosofi, parmi, debbon pensare e dir seco stessi. Non la senti tu con me?

Simmia. Di netto, o Socrate.

Socrate. Se così è, mio caro Simmia, ciascon uomo che giunga là dove io vo presentemente, ha buona cagione di sperare che ivi appunto meglio che tutt'altrove potrà fruire a bell'agio di quello, che innanzi gli costava tanta fatica: però questo viaggio, che mi s'impose fare, m'empie di dolce speranza, e lo stesso effetto dee seguire a ciascuno il qual creda d'aver l'anima apparecchiata, cioè purificata. Ora purificar l'anima non è egli, come noi dicevamo, un separarla dal corpo, non assuefarla a chiudersi e racchiudersi in se medesima, e a vivere quanto gli è possibile in questa vita e nell'altra solo seco stessa, liberata quasi dal ceppo del corpo?

Simmia. Al tutto, o Socrate, ell'è così.

Socrate. E questa liberazione dell'anima, questa separazione sua dal corpo, non è egli ciò che si chiama morte?

Sì, disse Simmia.

Socrate. Ma non dicemmo noi questo essere ciò che si propone propriamente il vero filosofo, la libertà dell'anima, la separazione di lei dal corpo? Non dee esser quest'appunto l'occupazione del filosofo?

Simmia. Tal me ne pare.

Socrate. Or non sarebbe dunque cosa troppo ridicola, com'io dicevo a principio, che l'uomo s'eserciti tutta la vita a vivere come s'egli fosse morto, e poi s'affliggesse quando gli vien la morte?

Simmia. Sicuramente.

Socrate. Dunque egli è certo, o Simmia, che il vero filosofo dee esercitarsi a morire, e che la morte a lui non è terribile. E che? v'ebbe pure di molti uomini, che avendo perduto ciò che amavano sopra la terra, le lor donne o i loro fanciulli, sono discesi volentieri all'inferno, condottivi dalla sola speranza di riveder colà quelli che amavano e di viver con essi: e colui che ama veracemente la sapienza, e che ha in sé una speranza ferma di trovarla all'inferno, sarà poi addolorato di dover morire, e non se n'andrà con gioja a que' luoghi, dov' egli fruirà di ciò che ama? Ah, mio caro Simmia, dee credersi ch'egli ne prenderà anzi un sommo diletto, se è verace filosofo; poichè egli è fortemente persuaso, che ove che sia, non può abbattersi a quella pura scienza ch'ei cerca, se non solo nell'altro mondo. Ed essendo così, non sarebbe strano, dico io di nuovo, che un tal uomo temesse la morte?

Nel quale ragionamento vedesi, 1° come ponevasi da Socrate la filosofia, la virtù, la felicità, ogni cosa, nel possesso della verità, cioè nell'intuizione delle essenze o idee delle cose, che formano anche qui in terra la nostra cognizione.

Queste essenze poi eran la parte divina, gl'iddj a cui l'anima è congiunta per natura anche quaggiù, ma dalla contemplazione delle quali è distratta per la opportunità delle sensazioni e affezioni corporee; vedesi 2° come dovea, secondo questa dottrina, porsi la virtù e ogni cosa nella cognizione e contemplazione degli Dei; 5° come doveasi riputar un bene la morte, perocchè questa separando l'anima dal corpo, rendevala tutta pura e libera di congiungersi a Dio; 4° come ancora, fino che non si consumava questa separazione dell'anima dal corpo mediante la morte fisica, l'uomo dovea esercitarsi a staccare l'anima sua dal corpo, non ubbidendo a questo, nè ponendo a questo amore o stima; ma solo ubbidendo alla verità, e operando secondo le essenze delle cose dall'anima intuite: il che era *filosofare*, cioè vivere una vita pura e virtuosa; 5° come la filosofia o la virtù si definisce un esercizio continuo di morire; 6° come finalmente confondevasi l'azione colla contemplazione, il sapere coll'operare, la scienza colla virtù: non distinguendo con bastevol chiarezza la cognizione volontaria e pratica, dalla involontaria e speculativa; — ciò che dava oscurità ed incertezza a quella per altro sì nobile e sì dignitosa dottrina. —

ROBERT, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, Cap. VI.

Soggiungasi a compimento delle opinioni più elevate di Socrate quest' altro pezzo del medesimo filosofo.

• Platone, avendo posto a principio morale la perfezione propria, il ben morale, si restringe a mostrare che questo principio conduce l'uomo ad un operare disinteressato, ma non senza l'ajuto di una fiducia nell'immortalità dell'anima, di una fede assai viva di trovar di là ancora quella giustizia, per la quale egli fa il gran sacrificio, e di goder questa giustizia, di godere il bene e la perfezion morale, che da lei deriva all'anima diritta e giusta. Se dunque non vuoi aggiungere il concetto di altra remunerazione, non può almeno prescindersi dal pensiero di trovare anche oltre il viver presente la dignità morale anelata, la giustizia coltivata, la diletta sapienza. Il perchè mi parve un ragionamento pieno di senno quello che fece sul disinteresse della virtù Socrate moriente: storico documento, che aggiunge non poca chiarezza alla maniera di pensare intorno alle cose morali del maggior savio che avesse la Grecia. Così fu quel dialogo:

Socrate. Adunque, o Simmia, non conviene egli ciò che si appella forza segnatamente ai filosofi? E la temperanza, questa virtù che ha uffizio di signoreggiar le passioni, non conviene massimamente a quelli che dispregiano i loro corpi, e che si sono consacrati allo studio della sapienza?

Simmia. Di necessità.

Socrate. Poichè se tu vuoi porre ad esame la forza e la temperanza degli altri uomini, ben le troverai degne di riso.

Simmia. Or come, o Socrate?

Tu sai, diss'egli, che tutti gli uomini temon la morte come uno de' più gran mali.

Vero è, disse Simmia.

Socrate. Quando essi dunque soffrono la morte con qualche coraggio, non la soffrono pel timore d'un male più grande?

Simmia. Non si può dir altro.

Socrate. E per conseguente gli uomini tutti non sono coraggiosi che per paura, eccetto il filosofo; e nulla di meno egli par troppo assurdo che un uomo sia valente per timidezza (1).

(1) Ecco come riconosce Socrate, che si possa andare incontro alla morte senza un vero disinteresse.

Simmia. Hai ragione, o Socrate.

Socrate. Or non è il medesimo de' temperanti? Non sono tali che per intemperanza; e comechè ciò paja da prima impossibile, tuttavia, questa temperanza stolta e degna di riso nasce appunto com'io ti dico; poichè rinunziano a un piacere temendo di esser privati d'un altro desiderato da essi, e al quale stanno soggetti. Ben è vero che chiamano anch'essi intemperanza l'esser governati dalle passioni; ma ciò non gl'impedisce di vincere certa voluttà, nell'interesse di altre voluttà di cui sono schiavi: il che viene a quello che ti dicevo, ch'essi sono temperanti per intemperanza.

Simmia. Ciò pare, o Socrate, assai verisimile.

Socrate. Mio caro *Simmia*, bada dunque che per la virtù non è un buon cambio quello onde si cangia piaceri per piaceri, tristezze per tristezza, timori per timori; buttando per così dire le proprie passioni in piccola moneta. Conciossiachè la sola buona moneta, o *Simmia*, colla quale convien cangiare tutto il resto, si è la sapienza; chè con questa si acquista tutto, si ha tutto, forza, temperanza, giustizia: in una parola la vera virtù stassi colla sapienza, non dipende da voluttà, da tristezze, da timori, da altre passioni; laddove rimossa la sapienza, quella virtù, che nasce da un transigere delle passioni fra di esse, non è che immaginaria, servile, senza verità; perocchè la verità della virtù giace precisamente nella purificazione delle passioni tutte, e la temperanza, la giustizia, la forza, ed essa la sapienza, sono altrettante purificazioni. Ed egli pare che quelli che hanno stabilite le iniziazioni, non fossero uomini comuni, ma genj superiori, i quali fin da principio hanno voluto insegnarci, che chi giunge nell'altro mondo non iniziato e purificato, giacerà nel fango; ma colui che vi perverrà dopo aver compite le espiazioni, sarà colà ricevuto fra gli Dei. Io non ho dimenticato nulla per essere di questo numero; tutta la vita mi sono affaticato per giungere a questo: io spero di sapere in breve istante, piacendo a Dio, se tutti i miei sforzi per avventura sieno stati inutili, o se io vi sono riuscito. Ecco, o *Simmia* e *Cebete*, ciò che io vi ebbi a dire affine di giustificarmi presso voi del non affiggermi dovendo abbandonar voi e i maestri di questo mondo, nella speranza che anco nell'altro io troverò de' buoni amici e de' buoni maestri; ed è ciò che il volgo non si sa immaginare (1) ».

Tale speranza sosteneva il disinteresse di Socrate nell'atto d'incontrare la morte per la giustizia: aspirava al bene morale, alla perfezione morale non peritura insieme col suo corpo. Morivasi egli tranquillo nella fede di trovare di là da questa vita e sapienza, e giustizia, e dignità morale, cari oggetti de' suoi pensieri: questo è disinteresse certamente; ma questo disinteresse sarebbesi potuto dare quando non avesse pensato a una vita avvenire?

§. 2.

SISTEMA MORALE DI SOCRA TE.

— Nel sistema di Socrate, la verità morale, quel lume intellettuale che dobbiamo seguire volendo essere virtuosi, viene ridotta alle idee principali, come quelle di sapienza, di verità, di giustizia, delle altre virtù, e finalmente di tutte l'essenze delle cose.

In questo sistema vien anche espresso il modo onde queste idee possono formare la nostra bontà morale; e un tal modo nel sistema di cui parliamo è la

(1) Fedone.

contemplazione. Quindi secondo Socrate la virtù si riduce a contemplare l'essenza delle cose, o sia alla sapienza.

Se Socrate avesse distinto fra la intuizione naturale e la volontaria, egli avrebbe colto una gran verità. Ma, ommessa questa distinzione, or parlò della scienza teoretica e necessaria, or della pratica e volontaria promiscuamente; e però dedusse delle false conclusioni da un principio equivoco, diede alla morale ciò che non le appartiene, e le tolse ciò che le appartiene.

Il bene morale ha due parti e quasi due gradi. La prima consiste nell'adesione volontaria alla verità, mediante la quale adesione tutto è ordinato nell'uomo. La seconda è riposta nel merito propriamente detto, cioè nello sforzo che fa l'uomo per aderire alla verità, e a lei soggiogare anche le potenze animali.

Socrate restrinse la sua attenzione al primo di questi due gradi, e neglesse il secondo: perciò disse che la vera e perfetta virtù dell'uomo si acquista colla distruzione del corpo, colla morte; perocchè togliendo via il corpo, vien tolto ogni ingombro ed ostacolo alla contemplazione delle essenze. Egli dunque obbliò di osservare quel merito morale, che all'uomo nasce dal seguitare la giustizia e la virtù a malgrado degli impedimenti delle corporee passioni; quel merito, che gli viene dal combattere l'istinto irrazionale, e assudirlo alla verità. È l'ommissione contraria a quella di Cousin: questi non trova virtù, dove non ci abbia combattimento; Socrate non vede virtù, se non dove il combattimento sia del tutto cessato.

Vi ha dunque due errori principali nel sistema di Socrate. Col primo egli fa entrare nella sfera delle cose morali la semplice contemplazione teoretica, e quindi dà alla morale virtù ciò che non le appartiene (1). Col secondo esclude dalla sfera delle cose morali il merito, che consiste nel difficile, nella battaglia dello spirito col corpo; o almeno non l'apprezza quanto si converrebbe, giacchè suppone che l'uomo privo di questo merito avrebbe una maggior perfezione morale, fissando la mente nelle essenze senza ostacolo di alcuna guisa (2).

Aristotele fa un'altra censura al sistema di Socrate: egli gli imputa d'aver sostenuto che non istà in noi l'esser probi o malvagi (3); il che verrebbe ad

(1) Aristotele, che non dimentica di notare questo difetto nella morale di Socrate, riconosce nulladimeno, come le morali virtù debbono esser tutte congiunte con qualche atto intellettuale. Ecco le sue parole: « Socrate in parte andava rettamente, e in parte trasviava. Perchè quand'egli opinava che ogni virtù fosse prudenza, trasviava: rettamente affermava quando asseriva, che le virtù non sono senza la prudenza. Di che è prova, che tutti generalmente, quando definiscono la virtù, dopo averla detta on abito, e che ordinato, aggiungono ancora, secondo la retta ragione. Or quella ragione è retta, la quale è secondo la prudenza. Appare adunque, che né si dà bene senza la prudenza, né il prudente può far nulla senza la morale virtù ». (Nicom. VI. 15).

(2) Anche questa osservazione trovasi in Aristotele: « Né egli stesso (Socrate) inseguì nettamente; e concessi anche faceva virtù le scienze, il che non è può farsi. Perocchè le scienze tutte stanno colla ragione. Or la ragione si genera nel solo intelletto e dell'anima: laonde tutte le virtù converrebbe che si formassero nella sola parte razionale dell'anima. Ma che avviene, che colui che rende le virtù alle tre tante scienze, estingua la parte irrazionale dell'anima; e ciò facendo, spenga l'affetto e il costume. Non rettamente adunque concepì (Socrate) in questo modo le virtù ». (Magnor. Moral. I. 4).

(3) Magnor. Moral. I. 10. — Mi si permetta che aggiunga un'osservazione su questo luogo di Aristotele, che mi pare importante. Sentenza di Socrate era, che « l'esser probi o malvagi non istia in noi »; e questa sentenza vien censurata e confutata da Aristotele. A malgrado di ciò, Aristotele stesso riconosce un limite posto alle nostre forze morali, riconosce che il grado della nostra virtù dipende in parte non da noi stessi, ma da qualche altra cosa che si sottrae al nostro libero volere. A questo vero importante e misterioso, che amilia e smentisce l'uomo di tanti giudizi che pronunzia di sé, s'abbatte la mente del filosofo con tal forza, che non può dare indietto, e il trae a farne aperta confessione. Dopo aver dunque provato contro Socrate che « l'esser buoni o cattivi sta in noi », pone quest'obiezione: « Forse qui taluno ci opporrà, che se è in noi l'esser giusti e probi, dunque, volendoli, potrei rendermi probi e buoni sopra tutti ». A cui risponde: « Questo non può farsi in modo alcuno. E perchè? Perchè ciò non è cosa che si generi. Che se taluno vorrà aver cura del corpo, non avrà per questo l'ottimo di tutti i corpi. A ciò è mestieri non solo aver cura del corpo, ma ben anco che il corpo sia bello e buono per natura. Il medesimo si dica dell'anima; perocchè « nell'uomo sarà a sua volontà proibissimo sopra tutti, e se anco per natura non sia tale ». (Magnor. Moral. I. cit.). Egli è pure un argomento che meriterebbe d'esser trattato con ogni accuratezza, « la storia delle opinioni de' filosofi intorno alle forze morali dell'uomo, e si principj estrinseci, cioè non-morali, influenti nell'anima moralità ».

tele, che mi pare importante. Sentenza di Socrate era, che « l'esser probi o malvagi non istia in noi »; e questa sentenza vien censurata e confutata da Aristotele. A malgrado di ciò, Aristotele stesso riconosce un limite posto alle nostre forze morali, riconosce che il grado della nostra virtù dipende in parte non da noi stessi, ma da qualche altra cosa che si sottrae al nostro libero volere. A questo vero importante e misterioso, che amilia e smentisce l'uomo di tanti giudizi che pronunzia di sé, s'abbatte la mente del filosofo con tal forza, che non può dare indietto, e il trae a farne aperta confessione. Dopo aver dunque provato contro Socrate che « l'esser buoni o cattivi sta in noi », pone quest'obiezione: « Forse qui taluno ci opporrà, che se è in noi l'esser giusti e probi, dunque, volendoli, potrei rendermi probi e buoni sopra tutti ». A cui risponde: « Questo non può farsi in modo alcuno. E perchè? Perchè ciò non è cosa che si generi. Che se taluno vorrà aver cura del corpo, non avrà per questo l'ottimo di tutti i corpi. A ciò è mestieri non solo aver cura del corpo, ma ben anco che il corpo sia bello e buono per natura. Il medesimo si dica dell'anima; perocchè « nell'uomo sarà a sua volontà proibissimo sopra tutti, e se anco per natura non sia tale ». (Magnor. Moral. I. cit.). Egli è pure un argomento che meriterebbe d'esser trattato con ogni accuratezza, « la storia delle opinioni de' filosofi intorno alle forze morali dell'uomo, e si principj estrinseci, cioè non-morali, influenti nell'anima moralità ».

un aver negato la libertà. Veramente, sebbene Socrate appresso Platone parli non di rado della buona e della cattiva volontà, tuttavia l'imputazione che gli dà Aristotele non può negarsi che è almeno fondata ne' principj del suo sistema: perocchè se fosse vero, che la virtù non sia altro che la scienza, certo è non essere in potere di ciascun uomo il divenir dotto; posto adunque che si riducesse la virtù alla semplice speculazione intellettuale, essa non potrebbe appartenere alla volontà, ma all'intelletto, alla cognizione necessaria, dove la libertà non entra per modo alcuno: ma confesso che parmi questo un pigliar Socrate alla parola, e mi sa di rigore. =

ROSWINI.

§. 5.

IL FEDONE, O LA MORTE DI SOCRA TE.

È il più stupendo brano di eloquenza filosofica il dialogo che Platone fa tenere a Socrate moribondo. Volendo noi esibirlo ai nostri lettori, ci accorgemmo siccome, a malgrado delle illustrazioni recatevi anche dagli ultimi commentatori, abbondi di cose inintelligibili a tutti e contrastate fra i commentatori, di più altre assolutamente strane a chi non abbia pratica coll'argomentare delle scuole d'allora. Risolvemmo dunque esibirlo quale fu ridotto dal tedesco Mosè Mendelschon, massime che nel primo dialogo, quello appunto che qui si esibisce, s'attiene quasi affatto al testo di Platone, dal quale poi si scosta nel confutare le obiezioni, ove induce dottrine molto posteriori.

*Parlano Cherecrate, Fedone, Apollodoro, Socrate,
Cebete, Critone, Simmia.*

Cherecrate. Caro Fedone, fos'tu presente quando Socrate bevve il veleno in prigione, o alcuno te l'ha raccontato?

Fedone. Io ci fui in persona.

Cherecrate. E quali furono le ultime sue parole, e come morì quel savio? I nostri Flisiani capitano di rado ad Atene, e da gran tempo non venne chi ci potesse informare di questo avvenimento. Solo seppi che Socrate bevve il veleno, che ne morì, e null'altro.

Fedone. Come! voi non sapeste della sua condanna?

Cherecrate. Sì, ce ne fu narrato qualcosa; ma ci fe meraviglia la dilazione posta fra la sua condanna e la morte. Qual ne fu la cagione?

Fedone. Una semplice combinazione. Il giorno prima della sua condanna gli Ateniesi coronarono la nave che mandano tutti gli anni a Delo.

Cherecrate. Che nave è codesta?

Fedone. Se credesi agli Ateniesi, è l'istessa sulla quale Teseo condusse altra volta in Creta le sette coppie di fanciulli, a cui colla sua salvò la vita quando sterminò il Minotauro. Allora Atene fece voto ad Apollo d'invargli ogni anno a Delo su questa nave magnifici presenti, se degnavasi campare questi fanciulli; dopo il qual tempo non gli mancò mai di parola. Quando la sacra nave è sul partire, il sacerdote d'Apollo ne guarnisce la poppa con ghirlande di fiori, e subito comincia la festa della *Teoria*, che dura dalla partenza della nave per Delo sino al suo ritorno. In questo intervallo non si può sparger sangue in città, vietando persino la legge di eseguire le sentenze emanate contro i delinquenti; i quali godono di una lunga dilazione, se la nave è trattenuta da venti contrarj.

Il caso volle, che il giorno prima della condanna di Socrate, come dissi, venisse incoronata la nave per Delo, e questo fu causa della dilazione.

Cherecrate. Ma nell'ultimo giorno come andò? che cosa disse? che fece? quali amici ebbe vicini nell'ora della morte? gli Arconti non permisero che voruno gli si accostasse? morì forse senza la compagnia de' suoi amici?

Fedone. Anzi no; molti eran presenti.

Cherecrate. Ti prego, caro Fedone, di narrarmene a minuto, se altro non ti chiama altrove.

Fedone. Io ne ho tutto l'agio, e cercherò contentarti: nessuna cosa tanto m'aggrada, quanto ragionare del mio Socrate, o sentirne parlare.

Cherecrate. Nè di meglio bramano i tuoi uditori. Siaci dunque cortese di ragguagli più che puoi circostanziati e minuti.

Fedone. Io era tra quelli, che furono presenti al funesto momento. O amico! s'io era commosso, non sentii però quella pietà, quell'ansietà, che suol provarsi quando un amico ci muore fra le braccia. Socrate bevendo la cicuta pareva felice, e degno anzi d'invidia; la serenità brillava sul suo volto, e la moderazione de' suoi discorsi annunziava la calma e la pace del suo cuore; il suo contegno non era d'uomo che inbanchi tempo scende tra le ombre dell'Orco, ma di un mortale, avviato a godere inalterabile beatitudine in seno all'eternità. Quindi io non poteva esser compreso da quei pietosi sentimenti, che prova l'anima nostra alla vista d'un moribondo: i suoi filosofici discorsi, che altra volta ci cagionavano una pura gioia, parevano offrirci un incomprensibile misto di piacere e di amarezza; il doloroso pensiero di sua morte turbava il piacere dell'ascoltario; e tutti quelli che stavangli vicino, parevano ondeggiare in quest'alternativa di piacere e di dolore. Cotali contrarj affetti dell'animo nostro si dipingevano sui nostri volti; ridevamo e piangevamo alternativamente, e spesse volte il riso spuntava sul nostro labbro nel punto istesso, che le lagrime grondavano dai nostri occhi; ma più di tutti era cosa singolare il vedere Apollodoro: tu conosci costui e l'indole sua.

Cherecrate. E come no?

Fedone. Erano estremi tutti i suoi movimenti. Essendo di noi più sensitivo, era rapito dalla gioia quando appena noi sorridevamo; e se noi avevamo appena gli occhi umidi, egli trovavasi immerso nel pianto: sicchè noi ci sentivamo più commossi per lui, che per la presenza dell'amico moribondo.

Cherecrate. E chi erano gli astanti?

Fedone. Di ateniesi erano Apollodoro, Critobolo e suo padre Critone, Ermo-gene, Epigene, Eschine, Antistene, Ctesippo, Menesseno ed alcuni altri: Platone credo stesse ammalato.

Cherecrate. Vi erano anche forestieri?

Fedone. Sì: Simmia, Cebete e Fedondo di Tebe, Tersione ed Euclide di Megara.

Cherecrate. Non eranvi nè Aristippo, nè Cleombroto?

Fedone. No: questi, dicono, trovavansi allora ad Egina.

Cherecrate. Non v'era altri?

Fedone. No, che mi sovvenga.

Cherecrate. Quale fu l'argomento de' vostri discorsi?

Fedone. Tutto saprai. Noi solevamo, per tutto il tempo che Socrate stette prigioniero, andarlo trovare ogni giorno; or convenimmo di unirvi nella camera del giudici, in cui venne contro lui emanata la sentenza (essendo questa assai vicina alla prigione) e di trattenerci discorrendo, sinchè s'aprisse la porta della prigione, il che succedeva non troppo per tempo. Subito che era aperta, ci reca-

vamo da Socrate, ove per lo più passavasi tutta la giornata: l'ultima mattina vi andammo più presto del solito, perchè il giorno avanti, andando a casa, udimmo che la nave era già ritornata da Delo.

Quando fummo uniti, ci venne incontro il carceriere, che soleva aprire la porta della prigione, e ci pregò di aspettare, e non entrare finchè egli non ci chiamasse, perchè, diss'egli, ora gli Undici levano la catena a Socrate, e gli annunziano che oggi deve morire. Poco dopo ci venne a chiamare, e quando entrammo, Socrate era coricato sul suo letto senza catena. Santippa sua moglie, che tu conosci, sedeva presso lui tacita e mesta, tenendo il figlio sulle ginocchia. Subito che ci vide ella esclamò piangendo: *Ah Socrate! i tuoi amici vengono a vederti per l'ultima volta, tu non li vedrai più!* e un torrente di lagrime le grondava dagli occhi. Socrate rivoltosi a Critone, pregollo facesse accompagnare a casa sua moglie, la quale, condotta dai famigliari di Critone, uscì battendosi il petto, e mandando profondi sospiri; noi restavamo attoniti. Socrate si alzò a sedere sul suo letto strofinandosi quella gamba che era prima incatenata, e dicendo: «Amici, lo rifletto su ciò che chiamasi piacere; a primo aspetto sembra sia l'opposto del dolore, perchè niuna cosa può essere nel tempo stesso e piacevole e spiacevole; ma però se alcuno cerca o prova l'una delle due sensazioni, forza è che provi anche l'altra, sembrando per così dire, che l'una e l'altra si tocchino alle due estremità. Se Esopo fatto avesse quest'osservazione, lasciato ci avrebbe questa favola:

Dio voleva insieme unire le contrarie sensazioni, ma trovando la cosa impossibile, le non aglì estremi; quindi rimasero inseparabili.

Ecco ciò che io provo in questo momento: i ferri m'avean cagionato dolore; ora che ne sono liberato, una piacevole sensazione gli succede.

— A proposito d'Esopo, disse Cebete, sono curioso di sapere, se è vero che tu abbia messo in versi alcune sue favole, e composto un inno ad onore di Apollo. Molte persone, e tra queste il poeta Evene, mi domandarono per qual singolar cagione t'applicassi alla poesia, non avendone mai fatta professione. Che cosa rispondergli?

— Tu puoi dirgli la verità, replicò Socrate, ed è che la mia intenzione non fu mai di disputargli quel grado che s'acquistò fra' poeti, perchè so quanto è difficile; ma provandomi sulla lira d'Apollo, io non feci che uniformarmi agl'impulsi ricevuti altra volta in sogno, ai quali volli condisendere sempre in ogni maniera di cose. Io mi sentii sotto mille variate forme replicare in sogno quest'esortazione: *Socrate, applicati alla musica* (1). Però non riguardai finora questo consiglio, che come quegli incoraggiamenti, che dansi a coloro, i quali disputano il premio della corsa: il sogno, io mi diceva, non pretende comandarmi niente di nuovo; la filosofia è certamente la miglior musica, ed io l'ho sempre coltivata; dunque non vuolsi altro, che viepiù infervorare in me l'amore della sapienza, onde non si raffreddi. Dopo pronunziata la mia condanna, la dilazione che procurarmi la festa della Teoria, mi fece meditare sopra questo sogno; e quantunque non mi si comandasse in esso di applicarmi alla musica ordinaria, per uniformarmi precisamente al sogno, composi prima un inno in onore del dio, di cui celebravasi la festa; ma riflettendo poi, che per essere poeta bisogna trattare non delle massime filosofiche, ma delle finzioni di cui un inno non è suscettibile, e non essendo io di viva immaginazione per trovar le figure che distinguono il poeta, mi servii delle finzioni altrui, e misi in versi alcune favole di Esopo. Ciò, mio caro Cebete, potrai rispondere ad Evene. Non iscordarti di salu-

(1) Musica dicevano l'esercizio delle facoltà dell'anima; ginnastica, quello delle forze del corpo. C.

tarlo in mio nome; se è savio, non tarderà a seguirmi: credo dover partire oggi per ordine degli Ateniesi.

— E tanto tu ne auguri ad Evene? dissegli Simmia. Io lo conosco molto bene, e per quanto giudicarlo posso, non credo che te n' avrà grande obbligazione.

— Come! rispose Socrate; Evene non è egli filosofo?

— Per tale lo tengo, disse Simmia.

— Dunque mi seguirà volentieri con chiunque merita questo nome: non pretendo già ch'egli debba attentare contro la propria vita; non v'ha né vi può esser cosa più vietata di questa, come ognun sa. Intanto Socrate metteva i piedi giù del letto per continuare il dialogo.

— Questo non s'intende troppo bene, replicò Cebete; se non è permesso il darai la morte, come può un savio seguirti volentieri nel sepolcro?

— Come, o Cebete! replicò Socrate; tu e Simmia, che fosti discepoli del savio Filolao, nulla da lui intendesti su questo proposito?

Cebete. Non si spiegò mai su questo punto.

Socrate. Ebbene, io intesi più cose sopra questo proposito, e ve ne farò partecipi. Parmi, che chiunque proponesi di viaggiare, deve prima informarsi del paese, ove pensa andare, per averne una giusta idea. Questo soggetto si confà alla mia presente situazione; e qual altro oggetto più importante potremmo noi trattare sino al tramonto del sole?

— Come provasi, disse Cebete, che il suicidio sia proibito? Filolao e gli altri maestri m'hanno più volte detto che sia proibito; ma nulla di più.

— Ebbene vediamo, replicò Socrate, se possiamo dire qualche cosa di più sopra questa materia. Che ne pensi Cebete? io sostengo essere il suicidio proibito assolutamente in qualsivoglia circostanza. Noi sappiamo esservi degli uomini, pei quali la morte sarebbe miglior della vita. Ora ti sembrerà strano forse, che la santità dei costumi esiga, che l'uomo non possa procurarsi questo sollievo, ma che lo debba attendere da mano benefica?

— Questo, riprese Cebete sorridendo, non può essere spiegato che da un oracolo di Giove.

— Eppure, disse Socrate, non è molto difficile il togliere tale apparente contraddizione con buone ragioni. Quello che suol dirsi nei misteri, che l'uomo quaggiù è come la sentinella, che non può abbandonare il suo posto finchè non sia supplita da un'altra, sebbene fondato saldamente in ragione, non credo che da tutti possa essere inteso; ma io posso recarvi argomenti non difficili a intendersi. Parmi poter ammettere come certo, che Dio sia il nostro padrone, che noi siamo sua proprietà, e che la sua provvidenza ha cura del nostro ben essere. Questo comprendesi abbastanza.

— È abbastanza chiaro, rispose Cebete.

Socrate. Uno schiavo soggetto ad un buon padrone merita di esser punito se contraffà ai disegni di lui; e se questo schiavo nutre in seno scintilla di probità, deve avere molta gioia nel vedere adempirsi la volontà del suo padrone, tanto più se è persuaso che la sua felicità da questo dipenda.

Cebete. Benissimo, caro Socrate.

Socrate. Allorchè adunque, o Cebete, l'increato Architetto formò la maravigliosa macchina del corpo umano per chiudervi un essere ragionevole, ebbe egli buone o cattive intenzioni?

Cebete. Non v'è dubbio: non ponno supporre in lui che buone intenzioni.

Socrate. Altrimenti converrebbe ch'egli rinunziasse alla sua propria essenza,

all'infinita sua bontà, se potesse unire agli atti di sua volontà cattive intenzioni. Or che cosa è un Dio, che può rinunciare alla propria essenza?

Cebete. Una chimera, un Dio favoloso, a cui il credulo popolo assegna variabili forme. Io mi sovvengo bene delle ragioni, colle quali in altra occasione combattesti quest'empio errore.

Socrate. Questo Dio che formò il corpo, l'ha anche dotato di forze, che lo sostengono, che il conservano, ed assicurano da una prematura distruzione. Assegneremo noi anche a queste forze conservatrici delle sapienti intenzioni?

Cebete. E chi potrebbe credere il contrario?

Socrate. È dunque sacro dovere per le creature di lasciare, come schiavi fedeli, pervenire a maturità le intenzioni del creatore, e di non arrestarne il corso in un modo violento; ma anzi di uniformarvi perfettamente tutte le loro volontarie azioni. Ecco dunque, mio caro Cebete, perchè io dissi essere la filosofia la più eccellente musica, dacchè ci insegna a dirigere i nostri pensieri e le nostre azioni in modo, che s'accordino al possibile coi disegni dell'Ente supremo. Se la musica è la scienza di perfettamente armonizzare il debole col forte, il dolce col aspro, il piacevole col disagiata; non può esservi musica più meravigliosa della filosofia, che c'insegna non solo a stabilire un'ammirabile armonia tra i nostri pensieri e le nostre azioni, ma anche tra le azioni dell'essere finito colle intenzioni dell'infinito, tra i pensieri dell'abitante della terra e le sublimi idee di quello che empie questo vasto universo. E un audace mortale oserebbe, o Cebete, con temeraria mano distruggere una tale incantevole armonia?

Cebete. Meriterebbe questi l'esecrazione degli Dei e degli uomini.

Socrate. Non convieni anche tu, amico mio, che le forze della natura altro non sono che ministri della divinità di cui eseguiscano gli ordini?

Cebete. Sicuramente.

Socrate. Sono dunque assai più sicuri presagi del volere e dei disegni della divinità, che non le interiora delle vittime, perchè il fine a cui tendono queste forze da Dio create, è incontrastabilmente un divino volere. Ne convenite voi?

Cebete. E chi potrebbe negarlo?

Socrate. Or finchè questi presagi ci annunziano che la conservazione della nostra vita appartiene ai disegni divini, siamo obbligati di regolare le nostre libere azioni secondo questi non equivoci interpreti della divina volontà, e non abbiain diritto di opporre la forza nostra a queste conservatrici forze della nostra natura, nè disturbare i ministri dell'infinita sapienza nell'esercizio delle loro funzioni. Questo dovere sussiste, finchè Dio per mezzo de' medesimi interpreti non ci ordina espressamente di abbandonare la vita; come egli me lo ordina oggì.

— Non v'ha cosa meglio dimostrata, disse Cebete; ma questa stessa asserzione sembra, mio caro Socrate, contraddire a quanto dicesti prima, che il saggio debba volentieri morire. Questa proposizione sarebbe assurda, se è vero, come tu stesso sostieni, che noi siamo immediatamente sotto la potenza di Dio, e che la sua provvidenza soccorre a tutt'i nostri bisogni. Non è dunque piuttosto naturale, che un uomo ragionevole s'affigga dovendo abbandonare il servizio di un padrone, che con tanta bontà ha cura di lui? Quand'anche colla morte egli sperasse rimaner libero e padrone di se stesso, come mai un ignorante pupillo può lusingarsi di star meglio abbandonato a se stesso, che sotto la direzione di un saggio tutore? Io credo per lo contrario, che sarebbe grave stoltezza il volersi mettere assolutamente in libertà, quando non puoi soffrire il miglior padre. Chiunque ragiona si sottometterà sempre e con piacere alla direzione di quello, cui suppone maggiori talenti, che a se stesso. Io ne tirerei dunque una conse-

guenza tutta contraria al tuo sentimento, e direi anzi che un savio deve affliggersi di morire, e che solo un pazzo può aver piacere all'avvicinarsi della morte ».

Socrate l'ascoltò attentamente, e parve ammirare la penetrazione di lui; quindi volgendosi a noi disse: « Cebete è capace d'imbarazzare chiunque vuol asserire qualche cosa contro di lui; egli è pieno di sottigliezze.

— Ma per questa volta, disse Simmia, non pare che Cebete abbia torto. Infatti qual motivo può indurre un savio a sottrarsi senza vivo dolore alle indulgenti cure del più sapiente direttore? E se male non m'appongo, l'obiezione di Cebete è la censura della tua propria condotta. La tua indifferenza per la vita, o piuttosto il tuo abbandonarti volontariamente alla morte, immergendo i tuoi amici in un profondo dolore, sembra che insulti anche la divina Provvidenza, e le cure di quel Creatore, che tu ci insegnavi a rispettare come il più saggio e miglior padrone.

— Parmi di essere accusato, ripigliò Socrate; bisogna dunque ch'io mi difenda formalmente.

— Vediamo come, disse Simmia.

Socrate. Ebbene voglio difendermi meglio adesso che non feci innanzi a' miei giudici; ascoltatemmi voi Simmia e Cebete. Se io non avessi fondate speranze di rimaner là, dove vado, sotto il medesimo ottimo direttore, e di trovarvi le anime dei morti, la cui società è infinitamente preferibile alla più dolce amicizia che godessi sulla terra, sarebbe certamente una pazzia il disprezzare la morte in tal modo, e darsi senza alcun dispiacere in braccio alla medesima. Ma io porto meco consolante fiducia, che non mi mancherà nè l'uno nè l'altro: non assicurerò positivamente che io debba trovarvi le anime dei morti; ma che là ancora la provvidenza di Dio continuerà a vegliare sul mio essere, questo, amici, lo sostengo con tanta certezza, quanto alcun'altra cosa mai in mia vita. Il perchè non m'affliggo se debbo morire, sapendo che tutto non finisce per noi colla morte; vi succede un'altra vita, che secondo l'antica tradizione sarà più felice per gli uomini virtuosi che ai malvagi.

— Come! disse Simmia. Una siffatta convinzione vuoi tu tenerla chiusa nell'interno della tua anima? non vorrai tu parteciparci una sì consolante dottrina? Egli è giusto di comunicare ai proprj amici un così gran bene, e se tu ci convinci, la tua difesa è fatta.

— Voglio tentarlo, disse Socrate; ma sentiamo Critone, che parmi già volesse dire qualche cosa.

Critone. Io? niente, caro Socrate: ma quest'uomo, che deve porgere il veleno, non mi lascia pace; mi dice di pregarti a non parlar tanto; si riscalda troppo, dic'egli, e poi la bevanda non farà il suo effetto. Egli dovette più volte preparare la seconda, ed anche la terza bevanda a coloro, ai quali non venne vietato il parlare.

— Lascialo andare e far il suo dovere, disse Socrate; che prepari la seconda ed anche la terza bevanda, se crede a proposito.

— Io già m'aspettava questa risposta, replicò Critone; ma costui non lascia d'importunarmi.

Socrate. Lascialo andare in nome di Dio; devo ora giustificarmi co' miei giudici. Un uomo che invecchiò nell'amore della sapienza, debbe apparire allegro e giulivo nelle sue ultime ore, avendo a sperare dopo morte la più grande beatitudine. Con qual fondamento, Simmia e Cebete, io ciò sostenga vel dirò tosto. Pochi sono che sappiano che quelli, i quali dedicansi veramente all'amore della sapienza, impiegano quasi tutta la loro vita a famigliarizzarsi colla morte,

ad apprendere a morire. Se ciò è, non sarebbe un'incongruenza il dirigersi per tutto il corso della vita i proprj desiderj e sforzi verso questa mèta, e poi affliggersene al raggiungerla?

— Ah! per Giove, disse Simmia sorridendo; tu, Socrate, mi fai ridere, per quanto poco io ci sia disposto. Quel che tu esponesti non dee sembrare tanto nuovo al popolo, come tu credi, e gli Ateniesi in particolare potranno dirti ch'è sanno benissimo, che i filosofi vogliono imparar a morire, e che perciò procuran loro la morte, come una ricompensa dovuta alla loro virtù, e da loro bramata.

Socrate. Ah! Simmia, io accorderei loro tutto fuori di questo, mentr'essi non sanno che cosa sia questa morte, che i filosofi desiderano, e come la meritano: ma lasciamo gli Ateniesi; in questo momento io non parlo che a' miei amici. La morte è cosa che possa definirsi?

— Noi crediamo di sì, rispose Simmia.

Socrate. Ella non è forse altro che la separazione dell'anima dal corpo; non diciasi che un uomo muore quando l'anima ed il corpo cessano di aver tra loro qualunque comunicazione? Sai tu in altro modo che cosa sia morire?

Simmia. No, mio caro.

Socrate. Vedi dunque, Simmia, se le tue idee non s'accordano colle mie sopra questo punto. Credi tu che colui che è verace amante della sapienza, s'abbandoni alle sensuali voluttà, e che nei conviti cerchi le vivande delicate ed i vini squisiti?

Simmia. No certamente.

Socrate. Si darà egli tutto in preda ai piaceri dell'amore?

Simmia. Nemmeno.

Socrate. E riguardo agli altri comodi della vita, come nel vestire e negli addobbi, farà egli pompa di un lusso magnifico, o si contenterà del necessario, senza por mente al superfluo?

— Io credo, disse Simmia, che il savio non farà alcun caso di ciò che può senza danno lasciare.

Socrate. Non diremo dunque che generalmente il savio cerca disimpacciarsi da tutte quelle cure superflue, che si soglion prendere del corpo, onde pensare all'anima con maggior attenzione?

Simmia. Infallibilmente.

Socrate. Già egli distingue dal resto degli uomini col tener libero il suo spirito, senza lasciarsi incatenare dalle cure appartenenti al corpo; accostumando insensibilmente la sua anima a restringere il suo commercio col corpo.

Simmia. Così pare.

Socrate. Il più degli uomini ti dirà, o Simmia, che chiunque non vuol godere dei piaceri della vita non è degno di vivere, e che rinunziare ai mondani piaceri è lo stesso che desiderar la morte.

Simmia. Così pensa il più degli uomini.

Socrate. Il corpo non disturba forse spesso volte il filosofo nelle sue meditazioni? Il filosofo può dunque mai promettersi alcun avanzamento nello studio della sapienza, se prima non apprende a superar gli oggetti che solleticano i sensi? Mi spiego: le impressioni che fanno sui nostri sensi gli oggetti esteriori, non sono che separate sensazioni, nè posson riguardarsi come verità, perchè queste non sono percette che dall'intelletto mediante i sensi. Evvi su ciò alcun dubbio?

Simmia. Nessuno.

Socrate. Bisogna anzi stare in guardia contro queste sensazioni; e con ra-

gione i poeti dicono che i sensi ingannano, e che non comprendono nulla distintamente. Gli organi della vista e dell'udito sono confusi ed oscuri; se dunque questi due sensi non ci forniscono nozioni distinte, tanto meno gli altri sensi che sono assai men chiari. Come dunque dovrà contenersi l'anima onde pervenire alla cognizione della verità? Se ella si riferisce ai sensi, rimane ingannata (1).

Simmia. Questo è vero.

Socrate. È dunque necessario che l'anima rifletta, giudichi, ragioni, inventi, nell'intento di conoscere, se è possibile, con tai mezzi l'essenza delle cose; ma quando mai la riflessione sarà più efficace, quanto nel totale oblio degli oggetti esteriori? Non riflettendo nè alla vista nè all'udito, nè al piacevole nè al disagiabile, l'anima allora trovasi quasi sciolta dal corpo, e ne abbandona, per quanto ella può, la compagnia per raccogliersi in se stessa, e considerare non le sensibili apparenze, ma l'essenza delle cose; non le impressioni dei corpi, in quanto sono impressioni, ma in quanto contengono alcun che di vero.

Simmia. Benissimo.

Socrate. Ecco una nuova occasione, in cui l'anima del savio debbe evitar la compagnia del corpo, e scostarsi da lui quanto mai sia possibile.

Simmia. Così pare.

Socrate. Ma procuriamo di rendere la cosa ancor più chiara: dimmi, *Simmia*, credi tu che la suprema perfezione non sia che una semplice idea, cui lo spirito non può applicare a nessun oggetto esteriore, oppure che sia un ente esistente fuori di noi?

Simmia. Certo, che è un essere reale esistente fuori di noi e infinito, la cui esistenza è di una necessità assoluta.

Socrate. E la somma bontà e la somma sapienza sono anch'esse qualche cosa di reale?

Simmia. Sì, per Giove! Sono proprietà inseparabili dall'essere il più perfetto, che senza queste non potrebbe esistere.

Socrate. Ma chi c'insegnò a conoscere quest'essere? Cogli occhi del nostro corpo noi non l'abbiamo mai veduto.

Simmia. No certo.

Socrate. E non l'abbiamo neppure nè sentito nè toccato; nessun senso esteriore ci somministrò le idee di bontà, di sapienza, di perfezione, di bellezza, di facoltà pensante ecc.; eppure noi sappiamo che tutte queste cose esistono fuori di noi, ed in sommo grado. Havvi chi possa spiegarci come percepiamo queste idee?

Simmia. Io credo che il solo Giove cel possa apprendere.

Socrate. Come! Se noi intendessimo nella vicina camera una voce di flauto che ci piacesse, non vorremmo noi con premura conoscere il musicò che ci procurò questo piacere.

Simmia rispose sorridendo: — In questo momento forse che no. . .

— Quando noi osserviamo un quadro, continuò *Socrate*, non vorremmo noi conoscere la mano maestra che il dipinse? In noi evvi il più eccellente quadro che gli occhi degli Dei e degli uomini abbian mai veduto, l'immagine della somma perfezione, bontà, sapienza e bellezza, e noi non ci siamo mai informati chi fu il pittore che disegnò quest'immagine?

Cebete soggiunse: — Sovvienmi aver inteso *Filolao* dare una spiegazione che forse soddisfa a questa domanda.

(1) È questo uno degli errori più comuni delle scuole. I sensi non ingannano, bensì il giudizio che portiamo sulle loro percezioni. C.

— E Cebete, replicò Socrate, non farà partecipi i suoi amici dell'eredità del felice Filolao?

— Questa spiegazione, disse Cebete, non l'intenderebbero essi più volentieri da un Socrate? Ma sia come vuoi. L'anima, diceva Filolao, non riceve nessuna delle idee incorporee per ministero dei sensi esteriori, ma da se stessa osservando i propri effetti, impara a conoscere le sue proprietà e la sua essenza. Per farci meglio intendere, diceva egli, prendiamo in prestito da Omero i due dogli che sono nel vestibolo di Giove, chiedendogli nell'istesso tempo licenza di empirli non di prosperità e d'infortunj, ma l'uno di essenze e l'altro di limitazioni. Tutte le volte che per l'infinito suo potere Giove vuol produrre uno spirito, dà un'occhiata all'eterno destino, ed in sequela dell'irrevocabil decreto di esso, prepara con queste due botti un'unione di essenze e limitazioni, che contiene la base del futuro spirito. Quest'è la ragione, per cui tra tutte le specie di esseri spirituali trovasi una sorprendente rassomiglianza; il che deriva dall'essere tutte queste specie tolte dalle medesime botti, e non differire che nella composizione. Se la nostr'anima, ch'è il risultato di una di queste unioni, osserva se stessa, allora ella acquista le idee dell'essenza degli spiriti, di limitazione, di facoltà, d'impotenza, di perfezione, d'imperfezione, d'intelletto, di disegno, di bellezza, di sapienza, di giustizia, e mille altre incorporee, circa le quali i sensi esteriori lascierebbonla nella più profonda ignoranza.

— Benissimo, disse Socrate; e tu, o Cebete, ti potevi risolvere a lasciarmi morire senza parteciparmi queste preziose cognizioni? Ma veggiamo come trarne profitto prima di morire. Filolao diceva che l'anima perviene alla cognizione degli altri spiriti della sua specie considerando se stessa. Non è vero?

Cebete. Precisamente.

Socrate. E che formansi le idee delle cose incorporee sviluppando le proprie facoltà, dando a ciascuna di queste cose un nome particolare per distinguerle più chiaramente.

Cebete. Tale è il suo sentimento.

Socrate. Ma quando l'anima vorrà concepire un essere superiore a se stessa, per esempio un dèmon (1), chi gliene somministrerà l'idea?

Cebete si tacque, e Socrate continuò: — Se bene io compresi il sentimento di Filolao, l'anima non può formarsi giusta idea di un essere più sublime di sè, e nemmeno di una facoltà superiore a quelle che essa stessa possiede; ma può benissimo concepire in generale la possibilità di un essere dotato di qualità a lei mancanti, cioè un essere più di lei perfetto. È questo ciò che disse Filolao?

Cebete. Appunto.

Socrate. E non è che un'imperfetta nozione questo barlume di rappresentazione, che l'anima ha dell'Ente supremo, e della sua suprema perfezione; ella non può comprenderne l'essenza in tutta la sua estensione. Però la concepisce la propria essenza; e separa mentalmente quello c'ha di buono, di perfetto, di vero, dai difetti e dalle limitazioni a cui è unito; e così arriva alla cognizione di un essere, che è tutto essenza, bontà, verità e perfezione.

Apollodoro, che sinora aveva sempre ripetute sotto voce le parole di Socrate, quasi assorto in estasi, replicò gridando: — Egli è tutto essenza, tutto verità, tutto perfezione.

— Osservate dunque, amici, continuò Socrate, come il savio è obbligato allontanarsi dai sensi e dai loro oggetti se vuol comprendere l'Essere supremo e perfetto, la cui cognizione è vera felicità. Non bastano queste astrazioni; fa duopo

(1) Quello che noi chiamiamo genio.

ancora che chiuda gli occhi e le orecchie; che distragga la sua attenzione dal dolore e piacere prodotto dai sensi; che si scordi, se è possibile, del suo corpo per rientrar solitario in se stesso, e non considerare che le facoltà della sua anima e la loro interna attività. In queste meditazioni il corpo è non solamente per lo spirito un compagno inutile, ma eziandio incomodo, perchè in questo momento lo spirito non s'occupava nè dei colori nè delle grandezze nè dei toni nè de' movimenti, ma tutta la sua attenzione è fermata nell'essere che si rappresenta più distintamente, e che può produrre in tutte le maniere immaginabili tutti i colori, tutte le grandezze, tutti i toni e movimenti possibili, e quello che più rileva, tutti gli spiriti possibili. Or sembrami che il corpo sia di grave peso, quando uno vuol darsi a queste profonde meditazioni.

— Ah! quanto è mai tutto ciò sublime, esclamò Simmia, e nello stesso tempo vero.

— I veri filosofi, Socrate soggiunse, che considerano queste ragioni, non possono non essere di questo sentimento, e devono dirsi l'un l'altro: Ecco un falso sentiero, che sempre più ci allontana dalla nostra mèta, e che distrugge tutte le nostre speranze; noi siamo sicuri che la cognizione della verità è il nostro unico desiderio, ma finchè siamo quaggiù impacciati dal nostro corpo, finchè l'anima nostra è infetta di questo terrestre contagio, non è possibile che ci affidiamo di veder adempiuto questo nostro desiderio. Noi dobbiamo cercar la verità, ma pur troppo il corpo ci lascia poco oio per un'indagine così importante. Oggi l'alimentario richiede tutte le nostre cure; domani forse sarà esso assalito da malattie, che ci reheranno maggior tedio; quindi verranno altri corporei affari, l'amore, il timore, i desiderj, le brame, le fantasie e le follie, che gettanci in continue distrazioni, che conducono i nostri sensi da vanità in vanità, e che ci fanno inutilmente agognare al vero oggetto de' nostri voti, la sapienza. E che cos'altro eccita la guerra, le rivoluzioni, le querele e le discordie fra gli uomini? non è forse il corpo? non i suoi insaziabili desiderj? Perciocchè la cupidigia è la sorgente di tutte le turbolenze, e se l'anima non avesse a provvedere agli stringenti desiderj del corpo, non sarebbe mai agitata da alcun movimento d'avarizia. In tal modo noi siamo occupati la maggior parte del tempo, e rade volte ci basta oio per attendere alla filosofia. Se ci procuriamo un'ora d'oio, se ci mettiamo seriamente a seguire i dettami della sapienza, non ci si fa incontro subito il perturbatore del nostro riposo, il corpo, che ci offre apparenze in vece di realtà? I nostri sensi ci presentano sempre contro il nostro volere le loro immagini illusorie, e ci riempion l'anima d'oscurità, di confusione, di pigrizia e di stravaganze. In questo generale tumulto come potrebbe l'anima profondamente riflettere, e giungere alla verità? questo non è possibile. Ci è duopo attendere que' felici momenti, in cui l'esterna pace e l'interna tranquillità ci procurino la felicità di perdere totalmente di vista il corpo, e d'osservare la verità cogli occhi dello spirito. Ma oh come questi momenti si desiderabili sono rari e brevi!

Scorgesi quindi chiaramente, che noi non arriviamo alla mèta de' nostri desiderj, la sapienza, se non dopo la morte, e che durante la vita è vano sperare di raggiungerla. Perchè se è vero, che finchè l'anima sta unita al corpo non può distintamente conoscere la verità, bisogna ammettere una delle due: o che la conosceremo sol dopo morte, perchè allora l'anima, sciolta essendo dal corpo, probabilmente non troverà più ostacoli per darsi tutta alla sapienza; ma se in questa vita vogliam prepararci a tale preziosa cognizione, non desi accordare al corpo che quanto esige la necessità, bisogna astenerci dai sensuali piaceri, ed esercitarci il più spesso possibile nella meditazione, sinchè piaccia all'Altissimo di metterci in libertà. Allora sciolti dagli errori del corpo, potremo

forse contemplare la sorgente della verità, l'Essere supremo e perfetto con puri sensi e santi; e forse ne vedremo degli altri, e godremo della stessa loro felicità. Ecco, mio caro Simmia, il linguaggio che coloro i quali desiderano veramente d'istruirsi, possono tenere fra loro parlando del loro più gravi interessi; ecco quale dev'essere il loro sentimento. Non credi in lo stesso?

Simmia. Certamente, mio caro Socrate.

Socrate. Ma se egli è così, mio caro amico, colui che in questo giorno mi segue, non ha forse la più grande speranza di ottenere là dove ci rechiamo, meglio che altrove, quello che con amore ricercò nel corso della presente vita?

Simmia. Non si può negare che sì.

Socrate. Con queste lusinghevoli speranze io posso dunque oggi intraprendere il viaggio per l'altra vita insieme con ogni amatore della verità, ov'egli pensi che non gli sia permesso libero accesso ai misteri della sapienza, senza purificazione, e senza preparazione.

Simmia. Non havvi niente di più certo.

Socrate. Ora questa purificazione altro non è che allontanare l'anima dalle sensuali voluttà, e l'esercizio continuo di meditare sull'essenza e proprietà delle anime stesse, senza lasciarsi abbagliare dal corpo; in una parola, una costante applicazione per liberar l'anima dagli ingombri del corpo in questa e nell'altra vita, onde possa senza verun impedimento contemplare se stessa, e così giunger a conoscere la verità.

Simmia. Senza fallo.

Socrate. La morte non è che la separazione dell'anima dal corpo.

Simmia. Precisamente.

Socrate. E i veri amatori della sapienza si danno ogni cura di famigliarizzarsi colla morte per apprendere a morire. Non è egli vero?

Simmia. Almeno così sembra.

Socrate. Ma non sarebbe la maggior incoerenza, che un uomo, il quale per tutto il corso di sua vita non apprese che l'arte di morire, s'affliggesse poi allo avvicinarsi della morte? non sarebbe ella cosa ridicola?

Simmia. Certo che sì.

Socrate. È dunque vero, mio caro Simmia, che la morte non deve mai venire sgradevole ai filosofi, ma sempre anzi la bene accetta. La compagnia del corpo è loro incomoda in tutte le occasioni; per adempiere al vero fine della loro esistenza, devono cercar di disgiungere l'anima dal corpo, e di concentrarla, per così dire, in se stessa; la morte è questa separazione, è lo scoglimento tanto desiderato dalla società del corpo. Quale incoerenza adunque di tremare e contristarsi all'avvicinarsi di quella? Oh! noi dobbiamo anzi metterci in cammino con coraggio e con gioia per quel luogo, dove speriamo ottenere l'oggetto de' nostri più ardenti voti, la sapienza, e trovarci disciolti da quell'incomodo compagno, che ci cagionò tanti disturbi. E per verità v'ha degli uomini del volgo, degli ignoranti, cui la morte rapì le amanti, le mogli od i figli, che nel trasporto della lor afflizione non desiderano se non d'abbandonare la terra per andare ad unirsi all'oggetto della loro tenerezza e del loro desiderio. E coloro che sanno non poter possedere se non nell'altra vita il solo oggetto che può cattivare l'anima loro, e che d'altra parte hanno saldi motivi di credere che lo vedranno brillare con tutto lo splendore delle sue attrattive, si sbigottiranno, tremeranno, non vorranno porsi allegramente in via? Ah! no, mio caro Simmia, non havvi maggiore incoerenza per un filosofo che il temer la morte.

Per Giove! esclamò Simmia, che tu hai ragione.

Socrate. Tremare, affannarsi quando la morte ci chiama, è infallibile segno

che non amasi la sapienza, ma che si amano il corpo, gli averi, o gli onori, o tutte e tre queste cose insieme.

Simmia. Infallibilmente.

Socrate. E a chi meglio che ad un filosofo può convenire quella virtù, che chiamiamo fermezza d'animo?

Simmia. A nessun altro più che a un filosofo.

Socrate. E la temperanza, quella virtù, che consiste nel continuo vigilare sui propri desiderj, e nell'essere circospetto e modesto nella propria condotta, non bisogno principalmente ricercarla in colui, che non fa alcun caso del corpo, e che non vive che per la filosofia?

Simmia. Sicuramente.

Socrate. Or bene, la fermezza e la temperanza degli altri uomini parranno incoogruenti se tu le esamihi da vicino.

Simmia. Come, mio caro?

Socrate. Tu sai che la maggior parte degli uomini riguarda la morte come sommo dei mali.

Simmia. Lo so.

Socrate. E se questi pretesi valorosi muojono intrepidamente, non è che per sfuggire un maggior male.

Simmia. Così sembra.

Socrate. Dunque tutti i valorosi, eccetto i filosofi, tali non divengono che per la paura: ma l'intrepidezza che nasce dalla paura non è ella assurda?

Simmia. Assurdissima.

Socrate. E lo stesso è della temperanza; molti vivono sobriamente nell'intemperanza. A primo aspetto la cosa sembra impossibile, eppure la è precisamente vera. Costoro astengono da certi piaceri, per goderne altri di cui sono ancor più avidi con maggior libertà, e fannosi superiori agli uni perchè schiavi degli altri. Interrogali; essi ti diranno che il lasciarsi vincere dalle passioni è intemperanza. Ma ad essi pure non venne fatto di reprimere certi smodati desiderj se non coll' assoggettarsi alla schiavitù d'altri più sfrenati. Non è questo in certo modo esser continenti nell'incontinenza?

Simmia. Così pare.

Socrate. Ah! mio caro Simmia, cambiar voluttà per voluttà, dolore per dolore, timore per timore, quasi come suol cambiarsi una moneta d'oro per molte d'argento, questa non è la strada della vera virtù. La sola moneta che sia buona, e per la quale bisogna dare tutto il resto, è la sapienza: con questa ponno possedersi tutte le altre virtù, il valore, la sobrietà e la giustizia, e nella sapienza trovasi la vera virtù, la vera superiorità sui propri desiderj, sulle avversioni e sopra le passioni tutte. Ma senza la sapienza non altro si fa che cambiar delle passioni per una funesta ombra di virtù, la quale è obbligata di servire al vizio, non avendo io se stessa niente di vero, di salutare. La vera virtù è uoa santificazione di costumi, una purificazione del cuore, non un cambio di desiderj; la giustizia, la temperanza, l'intrepidezza, la sapienza non consistono nel cambiare un vizio per un altro. I nostri predecessori che istituirono le *Teleti*, o le *Feste della perfetta espiatione*, furono, a quel che pare, uomini savissimi; perchè coo tali enimi vollero far intendere, che coloro i quali lasciano questo mondo senz' essere espiati e santificati, dovranno soffrire i più rigorosi castighi, mentre colui che è purificato ed espiato, abiterà dopo la sua morte fra gli Dei. Quelli che sono ammessi a questi espiatorj misteri, soglion dire: *Molti portano il tirso, ma pochi sono ispirati*; intendendo, parmi, per ispirati quelli che dedicansi alla vera sapienza. Tutto io misi in opera per essere nel numero di quegli

ispirati: se i miei sforzi uscirono infruttuosi, oppure se vi sono in qualche modo riuscito, spero saperlo benissimo là, dove, se a Dio piace, andrò presto.

Eccovi, Simmia e Cebete, quanto io aveva a dirvi per giustificarmi dell'abbandonare senza verun rincrescimento i migliori amici ch'io m'abbia sulla terra, e del sì poco mio tremare all'avvicinarsi della morte. Ne' luoghi ove vado, spero trovare migliori amici, ed una miglior vita di quella che son pronto ad abbandonare, sebbene ciò paja impossibile al comune degli uomini. Se questa mia difesa fa più impressione su voi, amici miei, di quel che fece l'altra mia avanti i giudici della città, io morirò contento.

Socrate tacque, e Cebete cominciò:—È vero, tu ti sei pienamente giustificato. Ma ciò che tu sostieui riguardo all'anima, deve parere incredibile a molte persone; perchè essi comunemente credono che l'anima divisa dal corpo più non esista, e che disciolta resti annientata nel momento che l'uomo muore, e che simile ad un soffio, ad un legger vapore, trasvoli dal corpo all'aria superiore, ove dileguasi e cessa interamente di essere. Se si potesse provare che l'anima può sussistere da sè, e che la sua esistenza non dipende assolutamente dalla sua unione col corpo, le speranze delle quali tu ti pasci, acquisterebbero non poco del verosimile, dacchè se la nostra sorte può migliorare dopo morte, evvi tutta ragione di credere che l'uom virtuoso deve aspettarsi di godere una vita più felice. Ma questa istessa possibilità che l'anima pensi ancor dopo la morte, che abbia una volontà e delle facoltà intellettuali, è difficile a comprendersi; e questo, mio caro Socrate, ha bisogno d'esser provato.

— Hai ragione, o Cebete, replicò Socrate; ma che abbiamo a fare? dobbiam pensare a stabilirne le prove, o no?

— Sono curiosissimo, disse Cebete, di sapere che cosa tu peusi sopra questo proposito.

— Almeno, disse Socrate, chiunque ascolterà la nostra conversazione, fosse costui anche poeta comico, non mi rimprovererà ch'io solo mi occupi di visioni fantastiche e disutili: la ricerca che siam per fare è anzi di tale importanza, che qualunque poeta ci permetterebbe volentieri d'implorare l'assistenza di qualche divinità prima di accingerci al fatto.

Quindi tacque, e stette in sè raccolto per alcuni momenti; poi riprese: Io credo, miei cari amici, che l'adorazione più degna dell'Essere supremo sia quella di ricercar la verità con cuor puro. Dunque veniamo al punto. La morte, o Cebete, è un naturale cangiamento nell'uomo; e noi vogliamo esaminare ciò che succede nel suo corpo e nella sua anima dopo tale cangiamento. Non è egli vero?

Cebete. Certamente.

Socrate. Non sarebb'egli opportuno definire prima, che cosa sia un natural cangiamento; e come soglia la natura operare i cangiamenti suoi, non solo riguardo all'uomo, ma anche riguardo agli animali, alle piante, alle cose inanimate? Sembrami che in questo modo giugneremmo più sicuramente alla nostra meta.

— Il pensiero, disse Cebete, mi sembra lodevolissimo; stabiliamo dunque prima, che cosa sia cangiamento.

— Parmi, proseguì Socrate, che noi diciamo una cosa aver cangiato, quando, di due opposte definizioni che convenir le possono, una cessa, e l'altra comincia ad esistere; per esempio, bello e brutto, giusto ed ingiusto, buono e cattivo, giorno e notte, dormire e vegliare, non sono queste opposte definizioni possibili in un solo oggetto?

Cebete. Sì.

Socrate. Quando una rosa è appassita, o che perde la sua bellezza, non diciamo noi che cangiasi?

Cebete. Certamente.

Socrate. E quando un uomo ingiusto vuol cangiar condotta, non bisogna che ne prenda una contraria, e che diventi giusto?

Cebete. Così è.

Socrate. All'opposto, quando una cosa succeder deve per cangiamento, bisogna che prima il contrario abbia avuto luogo; in questo modo vien giorno dopo che fu notte, e la notte al giorno succede; una cosa diventa bella, grande, pesante, stimabile, ecc., dopo essere stata brutta, piccola, leggera e vile. Ne convenite voi?

Scolari. Sì.

Socrate. Generalmente dunque un cangiamento altro non è, che la successione delle contrarie defuizioni possibili in una stessa cosa. Ci terremo noi a quanto abbiain definito? *Cebete* sembra ancor indeciso.

Cebete. Una piccola difficoltà, *Socrate* mio: non capisco troppo bene questa voce *opposto* o *contrario*, nè comprendo come due stati direttamente opposti possano succedersi immediatamente.

— Benissimo, disse *Socrate*. Ma noi vediamo che la natura in tutti i suoi cambiamenti sa trovare uno stato di mezzo, che le serve, per così dire, di passaggio, onde arrivare allo stato contrario; per esempio, la notte succede al giorno pel crepuscolo della sera, nello stesso modo che il giorno alla notte succede pel crepuscolo della mattina. Che ne dite voi?

Cebete. La è così.

Socrate. In natura il grande diventa piccolo per opera di un insensibile decrescimento, ed il piccolo diventa grande per opera di un accrescimento.

Cebete. Va bene.

Socrate. Quantunque in certi casi noi non abbiain dato un nome particolare a questo passaggio, non v'ha dubbio che questo passaggio non sia necessario e reale ogniqualvolta ad uno stato deve naturalmente succedere quello che gli è contrario, perchè un cangiamento non è naturale se non in quanto è prodotto dalle forze che sono in natura.

Cebete. Altrimenti come potrebbe chiamarsi naturale?

Socrate. Ora queste forze prime sono sempre vive e in attività, perchè se un solo istante potessero rimanere in istato d'inerzia, non vi sarebbe che l'Onnipotente, il quale potesse rimetterle in azione. Ma ciò che non è possibile che all'onnipotenza, sarà da noi chiamato naturale?

Cebete. Sarebbe un confondere le idee.

Socrate. In egual modo, quello che le forze naturali oggi producono, fu sempre l'oggetto delle loro operazioni, perchè esse non se ne stettero mai in ozio, ma sibbene la loro attività non divenne visibile che poco a poco. E perciò la forza naturale che cangia, per esempio, il tempo della giornata, è già in moto sin da quest'ora per condurre la notte sull'orizzonte dopo alcune ore, ma prende il suo cammino pel mezzodì e per la sera, che sono il passaggio dal nascere del giorno al suo tramonto. E nel sonno stesso le forze vitali sono elleno in azione per condurre la veglia, come nello stato di veglia esse preparano il sonno futuro?

Cebete. Nessuno può contraddirlo.

Socrate. Or bene, se uno stato deve succedere naturalmente al suo contrario, come d'ordinario accade in tutti i naturali cangiamenti, bisogna che le forze sempre agenti della natura abbiain già operato intorno a questo cangiamento, e per impercettibil vie disposto lo stato presente a generarsi, per dir così, e for-

marsi nello stato precedente. Non ne segue quindi che la natura deve passare per tutti gli stati intermedj per sostituire ad uno stato il suo contrario?

Cebete. Incontrastabilmente.

Socrate. Mio caro amico, rifletti bene a quanto si disse, per non dubitarne poi come succeder suole, quando previamente non s'è d'accordo. Da noi richiedonsi tre cose per ogni stato naturale: uno stato precedente della cosa che dev'essere cangiata, uno stato successivo opposto al primo, ed un passaggio, cioè gli stati intermedj tra l'uno e l'altro, che fanno strada alla natura dal primo al secondo. Questo me lo accordi?

— Sì, sì, esclamò Cebete, non veggio chi possa dubitarne.

— Vediamo, ripigliò Socrate, se ciò che sono per dirti ti parrà evidente. Sembrami che tutto ciò ch'è mutabile, debba cangiarsi continuamente, e che il tempo col suo frettoloso volo, spingendo sempre il futuro nel passato, trasformi tutto ciò che è soggetto a mutabilità, presentandolo ad ogni istante sotto nuove forme. Cebete, non sei anche tu di questo parere?

Cebete. Almeno ciò parmi verisimile.

Socrate. Ed a me pare incontrastabile; perchè ogni cosa mutabile, purchè sia cosa reale e non pura idea, deve avere una forza capace di agire, e nello stesso tempo suscettibile di estranee impressioni: ma questa forza è o attiva o passiva, e nell'uno e nell'altro caso ella opera in se stessa un cangiamento. Ora, poichè le forze della natura non stanno mai in ozio, chi potrebbe arrestare un solo istante nel suo corso la corrente della caducità?

Cebete. Sono convinto.

Socrate. Nè toglie fondamento a questa verità il parervi talvolta alcune cose per alcun tempo inmutabili: una fiamma ci sembra sempre la stessa, quantunque essa non sia che un torrente di fuoco che scaturisce continuamente dal corpo in combustione, e quindi fassi invisibile; spesso ci pare che i colori non abbiano sofferto alterazione di sorta, e pure nuovi raggi solari succedonsi continuamente. Ora, volendo rinvenire la verità, noi giudicar dobbiamo delle cose per ciò che sono realmente, e non sull'apparenza e sulle illusioni de' sensi.

— Ah! per Giove, esclamò Cebete, questa verità ci presenta un aspetto tanto nuovo quanto piacevole nella natura delle cose». Quindi volgendosi a noi soggiunse: « Amici! l'applicazione di questa dottrina alla natura dell'anima sembra prometterci le più importanti conseguenze.

— Prima di passare a quest'applicazione, rispose Socrate, debbo stabilire un altro principio. Quello che è mutabile, già ne convenimmo, cangiassi in tutt' i momenti della sua durata, e la successione di questi cangiamenti deve crescere a misura che il tempo scorre. Ora io ti domando, o Cebete, se tu credi che gli istanti della durata succedansi in una successione interrotta, o in una continuata?

Cebete. Non intendo che cosa vuoi dire.

Socrate. Alcuni esempj te renderanno chiaro. La superficie di un'acqua placida ci pare continuata, e sembra che ciascuna delle sue parti abbia i limiti comuni con quelle che la circondano; per lo contrario un mucchio di sabbia è composto di molti grani, ognun de' quali ha i suoi limiti particolari. Non è agli così?

Cebete. Questo s'intende.

Socrate. Allorchè pronunzio la voce *Simmia*, non avvi due distinte sillabe che si succedono, e tra le quali non ve n'ha una terza?

Cebete. Certo.

Socrate. Dunque la voce Simmia è continuata, ma le sillabe, di cui è composta, succedonsi con interrotta unione, e ciascuna ha i suoi limiti particolari.

Cebete. Va benissimo.

Socrate. Ma nell'idea, che la mia mente connette a questa voce, avvi delle parti che parimenti abbiano i loro limiti particolari?

Cebete. Parmi di no.

Socrate. E con ragione; perchè tutte le parti e tutti i segni distinti di un'idea composta confondonsi talmente, che non si possono assegnare i limiti che dimostrino ove una finisce e l'altra principia, ma fanno anzi un tutto unito: mentre all'incontro ogni sillaba ha i suoi determinati confini, e le molte sillabe che si uniscono per formare una voce, succedonsi in una serie non continuata.

Cebete. È chiarissimo.

Socrate. Ma riguardo al tempo, bisogna farne la comparazione colla voce pronunziata o coll'idea? I momenti del tempo succedonsi in una serie continuata o non continuata?

— In una serie continuata, riprese Cebete.

— Infallibilmente, soggiunse Simmia; dacchè è per la successione delle nostre idee che conosciamo il tempo. Or come sarebbe possibile, che la natura della successione nel tempo e nelle idee non fosse la stessa?

— Le parti del tempo, ripigliò Socrate, sono dunque continue, ed hanno limiti comuni?

Scolari. Precisamente.

Socrate. La più piccola particella di tempo è una certa successione d'istanti, e decomponesi in porzioni più piccole, che nulla ostante conservano sempre tutte le proprietà del tempo. Che ne dite voi?

Scolari. Questo è giustissimo.

Socrate. Non si danno dunque nel tempo due istanti così uniti, tra i quali non se ne possa immaginare un terzo?

Scolari. Ciò viene in conseguenza di quanto fu già ammesso.

Socrate. I cambiamenti nella natura non si succedono nell'istesso modo come gl'istanti nel tempo?

Scolari. Sì.

Socrate. Dunque succedono in una serie continuata come il tempo?

Scolari. Sì.

Socrate. Non vi saranno neppure due stati così vicini, tra' quali non sia possibile di trovare il terzo?

Scolari. Così pare.

Socrate. È vero, che ai nostri sensi sembra che i cambiamenti delle cose non arrivino che per intervalli; poichè soltanto in questo modo i sensi se ne accorgono; nulladimeno la natura segue il suo cammino, e con insensibile trasformazione cangia le cose in una serie continuata. La più piccola porzione di questa successione è ella stessa una successione di cambiamenti; e per quanto due stati pongansi vicini l'un l'altro, evvi sempre un passaggio che li unisce, e che per così dire, segna alla natura il cammino dall'uno all'altro.

— Io intendo benissimo tutto questo, disse Cebete.

— Amici, disse Socrate, ora è tempo di avvicinarci al nostro assunto. Noi abbiamo insieme unite tutte le ragioni, che combattono a favore della nostra eternità, ed io mi prometto sicura vittoria. Ma facciamo come i generali, che prima di dar battaglia passano in rassegna le loro forze per meglio riconoscere il forte ed il debole.

Apollodoro chiese con premura una corta ricapitolazione. E Socrate: « I principj della enunziata verità, di cui non puossi più dubitare, sono i seguenti: I° Ogni natural cangiamento esige tre cose, uno stato di cosa variabile che deve cessare, un altro che quindi deve sotterrare, e gli stati intermedj o il passaggio, perchè il cangiamento non arrivi di lancio, ma in modo insensibile. II° Tutto ciò che è mutabile, prova in ogni istante di sua durazione un continuo cangiamento. III° La successione del tempo è continuata, e non sonvi due momenti tra' quali non se ne concepiscano degl' intermedj. IV° La serie de' cangiamenti corrisponde a quella del tempo, ed è parimenti continuata, dimodochè non si possono indicare due stati, tra i quali non se ne concepiscano degli intermedj, e dove non siavi un passaggio. Non siamo noi d'accordo sopra tutto questo?

— Sì, rispose Cebete.

— La vita e la morte, caro Cebete, prosegue Socrate, sono stati opposti. Non è vero?

Cebete. Infallibilmente.

Socrate. Il morire è il passare dalla vita alla morte.

Cebete. Appunto.

Socrate. Questo gran cangiamento riguarda probabilmente tanto l'anima quanto il corpo, perchè questi due esseri durante la vita erano nella più stretta unione.

Cebete. Così sembra.

Socrate. Quello che succede nel corpo dopo questo grande accidente, può da noi conoscersi coll'osservazione, perchè ciò che è esteso resta presente ai nostri sensi; ma quale sarà lo stato dell'anima dopo questa vita, non puossi in altro modo scoprirlo che in virtù del raziocinio, perchè colla morte l'anima perde i mezzi onde manifestarsi ai sensi.

Cebete. Non v'ha dubbio.

Socrate. Non sarebbe meglio, mio caro Cebete, osservar prima il visibile in tutti i suoi cangiamenti, per farne poi, se è possibile, la comparazione coll'invisibile?

— Un tal metodo, rispose Cebete, sembra il migliore che possiamo scegliere.

Socrate. In ogni corpo animale succedono continuamente delle composizioni e decomposizioni, parte delle quali han per oggetto la conservazione, e parte la dissoluzione della macchina animale. Sin dalla nascita dell'animale, la vita e la morte cominciano quasi a lottare l'una contro l'altra.

Cebete. Ciò verificasi colla giornaliera esperienza.

Socrate. Come chiamiamo, domandò Socrate, quello stato, in cui tutti i cangiamenti che succedono nella macchina vivente, tendono assai più alla conservazione, che alla dissoluzione del corpo? noi chiamiamo noi salute?

Cebete. Precisamente.

Socrate. E per lo contrario tutti i cangiamenti animali, che han per oggetto la dissoluzione della gran macchina, non vengono essi fomentati dalle malattie o dalla vecchiaja, che è la malattia più naturale?

Cebete. Egregiamente.

Socrate. Or bene, la dissoluzione si accresce a poco a poco e per gradi impercettibili, finchè l'edifizio cade in rovina, e disciogliesi nelle sue minime parti. Che ne succede poi? queste parti non sono soggette dappoi a nessun cangiamento? cessano esse di agire e soffrire? o vanno assolutamente perdute?

— Non pare, rispose Cebete.

— Anzi non è possibile, replicò Socrate, se quello di che siam già convenuti è vero. Infatti evvi stato di mezzo dall'essere al non essere?

Cebeto. No, certo.

Socrate. L'essere e il non essere sarebbero dunque due stati che succederebbonsi immediatamente, essendo i più vicini; e noi abbiain veduto che la natura non può operare questi cangiamenti in un subito e senza passaggio. Ti sovviene di questo principio?

Cebeto. Me ne sovveggo.

Socrate. Dunque la natura non può operare nè una creazione, nè un annientamento.

Cebeto. È vero.

Socrate. Dunque nulla si perde colla dissoluzione del corpo animale; le parti disciolte continuano ad essere, ad agire, a soffrire, a comporsi, a decompori, sino a che per infiniti passaggi cangiansi in porzioni di un altro individuo composto; e le une diventano polvere, le altre umidità; queste salgono nelle regioni dell'aria, quelle entrano in una pianta, quindi passano dalla pianta in un animale vivente, ed abbandonano questo per servire di nutrimento a qualche verme. E egli ciò conforme all'esperienza?

— Perfettamente, caro Socrate, risposero Simmia e Cebeto.

Socrate. Noi dunque vediamo, o amici; che la morte e la vita, per ciò che riguarda il corpo, non sono in natura tanto separate, quanto sembrano ai nostri sensi. Sono anelli di una continuata catena di cangiamenti insieme legati, nè vi ha un momento in cui si possa rigorosamente dire: *Ora l'animale muore*, come non può dirsi: *Ora cade ammalato, ora ricupera la salute*. E siffatti cangiamenti debbon certo comparire ai nostri sensi come separati, poichè non divengono sensibili che per intervalli spesso lunghi; ma basta che noi sappiamo che non possono esserlo nel fatto.

Un esempio renderà chiara questa asserzione. I nostri occhi limitati ad una certa regione, distinguono chiaramente il mattino, il mezzodì, la sera e la mezzanotte; e questi momenti diversi di tempo ci pajono separati gli uni dagli altri; ma chiunque considera tutto il globo unitamente, sa benissimo che la rivoluzioni del giorno e della notte sono continue, che ogni istante di tempo è insieme mattina, mezzodì, sera e mezzanotte. Solo in virtù degli arbitrij concessi ai poeti, Omero può prendersi la libertà di distribuire le occupazioni de' suoi Dei secondo i tempi della giornata: quasi che le parti del tempo, anche per colui che è ristretto in un piccolo angolo della terra, realmente fossero epoche separate; quasi che ogni istante non fosse nello stesso punto e mattina e sera. Ai soli poeti è permesso di prendere l'apparenza per la realtà: ma, pel vero, convvarrebbe che l'aurore colle sue dita di rose tenesse sempre aperte le porte del cielo, strascinando continuamente il suo manto giallo da un luogo all'altro; come pure bisognerebbe che gli Dei, che non voglion dormire che la notte, dormissero sempre o non mai.

Parimente i giorni della settimana, presi unitamente, non possono esser distinti, perchè il continuato non iscomponesi in parti separate e determinate, che coll'immaginazione e secondo l'illusione dei sensi; ma l'intelletto scorge benissimo che non deve arrestarsi dove non evvi una reale separazione. Amici, questo è chiaro.

— Chiarissimo, rispose Simmia.

Socrate. Lo stesso è della vita e della morte, tanto dei vegetali, quanto degli animali. Nella successione de' cangiamenti sofferti dalla medesima cosa secondo il giudizio de' nostri sensi, la prima epoca comincia là dove la cosa diventa sensibile a questi, come pianta od animale, e questa vien da noi chiamata o il germogliar della pianta, o il nascere dell'animale; la seconda epoca, quella in cui

I movimenti animali o vegetali si sottraggono ai nostri sensi, la chiamiamo morte; e la terza finalmente, quando le forme animali o vegetali scompaiono e diventano invisibili, la chiamiamo corruzione o putrefazione della pianta o dell'animale: ma in natura tutti questi cangiamenti sono altrettanti anelli di una non interrotta catena d'inviluppamenti o sviluppiamenti della cosa medesima, che si veste o spoglia d'infinita forme. Credete voi che ciò vada soggetto a dubbi?

— Per nessun verso, rispose Cebete.

— Se noi diciamo, proseguì Socrate, che l'anima muore, bisogna ammettiamo una delle due: o che tutte le sue forze, le sue facoltà, le sue azioni e passioni cessino in un subito, ed essa per così dire scompaia in un batter d'occhio; oppure che vada soggetta come il corpo a lenti cangiamenti e ad infinite trasformazioni, che succedonsi in una serie continuata, fra cui evvi un'epoca, nella quale essa non è più un'anima umana, ma qualche altra cosa; come avviene nel corpo, che, dopo innumerabili vicissitudini, cessa di essere un corpo umano, e cangiasi in polvere, in aria, in pianta, o in porzioni di un altro animale. Credete voi che possa esservi un terzo caso, in cui possa dirsi che l'anima muore, fuori che in un subito, o poco a poco?

— No, rispose Cebete, questa definizione comprende tutti i casi possibili.

— Benissimo, disse Socrate; quelli che ancor dubitano che l'anima umana sia mortale, possono scegliere, se temono la scompaia subitamente, che cessi poco a poco di essere ciò che fu. Vorrebbe Cebete incaricarsi per loro della scelta?

Cebete. Ma confermerebbero essi la scelta fatta per loro? Il mio parere sarebbe che esaminassimo i due casi. Se coloro non si uniformassero alla mia scelta e che si dichiarassero per l'altro caso, forse che domani non troveremmo chi sia capace di confutarli.

Socrate rispose: — Caro Cebete, la Grecia è una vasta contrada, ed anche tra Barbari bisogna che sianvi molte persone; cul questa ricerca importi; acconsento che si esaminino con voi i due casi. Il primo è di sapere se l'anima può perire e scomparire in un istante: questo modo di morire è possibile per se stesso? può esser operato in natura?

Cebete. No veramente; se è vero come abbiain accordato, che la natura non può operare un annientamento.

— E non è forse con ragione che l'accordammo? domandò Socrate. Tra l'essere e il non essere, evvi un terribile vuoto, che dalla natura, la quale opera a poco a poco, non può valicarsi d'un salto.

— Va benissimo, disse Cebete; ma se fosse annientata da un potere sovranaturale, da una divinità?

— Eh, mio amico, Socrate esclamò, quanto saremmo felici e perfettamente sicuri, se non avessimo a temere che l'immediata mano dell'Eterno! Quello che noi temevamo, era che la natura della nostr'anima non fosse per se stessa mortale; ed è questo timore che ci proponiamo di dissipare con varie ragioni: ma dite voi se possa piacere al Dio creatore e conservatore di tutti gli esseri di annientarla miracolosamente? No, Cebete; temiamo che il sole non si trasformi in ghiaccio, anzichè paventare per parte della suprema necessaria Bontà un'azione sovranamente cattiva, come sarebbe l'annientamento dell'anima per miracolo.

— Non posi mente, replicò Cebete, che la mia obbiezione fosse quasi una bestemmia.

— L'una delle maniere di morire, continuò Socrate, cioè il subitaneo annien-

tamento più non ci spaventa, perchè impossibile in natura; nondimeno riflettete bene, o amici miei, sopra questo punto: supposto che non fosse impossibile, la questione starebbe nel vedere di conoscer quando ed in qual tempo l'anima nostra deve sparire. Or pare che ciò succeder dovrebbe quando il corpo non ha più bisogno dell'anima, cioè al momento della morte.

Scolari. Così sembra.

Socrate. Ma noi abbiain veduto che non evvi un momento determinato in cui possa dirsi, *E adesso che l'anima muore*; la dissoluzione della macchina animale cominciò molto tempo prima che gli effetti divenissero sensibili, dacechè i movimenti animali che sono contrarij alla conservazione, sono sempre attivi, ed aumentano a poco a poco, sicchè finalmente tutti i movimenti delle parti non tendono più ad un solo fine, ma per lo contrario ognuno segue un fine particolare, ed allora la macchina si discioglie. Il che succede in un modo così insensibile, con un ordine sì continuato, che ogni stato può chiamarsi un limite comune dello stato precedente e del successivo, un effetto dello stato precedente e una cagione del seguente. Non ne eravamo noi già d'accordo?

Scolari. Certamente.

Socrate. Se dunque la morte del corpo è anche quella dell'anima, bisogna non stavi un momento, in cui possa dirsi, *L'anima scompare adesso*; ma a misura che i movimenti nelle porzioni della macchina tralasciano di uniformarsi ad un solo fine, le forze dell'anima e la sua interna attività vengon meno gradatamente. Cebete, non l'intendi tu uell'istesso modo?

Cebete. Precisamente.

Socrate. Osserva il corso singolare che segui la nostra ricerca: siccome una delle statue del mio avo Dedalo, pare che mostrisi sotto un nuovo aspetto in virtù di qualche interno ordigno.

Cebete. Come dici tu questo?

Socrate. Noi abbiain prima supposto che i nostri avversarj temessero che l'anima non fosse in un subito annichilata, e noi volevamo vedere se questo timore era o no fondato; quindi esaminammo in qual momento potrebbe essere annientata, e lo stesso esame ci condusse alla contraria supposizione, cioè che non sarà annientata subitamente, ma che a poco a poco le forze dell'anima e l'interna sua attività scemeranno.

— Tanto meglio, rispose Cebete: questa supposizione da noi fatta, si è confutata da se stessa.

Socrate. Ci resta solo da esaminare, se le forze interne dell'anima possono perdersi in un modo sì insensibile, come si separauo le parti del corpo.

Cebete. Appunto.

Socrate. Seguiamo passo passo questi fedeli compagni nel loro viaggio, il corpo e l'anima, che pretendesi abbiain tutto comune, e perfino la morte, per vedere ciò che finalmente diverranno. Sintanto che il corpo è salvo e che la maggior parte dei movimenti della macchina tende alla conservazione ed al ben essere del tutto, e che gli orgau dei sensi sono tutti tali, quali devon essere, l'anima ha parimenti tutta la sua forza, sente, pensa, ama, aborre, concepisce e vuole. È vero?

Cebete. È incontrastabile.

Socrate. Il corpo s'annala, e manifestasi una visibile discordanza tra i movimenti della macchina, perchè molti tra loro non più s'accordano per la conservazione del tutto, ma per lo contrario hanno fini diversi ed opposti. E l'anima?

Cebete. Se stiamo all'esperienza, essa pure s'indebolisce, sente in un modo sregolato, pensa erroneamente, ed opera contro voglia.

Socrate. Proseguiamo. Il corpo muore, cioè tutti i movimenti sembra non abbiano più per iscopo la vita, la conservazione del tutto; ma posson bene esservi internamente alcuni deboli movimenti vitali, che procurino ancora all'anima alcune oscure rappresentazioni; dunque le forze dell'anima devono restringersi a queste, sino alla totale distruzione di lei.

Cebete. Infallibilmente.

Socrate. Vien quindi la corruzione: le parti che fin allora ebbero un oggetto comune, formando una sola macchina, avranno d'ora innanzi differenti fini, e diverranno parti di macchine diverse. E l'anima, mio caro Cebete, ove la lasceremo noi? La sua macchina è corrotta; quelle porzioni che ne restano più non le appartengono, e non fanno più un tutto capace di essere animato; non v'ha più organi de' sensi, per mezzo dei quali possa pervenire a qualche sensazione. Tutto dunque in lei sarà sterile? tutti i suoi sentimenti, le sue idee, le immaginazioni sue, i desiderj, le avversioni, le inclinazioni, le passioni, tutto dunque sarà sparito senza lasciare il menomo vestigio?

— Non è possibile, disse Cebete, dacchè ciò sarebbe un totale annientamento; il che vedemmo non essere in facoltà della natura.

Socrate. Amici, che cosa risolveremo noi dunque? l'anima non può mai perire; dacchè l'ultimo passo, spinto anche all'eternità, sarebbe sempre dall'esistenza al nulla; salto, che non può essere fondato nè sull'essenza di un essere particolare, nè sulla generale dipendenza degli esseri. L'anima dunque dovrà durare ed esistere eternamente; se esiste, bisogna che agisca e soffra; se deve agire e soffrire, bisogna che abbia delle idee, perchè sentire, pensare e volere sono le sole azioni e passioni, che convenir possono ad un essere pensante. Le idee nascono sempre dalle sensazioni, e donde verranno queste se non sonvi gli organi dei sensi?

— Non v'ha cosa, disse Cebete, che sembri più giusta di questa serie di conseguenze; eppure conduce ad una manifesta contraddizione.

Socrate proseguì: — Una delle due: o bisogna che l'anima sia annientata, o che abbia delle idee anche dopo la corruzione del corpo. Questi due casi ci sembrano impossibili, eppure bisogna che uno dei due sia vero: facciamo, se ci è dato, di uscire da questo labirinto. Da una parte l'anima non può essere annientata naturalmente; e in che fondasi questa impossibilità? Non v'incresca, amici, di seguirmi per sentieri spinosi e difficili, poichè questi ci conducono a una delle più deliziose contrade che allettare possano lo spirito umano. Rispondetemi: fu pur dopo esserci formata una giusta idea della forza del natural cangiamento, che noi venimmo tratti alla conseguenza che la natura non può operare un annientamento?

Scolari. Così è.

Socrate. Da questa parte non possiamo sperare di uscirne; e bisogna che retrocediamo. L'anima non può perire; dunque bisogna che duri, agisca, soffra, ed abbia delle idee dopo la morte. Qui ci si oppone l'impossibilità che la nostra anima abbia delle idee senza ricevere le impressioni de' sensi: ma chi ci assicura di questa impossibilità? non è che l'esperienza, perchè quaggiù noi non potemmo giammai pensare che coll'ajuto di queste impressioni dei sensi.

Scolari. Per l'appunto.

Socrate. Ma quali ragioni abbiamo noi per estendere quest'esperienza al di là dei limiti di questa vita, e per negare assolutamente alla natura la possibilità di far pensare l'anima senza questo corpo organizzato? Che ne credi tu, Simmia? Non sarebbe ridicolo che un uomo, il quale non avesse mai abbandonato le

mura d'Atene, volesse colla propria esperienza concludere che in tutte le parti della terra il giorno, la notte, l'inverno e l'estate fanno le loro mutazioni come qui da noi?

Simmia. Sarebbe cosa ben assurda.

Socrate. Se un fanciullo chiuso in seno della madre potesse ragionare, potrebbe persuaderlo, ché separato un giorno dalla sua radice, godrà all'aria aperta della benefica luce del sole? non vorrebbe egli piuttosto argomentare dall'attuale sua situazione l'impossibilità di un tale stato?

Simmia. Così almeno pare.

Socrate. Ma ciechi che siamo! Pensiamo noi più ragionevolmente, quando imprigionati in questa vita pretendiamo decidere ciò che sarà possibile alla natura anche dopo morte? Uno sguardo solo sull'inesausta varietà della natura può convincerci della insufficienza de' nostri raziocinj. Oh come povera e debole ella sarebbe, se non si estendesse oltre la portata della nostra esperienza.

Simmia. Certamente!

Socrate. Dunque abbiám fondato motivo di rigettare quest'esperienza dopo averle contrapposto l'incontrastabile impossibilità dell'annientamento dell'anima. Con ragione Omero mette in bocca al suo eroe questa esclamazione: *Certo che le anime tralasciar non ponno di pensare neppure nelle abitazioni dell'orco, quantunque i cadaveri colà non giungano.* È vero che le idee che Omero ci dà dell'orco e delle ombre che vi discendono, non pare che in tutto s'accordino colla verità; ma è certo, amici, che l'anima nostra trionfa della morte e della corruzione, e che lascia qui il suo cadavere, onde sotto variate mille forme adempisca ai disegni dell'Altissimo, intanto che ella stessa s'innalza dissopra della polvere, e continua (in virtù d'altre leggi naturali, ma superiori a quelli che reggono le cose sublunari) a contemplare le opere del Creatore, e ad avere le idee della podestà dell'Essere infinito. Amici, considerate bene questo punto: se l'anima nostra dopo la morte del suo cadavere vive e pensa, non dovrà come nello stato presente aspirare alla felicità?

— Questo parmi verosimile, disse Simmia; ma io più non mi fido alle mie conghietture, e desidererei conoscere le tue ragioni.

— Io te le esporrò, riprese Socrate. Se l'anima pensa, bisogna che le idee succedansi le une alle altre; bisogna che ami meglio aver tali che tali altre idee, cioè che abbia una volontà. Ma se ha una volontà, che cosa altro potrà aver per oggetto, se non se il supremo grado del benessere, la felicità?

Simmia. Gli è ciò che tutti capiscono.

— Come potrà concepirsi, proseguì Socrate, il ben essere di uno spirito, che non ha più duopo di provvedere ai bisogni del suo corpo? Il bere, il mangiare, l'amore e tutti i sensuali piaceri, non sono più il fatto suo; tutto ciò che in questa vita sollecitava il tatto, il palato, la vista, l'udito, non è più degno della sua attenzione, e forse non gli resterà che una debole e disgustosa reminiscenza dei piaceri che godette unito al corpo. Potrebbe egli andare ancora in traccia di essi?

Simmia. Ei non li cercherà più, siccome un uomo maturo non va in traccia dei divertimenti della sua fanciullezza.

Socrate. Le grandi ricchezze saranno forse l'oggetto de' suoi desiderj?

Simmia. E come potrebbe egli cercar le ricchezze in uno stato, in cui, per quel che pare, non puossi possedere alcuna proprietà, nè godere alcun bene?

Socrate. L'ambizione è una passione dell'anima, che, quantunque separata

dal corpo, sembra possa conservarsi, perchè poco dipende dai bisogni corporei. Ma lo spirito senza corpo, in che farà consistere la distinzione che deve fargli onore? Certamente ciò non consisterà nel potere, nelle ricchezze, nella nobiltà della nascita; perchè tutte queste stravaganze essa abbandonolle sulla terra unitamente al suo corpo.

— Senza fallo.

— Null'altro le resta che la sapienza, l'amore della virtù e la cognizione della verità, che possano distinguerla ed innalzarla sovra le altre creature della sua specie: oltre questo nobile desiderio della gloria, vi saranno pure gli spirituali piaceri, di cui, indipendentemente anche dal corpo, ella gode sulla terra; la bellezza, l'ordine, la simmetria, la perfezione che l'allettavano. Tali sentimenti sono così innati nella natura dell'anima, che ella non può abbandonarli in verun tempo. Chi sulla terra ebbe cura dell'anima sua, ed esercitossi nella sapienza, nella virtù e nel sentimento della vera bellezza, ha maggiori speranze di continuare in questi esercizi anche dopo morte, e di approssimarsi grado a grado all'Ente primo e sovrano, sorgente d'ogni sapere, compendio di tutte le perfezioni, anzi la perfezione istessa.

Sovvengavi, amici, di que' deliziosi momenti che godeste ogni volta che l'anima vostra rapita da una bellezza spirituale, si dimenticò del corpo e de' suoi bisogni, ed abbandonossi intieramente a quel celeste sentimento, di cui era compresa! Quale estasi, qual entusiasmo! Non havvi che la presenza della divinità che possa produrre in noi tali sublimi trasporti: così ogni idea di spirituale bellezza è realmente uno sguardo dell'anima verso l'essenza della divinità, perchè il bello, il regolare, il perfetto che noi osserviamo, è una debole immagine di quello che è la bellezza, l'ordine e la perfezione in sostanza. Mi sovvegno di avere assai chiaramente sviluppate queste idee in un'altra occasione; per ora mi contento dedurre questa conseguenza. Se è vero che dopo questa vita la sapienza e la virtù saranno l'oggetto della nostra ambizione, e che i nostri desiderj non avranno altro scopo che la ricerca della spirituale bellezza, dell'ordine spirituale e della spirituale perfezione, la nostra esistenza non sarà che un continuo rimirare la divinità; celeste piacere che sino in questa vita, per quanto poco lo comprendiamo, compensa a cento doppi le nobili fatiche dell'uomo virtuoso. Tutte le pene che quaggiù si soffrono, non isvaniscono forse al cospetto di sì desiderabile eternità? Che cosa è la povertà, il dispregio ed anche la più ignominiosa morte, se con tal mezzo preparar ci possiamo simile felicità? No, amici, chiunque ha coscienza di aver operato giustamente, non può affliggersi nel momento che parte per andar a godere una felicità inalterabile. Colui solo, che nel corso della sua vita offese gli Dei e gli uomini, che s'immerse nelle brutali voluttà, che sacrificò a una stolta gloria vittime umane, che si è pasciuto delle altrui miserie, colui solo tremi al cospetto della morte, non potendo egli senza rammarico rivolgere lo sguardo verso il passato, nè rimirar l'avvenire senza raccapriccio. Ma io, grazie alla divinità, non ho da rimproverarmi nessuno di tali eccessi; per tutto il tempo di mia vita ricercai con grande premura la sola verità, ed amai la virtù sopra ogni altra cosa; devo quindi rallegrarmi sentendo la voce della divinità che mi chiama a godere in una pura luce delle celesti bellezze, le quali cercai sempre di conoscere in mezzo a queste tenebre della terra.

E voi, amici miei, riflettete bene ai motivi delle mie speranze, e se vi convinco, benedite il momento che mi toglie alla terra, e vivete in modo di esser pronti sempre a morire allegramente al primo segnale della morte. Forse la divinità ci riunirà nel suo seno. O amici miei, con che piacere ci rammenteremo noi allora questo di!

Tacevasi il nostro maestro, e passeggiava per la camera come uomo assorto ne' proprj pensieri. Noi tutti seduti, meditavamo in silenzio sulle cose che eransi discusse; solo Cebete e Simmia parlavansi sotto voce. Socrate rivoltosi a loro, disse: «Amici, perchè parlate così sommessamente? Anche noi saper vogliamo se v'è da riprendere nelle ragioni che sonosi addotte; ed io pure conosco che vi manca alcun che per renderle perfettamente chiare. Se discorrete di qualche altro oggetto, non so che dire; ma se per lo contrario parlate della materia da noi trattata, vi prego di comunicarci le vostre obiezioni e le vostre dubbiezze, onde possiamo unitamente esaminarle e toglierle, oppur dubitare con voi.

— Ti confesso, o Socrate, rispose Simmia, che abbiamo delle obiezioni, di cui desideriamo sentire la confutazione; ma ognuno di noi teme d'esserti importuno nella presente infelice circostanza.

— Mi sarà dunque difficile, replicò Socrate sorridendo, il persuadere al resto degli uomini che la mia presente situazione non parmi tanto infelice, dacchè voi stessi nol credete ancora, temendo che io non sia adesso, più melanconico e di cattivo umore che per l'addietro. Dicesi che i cigni, quando sono per morire, cantano più dolcemente che durante la loro vita. Se questi uccelli sono, come credesi, consacrati ad Apollo, io direi che il loro Dio nel punto della morte fa loro preventivamente gustare la beatitudine della vita futura, e che quindi essi cantano per l'allegrezza di questo sentimento. Lo stesso è di me: io sono sacerdote di questo Dio, ed egli imprime davvero nel mio animo un sentimento della futura beatitudine, che distrugge ogni cattivo umore, e mi lascia esser più sereno nel momento di mia morte di quanto il fui giammai: non temete dunque di propormi i vostri dubbj e le vostre obiezioni; domandatemi anzi quegli schiarimenti che posso darvi, frattanto che gli Undici cel permettono.

— Ebbene, disse Simmia, io principerò, e Cebete mi seguirà. Voglio premettere un'osservazione. Se faccio insorgere dubbj sull'immortalità dell'anima, non è contro la verità di questa dottrina, ma contro la possibilità di giugnere coi soli lumi della ragione a ciò che chiamasi dimostrazione, o piuttosto contro il metodo che scegliesti per convincerne. Per altro io addotto assai volentieri questa consolante dottrina, non solamente come tu ce l'hai rappresentata, ma come trasmessa ci venne dai più antichi savj, lasciate da banda le panzane de' poeti e dei favoleggiatori.

A me sembra che, ove l'anima nostra non trovi motivi di certezza, debba sempre abbracciare quelle opinioni che innalzano e nobilitano il suo essere; dacchè queste opinioni, simili a navi galleggianti sull'immensa superficie del mare, ci conducono a ciel sereno traverso le onde di questa vita. Io sono persuaso che non posso contraddire alla dottrina dell'immortalità e della ricompensa dovuta alla virtù in un'altra vita, senza veder nascere infinite difficoltà, e senza veder travolto in un'orribile incertezza tutto ciò che finora riguardai come vero e buono. Se la nostr'anima è mortale, la ragione non è che un sogno che Giove manda per ingannare la nostra fragilità; la virtù manca di tutto quello splendore, che la rende divina agli occhi nostri; il bello, il sublime, così in morale come in fisica, non sono immagini delle divine perfezioni, perchè una cosa mortale non può ricevere il più piccolo raggio dell'Essere per sua essenza immortale. Non fummo noi dunque qui posti, siccome le bestie, se non per cercarvi il nostro nutrimento, e quindi morire: fra pochi giorni tanto varrà ch'io sia stato l'onore o la vergogna della creazione, e ch'io abbia procurato di aumentare il numero dei felici o degli infelici. Quindi anche il più vile tra' mortali ha il diritto di sottrarsi al divino dominio, e un ferro può rompere quel legame

che unisce l'uomo a Dio. Se la nostr'anima è mortale, i più saggi legislatori ed i più celebri fondatori delle umane società s'ingannarono o sonosi ingannati, e l'uman genere agì di concerto per fomentare una menzogna, e per far rispettare quegli'impostori che l'immaginarono. Un'unione dunque d'esseri liberi e pensanti non vale più di una frotta di bestie prive di ragione; e l'uomo (io raccapriccio contemplandolo caduto in tale abiezione) privo della speranza dell'immortalità, l'uomo, la perfettissima tra le opere della creazione, è il più miserabile degli animali che vagano sulla superficie della terra, dachè per cumulo di sventura è astretto per la propria condizione a temere la morte e a darsi in preda alla disperazione. Non è dunque Dio un ente infinitamente buono, e che gode della felicità delle sue creature; è un essere malefico, che ha dotato l'uomo d'insigni facoltà, nell'unico intento di renderlo più miserabile e più degno di compassione.

Io non so esprimere quale angoscia opprime l'anima mia, quando mi pongo nella situazione di quegli infelici, che temono un siffatto annientamento. Bisogna che l'amaro pensiero della morte avveleni tutti i loro piaceri; e, quando vogliono godere dell'amicizia, conoscere la verità, esercitare la virtù, rispettare il Creatore, abbandonarsi al trasporto che eccita l'aspetto della bellezza e della perfezione, ecco la spaventevole idea dell'annientamento, che presentasi al loro animo come uno spettro che cangia il piacere, ch'eran per godere, in disperazione; un respiro impedito, un battimento di polso fermato il priva di tutti questi piaceri. L'essere adoratore di Dio va perduto in polvere, fango e corruzione.

Ringrazio gli Dei che m'hanno liberato da questo timore, il quale spargerebbe di trista amarezza tutte le voluttà della mia vita, e me le farebbe parere altrettante punture di scorpione: le mie idee sulla divinità, sulla virtù, sulla dignità dell'uomo e sulla relazione in cui egli è con Dio, non mi lascian dubbio alcuno sopra il suo destino; la speranza di una futura vita toglie di mezzo tutte queste difficoltà, e ristabilisce l'armonia tra le verità di cui siam convinti in più maniere, giustifica la divinità, rende alla virtù la sua nobiltà, il suo splendore alla bellezza, alla voluttà le sue attrattive, raddolcisce la miseria, e fa persino amare le pene di questa vita, paragonando la loro brevità all'eterna durata della felicità che ne deriva.

Una dottrina che s'accorda con tante verità conosciute e certe, e per la quale veggiamo svanirsi una folla di difficoltà, ci trova dispostissimi ad adottarla, e non ha quasi bisogno di prove ulteriori; perchè quantunque forse nessuna di queste ragioni separatamente non porti seco il maggior grado di certezza possibile, nulladimeno, prese insieme, ci convincono in un modo sì vittorioso, che ci rendono perfettamente tranquilli, ed annientano i nostri dubbj. Ma, caro Socrate, la difficoltà è di aver presenti allo spirito tutte queste ragioni, e così sovente come desideriamo, e con quella prontezza necessaria a comprendere con un solo colpo d'occhio e con cognizione di causa la loro armonia. In ogni tempo e in tutte le circostanze della vita ci fa d'uopo del loro soccorso; ma nè tutti i tempi, nè tutte le circostanze della vita ci procurano la quiete e tranquillità dell'anima, e non sempre ci permettono di vivamente risovvenirci di tutte queste ragioni, e di sentire la forza della verità, che risulta da tutte insieme. Ogniqualvolta ce ne rappresentiamo solo una parte, o che non ce le rappresentiamo con quella prontezza che si richiede, la verità perde parte della sua forza, ed il riposo della nostr'anima è in pericolo. Ma se tu, o Socrate, ci conduci alla verità con una semplice successione di ragioni convincenti, allora la dimostrazione di tal verità brillerà sempre ai nostri occhi. Però una catena di giusti raziocinj rammentasi più facilmente che non quest'armonia di verità, la quale in certo modo

esige una particolare disposizione di spirito; ed è questo il motivo che m'induce a proporti tutti que' dubbj, che il più deciso avversario dell'immortalità potrebbe mettere in campo.

Se bene l'intesi, ecco a che riducesi la tua dimostrazione. Il corpo e l'anima sono nella più stretta unione: quello disciogliesi a poco a poco nelle sue parti; questa o dev'essere annientata, o avere delle rappresentazioni: nulla può essere annientato dalle forze naturali; dunque l'anima nostra non può naturalmente cessare di avere delle idee

Qui Mendelssohn si stacca da Platone per dimostrare l'immaterialità dell'Anima; noi saltiamo il secondo e terzo dialogo per venire alla fine, ove Socrate si fa chiedere dagli amici « qual sia la condizione delle anime nella vita avvenire, qual etere abiteranno, quali saranno gli oggetti delle occupazioni loro, in qual modo le anime virtuose verranno ricompensate, e come quelle che il vizio ha imbrattate sulla terra saranno illuminate e condotte in una miglior via.

Se qualcuno mi facesse tutte queste quistioni, io gli risponderel: Amico, simili domande sorpassano la capacità del mio intendimento; io ti condussi per tutti i giri del labirinto e te ne additai l'uscita, nè di più so dirti; altre guide ti condurranno più lungi. Se le anime degli empj soffriranno il freddo o il caldo, la fame o la sete, se rotoleranno nelle acque fangose dell'Acherusa, se passeranno il loro tempo nel tenebroso Tartaro o tra le fiamme del Flegetonte finchè saranno purificate, se i beati respireranno il più puro etere sopra una terra scintillante d'oro e di pietre preziose, o godranno di perenne gioventù, sorbendo a lunghi sorsi il nettare e l'ambrosia; amico, tutte queste sono cose ch'io ignoro. I nostri poeti e mitologi, se ne sanno alcun che, ne istruiscano gli altri, nè v'è gran male che alcuni impieghino la loro immaginazione in queste ricerche: quanto a me, mi contento della convinzione, che sarò eternamente sotto la protezione della divinità, che la sua santa e giusta provvidenza veglierà sempre su di me nell'altra vita come in questa; che la mia vera felicità consisterà nella bellezza e perfezione del mio spirito, che questa perfezione sarà riposta nella temperanza, nella giustizia, nella libertà, nell'amore, nella beneficenza, nella cognizione dell'Ente supremo, in una costante inclinazione ad adempire a' suoi disegni, e nella rassegnazione alla santa sua volontà. Ecco le beatitudini che m'attendono in quell'avvenire, che s'apre dinanzi a me; nè di più ho io bisogno per mettermi sul cammino che vi conduce. Voi, Simmia, Cebete e altri amici miei, mi seguitate ciascuno nel tempo prescritto dalla natura. Già l'inesorabil fato, direbbe un poeta in una tragedia, mi chiama; prima di prendere la bevanda che mi si prepara, è tempo ch'io vada al bagno, se non altro per risparmiar alle donne la fatica di lavare il mio cadavere.

— Benissimo, cominciò Critone. Ma non hai tu niente da disporre riguardo a' tuoi figli, o pe' tuoi domestici affari? in che potremmo servirti? che cosa esigi da noi?

— Che viviate, Critone mio, come sempre vi raccomandai; nulla ho a soggiungere. Se rispetterete voi stessi, se sarete sempre virtuosi, siete sicuri che, senza promettermelo, vivrete conforme a' miei e ai vostri desiderj: ma se, trascurando i vostri doveri, abbandonate le traccie di quanto v'insegnai, tanto per lo passato che oggi, tutto ciò che ora potreste promettermi a nulla servirebbe.

Critone replicò: — Caro Socrate, noi faremo ogni sforzo per non uscire dalla via, che avesti tanta cura di segnarci: ma di', come vuoi tu che ci regoliamo verso di te dopo la tua morte?

— Come vorrete, rispose Socrate, se però è possibile che io sia ancora tra voi, e non m'involi.

Nello stesso tempo ci guardò sorridendo, e disse: — Amici, io non posso persuadere Critone che il vero Socrate sia quello che parla in questo punto, e che già da qualche tempo v'intertiene. Ei crede sempre che il cadavere che vedrà tantosto, e che in questo momento istesso non è che il mio involuppo, sia il vero Socrate, e perciò chiede quello che deve fare di me dopo la mia morte. Tutte le ragioni da me finora addotte per provare che, subito dopo che la cicutà avrà fatto il suo effetto, non resterò qui con voi, ma che passerò nelle abitazioni de' beati, sembrangli una pretta mia invenzione per consolarvi in questi ultimi momenti. Cari amici, abbiate la bontà di fare con Critone il contrario di quello ch'ei fece meco verso i miei giudici; egli assicurò che io non sarei fuggito, e voi fatevi mallevadori che subito dopo la mia morte io me ne andrò: e questo fate, perchè egli, vedendo abbruciare o seppellire il mio corpo, non s'affligga come se fossemi avvenuta qualche disgrazia, e non dica a' miei funerali: Mettono Socrate nella bara, trasportano Socrate, seppelliscono Socrate. Sappi, caro Critone, che tutti questi modi di parlare sono impropri e contrarj alla verità. Sta franco ed animoso, e di' che il mio cadavere sarà seppellito, al quale tu puoi dare la sepoltura permessa dalle leggi ».

Quindi seguito da Critone passò in una vicina camera per prendersi il bagno, e ci pregò d'aspettarlo. Noi l'attendevamo intertenendoci su quanto erasi detto, ripetendo i suoi argomenti per meglio convincerci, ed eravamo immersi in profonda afflizione, come se avessimo perduto un amato genitore e avessimo a dover vivere come orfani.

Dopo il bagno, gli condussero le donne di sua casa ed i suoi tre figli, uno dei quali era già adulto, e gli altri due in età ancor tenera. Parlaro loro in presenza di Critone, dicendo le sue ultime volontà, li rimandò e venne a raggiungerci: il giorno cominciava a declinare. Socrate sedette, ma parlò poco, perchè un momento dopo entrò l'uffiziale degli Undici, che se gli assise accanto, e dissegli: « Socrate, tu non rassomigli agli altri uomini: tutti coloro che al par di te sono condannati, mi maledicono quando per ordine dei magistrati lo annunzio loro ch'è tempo di bere la tazza avvelenata; ma tu sei l'uomo il più dolce e il più tranquillo che io abbia mai veduto in questi luoghi. Io sono persuaso che se ora tu conservi qualche rancore, non è già contro di me, ma contro . . . tu conosci quei che n'hanno la colpa! Puoi pensare ciò che sono per dirti; addio. Sopporta con pazienza quel che non può essere cangiato ». Dopo queste parole si rivolse altrove cogli occhi bagnati di lacrime. Socrate guardollo e dissegli: « Addio, amico; farò quello che vuoi. — Ecco un buon uomo » proseguì volgendosi a noi; « egli venne spesso a trovarmi e a ragionar meco; non v'è uomo più onesto e compassionevole; vedete come mi compange sinceramente! Ma, Critone, bisogna obbedirgli; di' che portino il veleno se è pronto, altrimenti che il preparino ».

— Perchè tanta premura? caro Socrate, rispose Critone. Il sole non cessò ancora d'illuminare l'orizzonte; gli altri dopo l'avviso pensano a divertirsi prima d'ingojar la cicutà, e passano nei piaceri gli ultimi momenti che loro restano: non c'è questa premura.

— Coloro che considerano i piaceri come un bene, ne usino pure: quanto a me, caro Critone, ho le mie ragioni per adoperare altrimenti; ritardando non credo guadagnar nulla, e sembrerei ridicolo a me stesso se pensassi prolungare gli avanzi di una vita che non è più mia. Fa com'io dico; non farmi indugiare più oltre ».

Allora Critone avvisò lo schiavo, che aspettava l'ordine di andare a preparar il veleno, e quegli uscito ritornò poi coll'uffiziale degli Undici, che teneva in

mano la tazza da presentare a Socrate. « Avvicinati, dissegli Socrate, porgimi la tazza, buon uomo, e dì che cosa devo fare ; tu del saperlo.

— Poca cosa, rispose l'uffiziale : dopo bevuto, tu devi camminare finchè ti sentirai stanco, e ti metterai a letto ».

Quindi gli presentò la tazza. Socrate presala senza cangiar di colore, guardollo con occhio sereno, e gli disse: « Credi tu che io possa versarne in libazione agli Dei ?

— No : non havvene che la quantità necessaria.

— Dunque me ne asterrò; posso però indirizzar loro la mia preghiera: *Dei che mi chiamate, degnatevi accordarmi un buon viaggio* ».

Quindi appressando la tazza alla bocca, bevve la cicuta senza mostrare la minima commozione. Sin qui restammo tranquilli; ma al vederlo bere e vuotare la tazza, non ci potemmo trattenere; i miei occhi non solo eran bagnati di lagrime, ma ne versavano a torrenti; anzi per lasciar loro un libero corso, mi nascosi il viso nel manto. Io non piangeva la sua sorte ma la mia, inconsolabile di perdere un tale amico. Critone, che prima di me non aveva potuto trattenere le lagrime, s'alzò camminando a gran passi per la prigione; ed Apollodoro, che non cessò mai di piangere, gittò grida lamentevoli, che laceravano a tutti il cuore. Senza esser commosso, Socrate sembrava compiangerci, e ci sgridò: « Che fate, uomini pusillanimi? Non per altro rimandal le donne, che per non sentire a gemere e desolarsi; perchè intesi dire che devesi procurare di esalar l'anima in mezzo ai buoni augurj ed alle benedizioni: calmatevi e mostratevi uomini ».

Si eroica fermezza ci fece arrossire, e cessammo il piangere. Passeggiò sinchè sentì le ginocchia mancargli sotto, ed avvicinandosi al letto, si coricò sul dosso, come l'uffiziale avevagli ordinato. Poco tempo dopo, l'istesso uffiziale venne a visitarlo, e brancicandogli la gamba, gli domandò se la sentiva.

« No, disse Socrate.

— Già il basso ventre comincia a gelarsi, soggiunse l'uffiziale a noi rivolto. Subito che il freddo arrivi al cuore, morrà.

— Amico Critone, disse Socrate con voce fioca e moribonda, non iscordarti di offrire un gallo ad Esculapio: questo sacrificio gli dobbiamo ».

E furono le sue ultime parole.

« Il farò, rispose Critone; hai altro da ordinare? »

Socrate nulla rispose; un momento dopo ebbe dei parossismi; l'uffiziale lo scoprì, ma era tutto freddo; Critone gli chiuse la bocca e gli occhi.

Tale, o Chrecrate, fu la fine del nostro amico, dell'uomo il più equo, il più giusto ed il più sapiente che noi abbiam conosciuto.

N° VIII.

P L A T O N E.



Schleiermacher (*Introduzione alla traduzione di Platone*), Ast (*Vita e scritti di Platone*), Socher (*Sugli scritti di Platone*), esaminarono l'autenticità delle opere di lui, molte repudiandone. Tutti accettano *La Repubblica*, il *Timeo*, il *Fedone*, il *Banchetto*, il *Fedro*, il *Gorgia*, il *Protagora*, e in gran parte il *Filebo*, il *Zetete*, il *Cratilo*; ripudiano l'*Epinomi*, il *Demodoco*, il *Sisifo*, l'*Erisia*, l'*Axioco*, l'*Ipparco*, il *Minosse*, il *Clitofone*, il *Secondo Alcibiade*, i *Rivali*, i *Dialoghi sulla Giustizia*, sulla *Virtù*, gli *Epigrammi*, le *Definizioni*, il *Testamento*, le *Lettere*, forse eccettuata la VII. Gli altri dialoghi son più o meno sostenuti.

Chi badò alla sovrapposta dichiarazione delle dottrine pitagoriche, troverà che Platone ne adottò il fondo, se non che trasformò il numero in idee. Quanto alla forma, egli congiunge i varj movimenti ed artifizj dell'intelletto, ma con rigorosa semplicità; spesso adopera l'ironia socratica, quasi sempre cerca una definizione, ma al tempo stesso si vale della partizione, dell'ampliamento, della deduzione, piace ai esempj ed ai confronti, nè esclude l'ispirazione e l'entusiasmo.

S. 1.

ESPOSIZIONE DELLA DOTTRINA PLATONICA.

= Platone, nato nell'isola d'Egina il 430 av. C., da padre della famiglia di Cadmo, e da madre di quella di Solone, buon'ora si diede all'arti belle, pittura, musica, poesia, geometria; e i calcoli matematici s'accoppiarono nel vasto ed elevato suo ingegno all'entusiasmo del bello. Le lezioni di Socrate svilupparono la filosofica sua vocazione. Morto il maestro, viaggiò per istruirsi, visitò i filosofi di Grecia e i sacerdoti d'Egitto: ebbe relazioni anche con Dionigi il Vecchio, poi col Giovane, tiranno di Siracusa, e ne fu perseguitato pel suo amore della giustizia. I popoli gli chiesero leggi, i re consigli. La scuola da lui fondata nei giardini d'Accademo fu un centro di luce che si diffuse lontano. Morì il 348. Pubblicò la sua filosofia sotto forma di dialoghi, che furono classificati in diverse maniere. Questa distribuzione ne dà Diogene Laerzio:

Dialoghi	Dottrinali	{	Speculativi	{	Fisici
			Pratici	{	Logici
	Inquisitivi	{	Ginnastici	{	Morali
			Polemici	{	Civili
				{	Educatory
				{	Esercitatory
				{	Accusatory
				{	Distruttory

Esporremo dapprima la teorica di Platone sulle idee, che è fondamento della sua filosofia; poi abbozzeremo la teorica sua delle cose.

TEORICA DELLE IDEE.

Lo scetticismo sarebbe la condizione dell'intelligenza umana qualora all'uomo non fosse possibile trovar il fondamento di un'affermazione assoluta, che riposi su qualche cosa di necessario e d'invariabile; giacchè senza questo, tutto sarebbe mobile e fluttuante nelle sue concezioni. Ora quali cose troviamo noi nella nostra intelligenza?

Prima le sensazioni: ma queste non offrono nulla di necessario nè in se stesse nè nel termine al quale corrispondono. In se stesse sono puramente relative all'individuo che le prova, più o men forti, più o men vive, variate secondo i soggetti e secondo i diversi stati di ciascuno. Anche il termine a cui corrispondono può essere e non essere, è suscettibile di più o di meno, cangia perpetuamente.

Di sopra delle sensazioni che cosa troviamo? generalizzando le impressioni foruite dall'esperienza, giungiamo a formare nel nostro spirito nozioni che rappresentano, non più l'oggetto individuale di ciascuna sensazione, ma un oggetto generale, che è come il riassunto di tutta una classe di sensazioni. Ma queste nozioni appunto perchè sono la generalizzazione delle sensazioni, partecipano fundamentalmente alla variabilità, che è essenziale all'ordine in cui hanno radice.

Se dunque non vi fossero nell'intelletto umano che sensazioni e nozioni, non v'avrebbe alcun mezzo di trovar la base d'un'affermazione assoluta. Ma non v'è proprio null'altro? Supponete che tutti i triangoli esistenti in natura sieno annichilati; quanto cade sotto i sensi dispare, ma qualche cosa rimane; le proprietà del triangolo sussistono invariabilmente. Supponete che, credendo esercitare un atto di beneficenza, io non abbia portato che un soccorso inutile ad un infelice; variate pure, non solo tutte le circostanze di questo fatto, ma tutto ciò che compone il fatto medesimo; supponete che volendo dargli un rimedio da salvargli la vita, io gli abbia dato un veleno che l'uccide: l'azione mia conserva un carattere che non varia col variar de' fatti, e questo carattere deriva dalla sua relazione con un termine superiore a ciò che succede nel dominio del variabile, col termine che chiamasi il giusto e il santo. Ora trasferitevi in tutti i punti dello spazio e del tempo, e la nozione delle proprietà essenziali del triangolo, la nozione del giusto e del santo vi compare sempre somigliante. V'è dunque nell'intelletto umano alcun che di universale, giacchè questo non dipende da spazio o tempo; alcun che di necessario in se stesso, giacchè non è affetto da alcuna variazione. Questa è l'IDEA.

Tre cose adunque vi sono nell'intelletto umano, sensazioni, nozioni, idee. Le sensazioni corrispondono al variabile e all'individuale: le nozioni all'invariabile, fatta astrazione dall'oggetto variabile di ciascuna sensazione: le idee corrispondono all'invariabile e all'universale.

Donde consegue che le idee, unica base dell'affermazione assoluta, costituiscono propriamente parlando la scienza: le sensazioni spoglie di questo carattere di necessità e d'universalità, non sono intelligibili che pel loro rapporto colle realtà di cui sono l'ombra, voglio dire colle idee: le nozioni, in quanto sono distinte dalle sensazioni pure, non sono possibili se non in quanto v'è generalizzazione, e questa non può farsi che in virtù del bisogno che la ragione prova di giunger ad un termine in sè universale. Tutto che nello spirito umano è di

sotto delle idee, non è schiarito che da un lume ricevuto; solo le idee posseggono questo lume, o piuttosto sono il lume medesimo.

TEORICA DELLE COSE.

Dio.

Ciò che varia, che è limitato o dipendente dal tempo e dallo spazio, ha minor essere che non ciò che è universale e invariabile. Ciò che è manifestato dalle idee è dunque la realtà suprema, l'Ente per eccellenza; od in altri termini, sussiste una sostanza, le cui idee formano l'essenza, e quella sostanza è Dio.

D'altra parte l'ordine variabile non potendo esser conosciuto se non per la relazione sua coll'ordine superiore, dovette esser formato sul tipo delle idee. Convenne dunque che l'Ente, cui essenza sono le idee, operasse sul variabile per imprimervi la forma delle idee.

Così Dio è concepito sotto due rapporti differenti nella filosofia di Platone; come sostanza e come causa; sostanza delle idee e causa delle forme che, nell'ordine variabile, sono l'impronta esteriore delle idee. Perciò nella dottrina platonica Dio presentasi particolarmente sotto la nozione del λόγος o del verbo, che contiene le idee eterne, tipi di tutte cose. Per mezzo delle idee, delle sole idee considerate sotto il doppio aspetto giudicato, Platone arriva alla nozione di Dio: il che riesce a dire, che Dio non può esser conosciuto, non si rivela all'intelletto che pel suo verbo.

Creazione.

Unità, universalità, invariabilità sono i caratteri di Dio: son caratteri del mondo, molteplicità, località, variabilità. Dio non potè produrre il mondo, in quanto che il mondo ha caratteri diametralmente opposti a' suoi. Esiste dunque fuori di Dio un principio del variabile, dell'imperfetto, del finito, che non avendo potuto uscir da Dio, esiste pure per se stesso. Questo principio è la materia, passiva, cieca, indeterminata, senza forme.

Ma la nozione di questi due principj sostanziali non conduce a riconoscere una terza sostanza, la cui nozione è necessaria a spiegar il mondo? Il mondo non esisterebbe se Dio non avesse operato sulla materia, giacchè allora, restando la materia nel suo stato di passività e d'indeterminazione, non sarebbesi potuta produrre veruna forma, verun'azione, verun ordine. Ma d'altro lato essendo la materia sotto tutti gli aspetti l'antitesi di Dio, l'azione di Dio sulla materia non implica essa una realtà, che non sia nè l'attività pura come Dio, nè la passività pura come la materia? Questo principio intermedio che partecipa della natura della materia e di quella di Dio, è da Platone designato sotto il nome d'anima del mondo. La cosmologia platonica, considerata nella sua radice, può dunque esser rappresentata da questa formola: Dio è all'anima del mondo ciò che l'anima del mondo è alla materia, e l'universo è una gran regola di proporzione.

Quanto è evidente che la nozione dell'anima del mondo è la chiave della cosmologia platonica, altrettanto è oscura per noi questa nozione. L'anima del mondo è prodotta o no? se non è prodotta, esiste dunque fra Dio e la materia un terzo principio eterno, in cui esistono il variabile e l'invariabile, il finito e l'infinito. Ma posto ciò, perchè non avrebbero essi potuto coesistere in Dio? e in

tal caso, invece del dualismo primitivo ammesso da Platone, si giunge all'idea de' Pitagorici, secondo la quale ogni cosa, anche la materia, uscì dall'unità sostanziale, dalla monade infinita. Che se l'anima del mondo, come alcuni passi di Platone pajono indicare, fu prodotta da Dio che ne fece un composto di qualità divine e di materiali, ha dunque Dio potuto operare primitivamente senza intermediario sul primo materiale; e in questo secondo caso non è difficile a concepire su qual principio Platone potè fondarsi onde conchiuderne la necessità di questa sostanza mezzana.

Per ovviare almeno in parte a queste difficoltà, si può dire che Platone non ha ammesso l'anima del mondo come un'essenza necessaria a render possibile l'azione di Dio sulla materia, ma solo come un risultamento necessario di quest'azione: il che vuol dire che, per l'azione di Dio sulla materia, l'indivisibile e il divisibile, l'invariabile e il variabile, le idee archetipe e il principio informe mescolandosi in alcuni gradi, ne risultò questa sostanza intermedia, partecipe della natura d'entrambe.

Comunque sia, i due principj primitivi ammessi da Platone gli valsero per spiegare non solo la produzione dell'universo, ma anche l'origine del male, la più alta questione della filosofia dopo quella della creazione. Nel sistema platonico, il male, preso generalmente, esiste di necessità, non essendo che la resistenza della materia; esiste indipendentemente da Dio, perchè la materia esiste per se stessa. Collocando così fuori di Dio il principio del male, Platone volle evitare le conseguenze immorali del panteismo che, riponendo in Dio questo principio, distrugge la purezza della sublime essenza. Ma il male non esiste necessariamente che nel principio materiale, in quanto non è informato dalle idee divine; ed operando sopra di esso, Iddio tende a distrugger il male, perchè riconduce la materia domata sotto le leggi proprie delle idee; e la creazione, per quanto dura, non è che un procedimento di questa lotta divina.

Cosmologia.

La cosmologia di Platone ha due parti: una relativa al principio spirituale, all'anima del mondo; l'altra al mondo materiale, che è il corpo di quest'anima. E le due parti di questa cosmologia o scienza generale dell'universo, s'uniscono fra di loro, al modo stesso che la psicologia e la fisiologia si uniscono per costituire la scienza particolare che ha per oggetto speciale l'uomo.

1° L'anima del mondo, coll'individuarsi, col dividersi in tante anime diverse, forma gli Dei, i dèmoni, gli uomini in quanto sono esseri intelligenti. Siccome in natura esiste una moltitudine di centri diversi d'azione, così esistono altrettante emanazioni particolari dell'anima del mondo, altrettante anime diverse, che relativamente a ciascuna parte della natura sono ciò che è l'anima dell'uomo relativamente all'organismo da lei animato e retto. Ma tutte queste anime diverse, tutte queste intelligenze hanno per centro comune l'anima del mondo, quasi al modo stesso onde le diverse facoltà dell'anima umana convergono in un punto centrale che costituisce l'individualità.

2° Nella parte fisica della sua cosmologia, Platone ammette due principj dell'universo materiale, l'elemento terrestre senza cui non v'è cosa solida, e l'igneo senza cui non v'è luce: quello è principio della tangibilità del mondo, questo della sua visibilità. Ma poichè questi due elementi non hanno analogia fra loro, Dio per unirli produsse due elementi intermedj, l'aria e l'acqua, che da una parte sono analoghi l'uno all'altro perchè fluidi entrambi, dall'altra sono analoghi ai due estremi, l'aria al fuoco, l'acqua alla terra.

Platone nel *Timeo* si dà a lunghe speculazioni sulle leggi fisiche del mondo, la cui esposizione non può convenire a questo cenno.

3° La psicologia e la fisiologia dell'universo non formano in fondo che due parti d'una scienza, una nell'oggetto suo, essendo l'universo un animale immenso. Questo animale opera nel tempo e pel movimento: il tempo è l'immagine mobile e fluida dell'eternità immobile nell'unità; il movimento è l'attività dell'anima del mondo e delle anime che ne sono uscite.

Il mondo durerà sempre perchè è buono; ma questa vita immortale del mondo è divisa in periodi, al fine di ciascuno dei quali le cose si trovano nell'essere primitivo. Questo è il grand'anno di Platone.

Antropologia.

L'antropologia comprende due parti, una psicologica che tratta dell'anima, l'altra fisiologica del corpo.

L'anima può essere considerata sotto due aspetti, come intelligente e come amante. Sotto il primo, abbiám veduto che Platone distingue in certo modo tre regioni nell'anima umana; quella delle idee, delle nozioni, delle sensazioni. Egli ammette tre regioni corrispondenti nella parte affettiva dell'anima, nell'anima considerata come amante: alle idee corrisponde l'amore del bene assoluto; alle sensazioni, l'amore animale; e fra questi due amori si trovano affezioni intermedie, le passioni in quanto non hanno per oggetto diretto la vita animale, senza però che si riferiscano al bene assoluto; al modo istesso che le nozioni sono una sorta di medio fra le sensazioni e le idee. Queste affezioni intermedie son da lui denominate *Συμῆς*; e v' appartengono l'ambizione, l'amor della gloria, la collera, ecc.

La fisiologia è da Platone legata alla psicologia in questo modo. La parte superna dell'anima, quella che vive d'idee e di desiderj ad esse corrispondenti, ha per organo la testa; il *Συμῆς* risiede nel cuore; la parte inferiore dell'anima negl'intestini. L'armonia di questi tre centri d'organi, giusta le leggi della subordinazione che gli uniscono, costituisce fundamentalmente la vita organica.

Logica e morale.

La logica esprime le regole che deve seguire l'anima in quanto è intelligente; la morale è l'espressione delle règles che essa dee seguire in quanto è amante.

Tre specie di logica v' ha: la prima *assoluta* o *apodittica* corrisponde al necessario, all'invariabile, insomma alle idee; la logica *probabile* od *epicheirematica* è un di mezzo tra la logica assoluta che produce la certezza, e la incompiuta di cui ora diremo. Della logica probabile sono elemento le nozioni: onde nel mentre essa è inferiore alla prima specie, atteso che le semplici nozioni non ponno costituire la certezza che appartiene unicamente alle idee, è superiore (in quanto abbraccia elementi sciolti dall'individualità) alla terza specie che si ferma nel circolo degli oggetti individuali, e che è l'*imperfetta* o *entimematica*. Le maggiori, ossia le proposizioni generali, non possono esser somministrate dalle sensazioni, che corrispondono agli oggetti individuali. Questa logica impotente a valersi del sillogismo, è ridotta a limitarsi all'entimema; e siccome questo è una mutilazione del sillogismo, così la logica entimematica è imperfetta o monca.

I precetti fondamentali della logica di Platone si trovano nelle teoriche d'Aristotele, salvo le differenze essenziali, determinate dalla differenza dei punti da cui prendono le mosse. Riflettiamo per transenna, che se Platone nelle meditazioni sue, nelle operazioni interiori del suo spirito, seguiva evidentemente il metodo *a priori*, quello cioè che discende dal generale al particolare, ordinariamente nell'esporre le sue teoriche preferiva il metodo inverso, che opera da prima sulle particolarità, per estrarne l'universale e l'assoluto.

La morale esprime le leggi dell'anima in quanto è amante e per conseguenza operativa in virtù delle affezioni ond'è dominata. Come per la logica considerata in grande, l'anima imita il λόγος, il verbo divino; così per la morale l'anima imita Dio in quanto è amante e attivo. Dio che d'amor infinito ama le idee, non operò esternamente se non per realizzare questi archetipi di tutte le cose: l'uomo dunque dee pur esso, subordinando gli amori inferiori, l'amor dei beni sensuali e variabili a quello delle Idee, cioè del bene, dell'assoluto, operare soltanto per realizzar le idee divine nella sua sfera d'attività, a misura del suo potere.

Il principio generale della morale è dunque l'imitazione di Dio. Il bene è l'effettuazione del vero, di cui il bello è lo splendore. Questa nozione del bello è il fondamento dell'estetica di Platone.

Politica.

La politica è l'applicazione della morale alle istituzioni sociali. Queste devono mirare ad elevar grado grado gli uomini al culto delle Idee, all'amor del bene propriamente detto, e per questa via ricondurre la molteplicità all'unità, distruggendo l'influenza delle cause di divisione fra gli uomini. Di questi principj veri abusò Platone, deducendone due conseguenze antisociali, l'abolizione del matrimonio e della proprietà; perchè l'una e l'altra opponendosi, secondo lui, all'unità sociale, dividono, individuano le esistenze. Male abbracciò egli, sotto questo riguardo, la vera nozione dell'unità sociale, che non deve già distruggere le individualità e ciò che vi corrisponde, ma tende al contrario ad unirle armonicamente col mantenerle compiute e sviluppate.

Del resto le sue teoriche politiche sono strettamente connesse, sotto altri rapporti, con tutta l'antecedente filosofia. Se la politica non è che l'applicazione della morale, se la morale corrisponde alle diverse facoltà dell'anima, la società, o l'uomo collettivo, debb'essere costituita non altrimenti che l'individuo. Perciò, secondo Platone, qualunque società perfetta deve riposare sulla distinzione di tre Caste: la prima dotta o filosofica, si occupa di contemplar le idee; fa le leggi; è l'intelligenza sociale. La seconda, depositaria della forza pubblica, è il Συμῶς della società, e come quello corrisponde alle nozioni, perchè opera in un ordine inferiore alla scienza e superiore ai lavori manuali. La terza, composta di lavoratori ed artigiani, si limita ai bisogni fisici, e tiene nella società il grado che nell'anima le sensazioni, delle quali adempie gli uffizj. Donde consegue, che la perfezione sociale consiste nell'unire queste tre Caste secondo le leggi di subordinazione che coordinano le sensazioni e l'amor animale, le nozioni ed il Συμῶς alle idee, re gola suprema d'ogni amore.

Vita avvenire.

Platone giunse a doppia dimostrazione dell'immortalità dell'anima, correlativa alla doppia sua concezione di Dio. Egli considera Dio, secondo osservammo, come sostanza e come causa, come il *substratum* infinito, in cui le idee hanno l'eterna loro realtà, e come l'autore delle forme che costituiscono l'ordine dell'universo. Ora le anime in quanto sono unite alle idee partecipano alla sostanza divina, e quindi non possono per natura perire, essendo Iddio radice immanente dell'esistenza loro. Ma inoltre, siccome creatore o autor delle forme, egli è buono e giusto, e questi due attributi esigono che le anime che ne imitarono l'azione divina, siano ricompensate, e quelle che si uniformarono al principio del male o alla materia, siano punite: così le concezioni di Platone sul fine delle cose corrispondono alle sue concezioni sulla origine loro.

Tali sono i principj fondamentali della filosofia di Platone: l'immensa varietà di conseguenze in cui si svolge l'unità di questo sistema, eccede i limiti preposti.

Osservazioni.

1° Platone, ove si consideri il punto da cui mosse, si scemerà radicalmente dalle due grandi scuole di Elea, che avevano domandato la dimostrazione una dell'esistenza dell'assoluto o dell'infinito, l'altra dell'esistenza del finito. Egli ammise come nozione primordiale questa doppia esistenza, l'ammise come la condizione medesima, la base della scienza, come inchiudente quello senza cui era impossibile filosofare, e così evitò gli scogli contro cui avevano rotto la più parte de' suoi predecessori.

2° La filosofia di Platone riunisce due caratteri di rado combinati insieme; la varietà più estesa colla più intima unità. Presentare in angusto circolo idee ben connesse, non è gran difficoltà; nè per uno spirito filosofico il far una collezione di pensieri, divagandosi sopra una folla di oggetti, senza connessione tra loro, anzi dispersi e fluttuanti. Il difficile, il bello, il grande consiste nello slanciarsi in ordini d'idee diverse, e ricondurle all'unità, per via d'alcune concezioni fondamentali che tutti li signoreggiano.

Sotto il rispetto dell'estensione e della varietà, la filosofia di Platone evidentemente sorpassò tutte le greche anteriori; tolse da loro molti elementi, ma appropriandoseli, gl'ingrandì, li sviluppò, li combinò colle sue proprie concezioni. Le scuole che erano più progredite nel campo della speculazione non avevano, in certo modo, percorso che alcune delle regioni dello spirito umano: Platone le abbracciò tutte; per lui la filosofia si mostrò nella potenza sua propria, come scienza che costituisce l'unità delle scienze diverse.

L'unità logica del platonismo trovasi radicalmente nella teorica delle idee, che contiene ad un tempo l'unità oggettiva perchè le idee sono l'essere medesimo. La subordinazione delle sensazioni alle nozioni, delle nozioni alle idee, si riproduce, sotto differenti forme, in tutte le parti della filosofia platonica, e determina, secondo ci fu veduto, un ordine analogo in ciascun circolo particolare della realtà. Facile riuscirà l'abbracciare quest'unità col mettersi sott'occhi questo prospetto:

TEORICA DELLA COGNIZIONE.

Idee.	Nozioni intermedie fra le idee e le sensazioni.	Sensazioni.
<i>Teoria dell'universo.</i>		
Dio assoluto, necessario, immutabile ecc.	Anima del mondo partecipe della natura di Dio e di quella della materia.	Materia, principio del variabile, del relativo.
<i>Anima umana.</i>		
Regione dell'intelligenza e dell'amore, corrispondente alle idee.	Regione dell'intelligenza e dell'amore, corrispondente alle nozioni.	Regione dell'intelligenza e dell'amore, corrispondente alle sensazioni.
<i>Organismo umano.</i>		
La testa, organo di ciò che nell'anima v'ha di superiore.	Il cuore, organo del <i>sympo</i> .	Gli intestini, organo delle affezioni intime dell'anima.
<i>Logica.</i>		
Logica apodittica.	Logica epicheirematica, intermedia delle altre due.	Logica entimematica.
<i>Morale.</i>		
Amore per l'assoluto.	Amore misto.	Amore animale.
<i>Politica.</i>		
Casta di sapienti che contempra la verità.	Casta intermedia tra i filosofi e gli artigiani e lavoratori.	Casta dedita ai lavori manuali dell'agricoltura e dell'industria.

3° Sotto l'aspetto della forma, la filosofia di Platone che rivestì le più sublimi concezioni di organismo poetico, pieno di vita e di splendore, eclissò egualmente tutte le filosofie prodotte dal secondo genio di Grecia. =

Précis de l'histoire de la Philosophie, publié par MM. DE SALINIS et DE SOLBIAC. Parigi 1835.

= Per formarsi una idea giusta della filosofia socratica e platonica, bisogna considerarla come un ritiramento razionale verso la religione primitiva, cioè verso l'antico insegnamento dei sacerdoti. Se si tiene all'incontro, secondo l'uso degli interpreti moderni, per un mero lavoro dell'intelletto individuale, non se ne può cogliere il vero significato, e si debbono abbracciare, come plausibili, le chiose più assurde. Così, verbigrizia, il sig. Cousin non ha colto l'idea dell'Eutifrone, ch'egli crede esprimere una specie di conflitto tra la morale filosofica e astratta, quale è intesa dai moderni e singolarmente dal Kant, e la religione positiva. Laddove questo dialogo rappresenta la lite della vera religione colla falsa, della morale ontologica del monoteismo rivelato colla morale psicologica e variabile del politeismo. Il Santo di Platone e di Socrate non è l'Onesto astratto dei moderni, ma l'Onesto concreto, cioè il Divino considerato nella coscienza. Quando Socrate diceva che il bene non è santo perchè piace a Dio, ma piace a Dio perchè è santo, non contrapponeva già a Dio un'idea astratta, ma a fronte del vero concetto di Dio collocava una falsa nozione di esso. Socrate mette a riscontro la vera Divinità, cioè l'Ente, cogli iddî di Eutifrone, i quali hanno la ragione delle esistenze, e

sono le forze personificate della natura. I filosofi anteriori avevano creato il Divino nella natura; Socrate lo cerca nella coscienza, e in ciò sembra distinguersi dai Pitagorici e dagli Eleatici. Ma se varia, per così dire, il luogo, non varia l'oggetto delle sue investigazioni; e chi crede che la base della sua filosofia sia meramente subiettiva, e ch'egli muova dalla morale schiettamente psicologica, mi pare alieno dalla vera intenzione del gran saggio ateniese. L'ontologia della morale è il punto donde piglia le mosse la filosofia socratica, come le dottrine anteriori s'iniziano dall'ontologia della natura. =

GIOBERTI, *Introduz. allo studio della filosofia*, nota 65.

§. 2.

PLATONE RADUNA IN SÈ LE DUE SCUOLE JONICA ED ITALICA.

= Distinguonsi negli scritti di Platone due dottrine insieme commiste: una *positiva* e tradizionale, e una *razionale*.

La distinzione di queste dottrine ravvisasi in tutta l'antichità, ed è come chiave, che apre l'intelligenza dell'antica filosofia. Aristotele stesso la osserva assai chiaramente, e fa cenno di una divisione di sapienti in due classi, come universalmente ricevuta; alcuni de' quali s'appellavan *teologi*, ed altri *filosofi* si nominavano (1). I teologi doveano esser quelli che s'occupavano in raccogliere ed intender le verità, che comunicate ne' primissimi tempi del mondo da Dio agli uomini, non fur mal interamente perdute, ma tramandate tradizionalmente di generazione in generazione. I filosofi all'incontro doveano esser quelli che non istavan contenti alla tradizione e all'autorità, e spesso poco a queste attendevano, ma si applicavano allo studio della verità, dietro la scorta del proprio individuale ragionamento.

Avendo io posto qualche attenzione ai caratteri distintivi delle due celebri scuole dell'antichità, l'italica e la jonica, mi parve d'aver rilevato, a non dubitarne, che ciò che fondamentalmente distingue l'una dall'altra, si è l'aver posto l'autor della prima, cioè Pitagora, per base della sua filosofia la *dottrina tradizionale*; e all'incontro l'aver l'autor dell'altra, cioè Talete, messo a base di tutte le sue ricerche il solo razioinio, e fattone quindi una *dottrina razionale* ed esclusiva. Perciò al primo conveniva l'analisi, come al secondo la sintesi: il primo partiva dal tutto, e scomponendo veniva alle parti, per ritornar sempre al tutto, oggetto de' suoi pensieri: il secondo partiva dalle parti, e componendo volea pur salire al tutto; ma nell'infinito viaggio egli veniva meno, e ricadea sempre alle parti, ed eran queste lo scopo solo di sua attenzione che altro non percepiva. Il primo cominciava da Dio, ed il secondo dalla natura; il primo viaggiava nelle pure regioni dello spirito, e il secondo in vano faceva tutti gli sforzi per uscire dalla materia.

Platone congiunse in sè tutte e due queste maniere di dottrina. Egli può dirsi discendente da Pitagora per la via di Archita, e discendente ad un tempo

(1) *Metaph.* lib. III. c. 2. — Aristotele si mostrò quasi sempre poco eurante della filosofia tradizionale e de' maestri di quella, ch'egli metteva in ridicolo, come si può vedere da questo luogo della sua *Metafisica*. Quindi può dirsi che, da Anassagora a Platone, la filosofia razionale ebbe una tendenza a

congiungersi colla tradizionale, la quale si manifestò più che mai in Socrate, e in Platone ricevette il suo ultimo compimento. Aristotele prese il movimento contrario, ritirando un passo verso Talete, ma ritenendo l'isolenza della tradizione, già ricevuta come ospite della filosofia.

da Talete per la via di Socrate. Ciò che v'aveva di buono nella tendenza della scuola di Pitagora, era l'intenzione di raccogliere le dottrine salutari conservate dalla società, che Dio nell'origine aveva agli uomini consegnate (1). Ciò che v'aveva di buono nella scuola di Talete, era l'esercizio attivo dell'umana ragione.

I viaggi di Platone per raccogliere i pitagorici insegnamenti son troppo noti. Da Socrate all'incontro egli aveva appreso il metodo di filosofare, ossia di far uso del proprio ragionamento. E in vero può dirsi che tutta la dottrina socratica non sia finalmente che un metodo di ben ragionare su tutte cose, che si presentano alla considerazione nostra: in tal modo ell'era un perfezionamento della intenzione di Talete, il primo, si può dire, che in Grecia abbia preso a pensar da se stesso.

Socrate però non erasi contentato di ridurre a perfezione il metodo di Talete (2): egli fece anche un passo innanzi nell'applicazione del medesimo. Fino ad Archelao, maestro di Socrate, il raziocinio filosofico non s'applicava quasi che alle cose fisiche (3): ci volle più di un secolo (poichè tanto tempo corre dalla filosofia di Talete a quella di Socrate), prima che questi lo trasportasse dalle cose fisiche alle morali. Per altro quando Socrate proferiva quella sentenza « le cose che sono sopra di noi nulla hanno a fare con noi (4) », mostrava la provenienza delle sue idee: ell'era pur una traccia della scuola jonica, che, imponendo all'uomo di trovare la verità solo col proprio pensiero, lo costringeva a muover dalla considerazione delle cose sensibili e naturali, e gli metteva avanti un cammino lento, faticosissimo, pien di pericolo; sicchè il solo passaggio dalle cose fisiche alle morali fu riguardato per un miracolo, e avuto per fondazione di una nuova scuola; perchè in fatti questo passaggio non s'era fatto, nè si poteva fare per gradi, ma si fece per salto, cioè mediante un uomo al tutto straordinario, come fu Socrate, il quale non veniva condotto a ciò dal suo consiglio, ma trascinatovi dagli evidenti bisogni della società più adulta; per la quale troppo povera e fredda era ormai resa la jonica filosofia: giacchè più cresce la società,

(1) Due cose diede l'Idio agli uomini recentemente creati: 1° delle verità positive; 2° mise in movimento, mediante la favella, la loro ragione, che non aveva modo di muoversi liberamente da se medesima, ma doveva esser mossa da qualche principio esterno, ond'avea pur ricercato l'esistenza.

(2) Si osserva che il metodo di Socrate è propriamente quello che si conviene all'investigazione della verità, scopo di tutta la filosofia jonica, cioè di una filosofia essenzialmente indagatrice e sagace. Un tal metodo parte dall'osservazione, e dai particolari ascende agli universali. Quelli che hanno bevuto fin dall'infanzia i pregiudizj contro alla filosofia di Platone, perseguitata in tempi prossimi ai nostri, non perbè falsa, ma perbè s'è ereditato di vedere ad essa congiunto qualche cosa di elevato o di spirituale, s'immaginano ch'ella segna un metodo di ragionare tutto contrario, e che cominciando dalle ipotesi, discenda alla spiegazione de' fatti.

(3) Tuttavia il progresso era evidente, sebbene i discepoli di Talete non professarono che la scienza della natura: il terzo di essi, cioè Anassagora, già s'era scostato dalla materialità del suo maestro Anassimene, e avea sentito il bisogno di porre uno spirito con esistenza da sé; o Socrate giovane avea ascoltato il vecchio Anassagora.

(4) Socrate medesimo si lagnava di Platone, come di quello che introduceva nella sua filosofia delle dottrine straniere, e voleva dir quelle che venian da Pi-

tagora. Vedi il BAUKENO, *Hist. Phil.* part. II, c. 2. Senofonte altresì accusa Platone « perchè, lasciata la sobria filosofia di Socrate, indagando troppo curiosamente la natura degli Dei, ambiva gloria di molte cognizioni intempestive ed inani, e preso dall'amore delle *τετραλογίαι*, e della prodigiosa sapienza dell'Egitto e di Pitagora, si rivotava a cose ridicole quest'accigliato professor di sapienza ».

Tal era la confessione che i più grandi filosofi dell'antichità, come Socrate e Senofonte, facevano dell'assoluta impotenza dell'umanità decaduta! Ciò che avea di più grande questa eresia, era l'intelligenza: una questa intelligenza, giunta all'apice di una perfezione, limitava su stessa; e si proibiva di indagare ciò, che vi avea di più eccellente e di più sublime. E perchè un tal limite? perchè il fatalismo ch'essa avrebbe prodotto da cotali indagini, prevedeva essa medesima dover essere probabilmente assai più funesto della stessa ignoranza; giacchè l'errore è della ignoranza più triste. Or questa, che Senofonte chiamava sobrietà della filosofia di Socrate, è pure una grande umiliazione per l'umanità! la ribellione dell'uomo dal Creatore ha ridotto non solo l'individuo, ma la specie medesima a tale, che tutto ciò che poté il suo genio abbondando a se stessa in tutta l'antichità, si fu di convertire l'ignoranza in una virtù, e di racchiudere l'universo sapienza nel detto: *Questo io so, di nulla sapere!*

e più ella manifesta il bisogno di verità morali perchè esista; e dopo un tanto sforzo di un tanto ingegno quale fu Socrate per passar nella sfera delle morali dottrine, si mostrò egli medesimo, son per dire, così lasso e così spossato, che si fermò nel cammino; e per non formare una filosofia di un peso insopportabile alle forze umane, si consigliò di racciarne le ricerche fisiche, e di tener lontane da quella il più che per lui si poteva le speculazioni metafisiche, che oltre i bisogni della presente vita a lui parean sollevarsi.

Platone adunque pose ne' suoi libri de' ragionamenti filosofici, e loro aggiunte alcune dottrine positive e tradizionali. Ma queste seconde non potevano essere che alterate: il popolo, nel quale si trovavano sparse, non è giammai il custode fedele di una dottrina, giacchè non può far due volte la narrazione di un avvenimento, senza che v'aggiunga o sottragga, esageri o impieciolisca, secondo lo stato della sua fantasia mobilissima e delle sue passioni troppo incostanti.

Tuttavia queste popolari dottrine, rese strane e maravigliose mediante gli assurdi, giovavano ancora a Platone per adornar la sua eloquenza impareggiabile, a cui ponea tanto studio, e con essa ad insinuarsi viepiù facilmente dentro agli animi stessi de' molti. Ma intanto le favole, mescolate co' raziocinj filosofici, e quasi chiamate malavvedutamente in soccorso di questi, furono una cagione della guerra sollevata contro al platonismo; e dieder occasione di credere, che tutto quel sistema fosse atterrato per chi potea mostrare assurdi e falsi questi accessorij appoggi, di cui Platone, umano menzognero anch'egli, lo fiancheggiò e fornì, confidente pur troppo di far l'impossibile, cioè di piacere nel medesimo tempo a' savj ed alla società corrotta nella quale egli vivea.

La distinzione fra queste due specie di dottrina mostrasi assai manifesta nel *Menone*, e nell'argomento nostro dell'origine delle idee. Perciocchè, presentata la difficoltà circa l'origine delle idee, cioè che, per trovare qualche verità che uom cerca, conveniva averne qualche nozione preconceita; chè altramente non si potrebbe riconoscer per quella che si ricerca, in essa abbattendosi, Platone non si contenta di sciorla pure col ragionamento, ma chiama in soccorso la dottrina positiva e favolosa.

La separazione di questa seconda specie di dottrina da quella prima, si ha manifesta nelle parole stesse di Platone. Mentr'egli spone la prima dottrina, al suo solito vien ragionando; quando entra nella seconda, ferma di subito il ragionamento, e ricorre a delle autorità d'un ordine più elevato.

— Questo, dice Socrate, io l'ho inteso, tempo fa, da uomini e da donne perite delle cose divine.

A cui Menone: — Qual fu il loro sermone?

Socrate. Vero, per quanto a me sembra, e molto eccellente.

Menone. Dimmelo, io te ne prego; e chi mai fur costoro?

Socrate. Quelli che affermaron tal cosa, furon uomini santi, e donne sante, e tutti quelli che diedersi mai cura di saper rendere buona ragione delle professate dottrine. Oltre di questo, Pindaro e tutti gli altri, quanti ve n'ha di divini poeti, ci tramandarono alcune altre cose, le quali attendi di grazia se a te sembrano vere. Sostengono essi, che l'animo dell'uomo sia immortale; e talora egli partirsì di qui, il che vien detto morire; talora qui di nuovo tornarsi; ma perire non mai. Il che è cagione ch'essi ci avvertano di dover noi menare una vita santissima. Perciocchè a quelli che pagarono già le pene dell'antica miseria a Proserpina, questa ridà l'anima ogni nove anni, e su al sole li rimanda fino che diventano re forti per gloria, per sagacità e per sapienza. Appresso poi, quelli s'appellano fra gli uomini eroi santi. Perciocchè essendo immortale l'animo, e andato e tornato più volte di questa ed in questa vita, e avendo per tal modo

iteratamente vedute le cose che sono di qua e di là oltre, e tutte percepitele, null'altro finalmente ad imparare lor rimane. Il perchè non fa meraviglia se l'uom si possa risovvenire di tutto ciò che appartiene alla virtù e ad altre cose, giacchè non tempo l'ebbe conosciute. Conciossiachè la natura tutta è congiunta seco medesima e a sè consonante; ed avendo l'animo tutte cose apparate, niente gl'impedisce che, conducendo noi nella memoria dell'uomo una qualche cosa (il che chiamiamo disciplina), anche l'altre cose tutte egli richiama, se pure egli è costante nelle sue indagini, che non s'affatichi nè stanchi. Il perchè, cercare ed imparare è una reminiscenza (1).

Nel qual passo è chiaro, come Platone chiamasse la scienza tradizionale, guasta com'era dalle favole popolari e poetiche, in sostegno del suo sistema sulle idee; giacchè ammettendo egli queste innate, la maggior parte non giungeva a concepire un modo nel quale potessero esistere nella mente degli uomini prima dell'esperienza de' sensi, e donde fosser venute. Fu ad agevolare l'intelligenza popolare, che Platone usò una favola adattata alla popolare intelligenza; e questa favola, di cui vesti il suo sistema per renderlo più ricevuto, fece il contrario effetto, e nocque sommamente al medesimo in altri tempi; giacchè i tempi distruggono le falsità, e insieme con queste cadono talora per alcuno spazio le verità medesime, che a quelle con un provvedimento fallace si sono congiunte, in fino che queste da quelle non vengano interamente divise, e fatte stare da sè; perocchè è quando la verità si trova priva di tutt'altri sostegni, che dura immobile.

Veramente altro è la spiegazione favolosa, che dà Platone del modo onde nell'anima umana sono introdotte le idee; e altro è il suo sistema filosofico, condotto e stabilito mediante ragionamenti (non certo ora se veri o falsi) puramente razionali. All'incontro i maggiori avversari di Platone sogliono muovere il campo contro la parte favolosa del platonismo, e dimostrar gratuito, falso ed empio, che le anime umane anzi d'entrar ne' corpi, sieno state nelle stelle, ed indi più volte venute quaggiù, e colassù tornate, dove pur morendo i corpi, scarcerate ritornino; e di ciò concludono, il sistema di Platone essere un vano sogno, e una irreligion da fuggirsi (2); quasiché quel sistema consistesse in quell'accessorio, che Platone v'aggiunse per adornarlo, a suo credere, e renderlo più attraente alla immaginazione del popolo, e principalmente di quel fantastico, in mezzo del quale scrivea. =

ROMANI, *Saggio sull'origine delle idee.*

(1) Platone erodette esser necessario di ammettere innate nell'uomo tutte le idee, perchè egli non s'era avveduto del nesso loro, o come l'una s'ingenera e finisce dall'altra. In questo passo di Platone sembra ch'egli abbia veduto un collegamento delle idee ed una loro dipendenza scambievolmente; ma se egli conosceva avervi fra le idee una qualche colleganza, che gli bastò a spingere l'assorizione delle medesime, non conoscere quella colleganza però abbastanza, da poter dedurne

la formazione di tutte da una sola prima idea madre.

(2) Non così i Padri della Chiesa, massimamente sant'Agostino. Questi separa ciò che è erraneo in Platone e favoloso, da ciò che è filosofico ed anche vero. Solamente la prima parte da sant'Agostino è combattuta coll'autorità della fede cristiana; sulla parte filosofica egli ragiona: oppone armi eguali ad armi eguali; abbatte la favola colla rivelazione, e tratta la parte razionale col ragionamento.

§. 5.

MORALE DI PLATONE.

— Fine principale di Socrate e della sua scuola era combattere l'egoismo pratico, che minacciava condurre una intera anarchia morale e politica; e sostituirvi il sentimento morale, la cui voce risuona al cuore d'ogni uomo che ragiona. Ma Socrate erasi contentato di dirigere l'attenzione sopra codesta legge morale; aveva insegnato il modo di giudicare con essa di ogni azione: non ne aveva però accertata l'esistenza, massime in ciò che spetta all'amor proprio, ed al desiderio del bene; insomma non aveva bastantemente sviluppata l'idea del bene, non fatto ben conoscere la differenza del bene e del male reali ed apparenti, nè indicati in modo soddisfacente i rapporti della virtù con la felicità. Potea dunque sussistere l'egoismo pratico col socratismo, e i suoi partigiani non mancavano di sotterfugi, anche quando venivan messi alle strette col rammentar loro il fatto del sentimento morale interiore.

Primo Platone seguí le tracce di Socrate. Cercò nella essenza dello spirito l'origine della legge morale obbligatoria, e prese soprattutto a fissar l'idea del vero bene e della vera felicità che debbono essere lo scopo dell'uomo. Così pose i fondamenti di una teorica compiuta della morale. Ma egli ne considerò i principj, dapprima nel rapporto loro con la condotta degli uomini gli uni verso gli altri, poscia in quello con la società o con lo Stato. La sua filosofia pratica divideasi dunque in due parti principall, morale e politica. Le sue idee sul bello possono esservi riferite, perch'egli giudicava la considerazione di questo stesso bello, come uno dei più possenti mezzi per sublimar l'anima sino alla coscienza della sua origine celeste, e per ispirarle un più vivo desiderio di conseguire il suo destino.

Per trovare il primo principio e la legge suprema della morale, Platone elesse la via di criticare le idee che al tempo suo regnavano su questo proposito. Ebbe anche il vantaggio di approfittare d'alcuni caratteri, che queste opinioni dovevano offrirgli. Fu convinto che non si può stabilire arbitrariamente una legge obbligatoria per le azioni morali; e che questa legge, la cui esistenza è attestata dal giudizio pratico nella vita sociale ordinaria, nasce dalla natura invariabile dell'uomo, e che per conseguenza incatena tutt' gli uomini, ed anche la volontà divina. L'essenziale suo carattere consiste adunque dall'essere stabilita, non da una decisione variabile della volontà, ma da un' idea invariabile dello spirito, che debb'essere osservata per se medesima indipendentemente da qualsivoglia personale interesse, e che per se medesima costituisce un bene assoluto. Ma per iscoprire l'idea razionale che gli servi di fondamento, e per dimostrarne la validità pratica, bisogna non solo calcolare la volontà dell'uomo nel suo complesso, ma provar anche la primazia dello spirito sotto il riguardo pratico.

Secondo Platone, la volontà dell'uomo può essere determinata dallo spirito, o dalle forze irragionevoli dell'anima, gli effetti delle quali dipendono dal corpo; e in tal modo, che queste forze sieno dirette dallo spirito, ovvero che sieno invece in opposizione con lui. La prima a manifestarsi nell'uomo è la natura animale: dunque fin dalla più tenera infanzia le sue azioni sono motivate dalle anime irragionevoli. Lo scopo cui queste tendono, è quello di procurar piacere ai sensi, o risparmiar loro impressioni disgustose. Ma poco a poco svolgesi l'attività dello spirito, che ha in sè l'idea di un bene assoluto, e che, rispetto alla condotta pratica dell'uomo, esige la sua assimilazione a questa idea, tanto

più energicamente quanto è maggiore il suo sviluppo. Ora, siccome le istigazioni delle anime irragionevoli si contraddicono le più volte, e sono anche frequentemente in contrasto con l'idea razionale del bene, così ne risultano le idee di virtù e di vizio, di armonia e disarmonia delle azioni con questa idea razionale. La mente, ossia lo spirito, pare essere il legislatore della volontà sensuale, alla quale interdice alcune azioni. Platone provò che lo spirito assume realmente il carattere di regolatore, dicendo che, se gli si togliesse la natura dell'uomo, sarebbe in continua contraddizione con se medesimo; e che, se la sensualità primeggiasse, non vi sarebbe più regola per porre un termine alla sfrenata licenza dei desiderj, o conciliarli insieme; anzi ogni distinzione cesserebbe tra l'uomo e l'animale, la società non potrebbe sussistere, la ragione resterebbe interamente oppressa dalla sensualità, e le sarebbe impossibile di corrispondere alla destinazione, di cui ha la coscienza. Convien dunque che la ragione occupi il primo posto, come quella che distingue l'uomo dall'animale, e lo approssima alla divinità. Essa costituisce il principio dominante e determinante; e la sensualità, nella qualità di principio determinabile, è sommessata alle sue decisioni. Senz'essa non vi potrebbe essere nè giustizia nè virtù, e unicamente conformandosi a lei può esservi armonia nella insieme della natura dell'uomo.

Platone dettava dunque la massima seguente: *Opera di una maniera conforme all'idea razionale del bene, e per solo amore della ragione*, senza aver riguardo a verun altro interesse fuori di quello che dipende dalla realizzazione del bene assoluto. Da qualunque inclinazione prendano origine le azioni, tosto che l'uomo le regoli su questa massima, egli giunge alla perfezione, che dee conseguire giusta lo scopo della sua esistenza; ma egualmente, quanto più se ne allontana, più si degrada. Del resto, ciò che prova che lo spirito esclude ogni altra specie d'interesse, come atto a servire di guida morale alle azioni, si è che altrimenti cesserebbe d'essere quel potere supremo e regolatore ch'egli è; perocchè se un'azione fosse virtuosa perchè fu motivata da un desiderio o da una sensazione qualunque, in tal caso la morale si fonderebbe sui desiderj e non sulla ragione.

Acciò la ragione esser possa la guida dell'uomo, bisogna che non dipenda da alcuna delle cause che agiscono sopra di lui, di modo che nessun'altra cosa eccetto lei, contribuisca a fissare le regole morali di condotta: e perchè l'uomo possa obbedire, per quanto è possibile, ad esse leggi, è duopo ch'egli sia libero di osservarle, e di resistere alle seduzioni della sensualità, che gli ispira desiderj contrarj. Questa facoltà dunque ch'egli ha di conformarsi o no alle leggi morali della ragione indipendente, è la volontà morale, ossia il libero arbitrio. Di fatto l'uomo, spinto ora da una massima morale della ragione, ora dalle insinuazioni della sensualità, agisce in senso inverso di tale determinazione; ma non potrebbe dubitare di non esser libero di fare il contrario di detta azione, o di eseguirla diversamente. È Platone il primo filosofo greco che abbia sentito le difficoltà della dottrina del libero arbitrio: non le vide però tutte, e ne diede una soluzione poco soddisfacente, ed anche pochissimo intelligibile per noi. Pare, a dir vero, ch'egli abbia considerata la libertà morale dell'uomo come un carattere proprio dell'essenza ragionevole, e non abbia ammessa la manifestazione reale, fuorchè nel caso in cui questa sostanza, entrando essa stessa in azione, richiama le prerogative della sua primazia sulla sensualità; ma la sostanza ragionevole trae originariamente la sua sorgente da Dio; non può dunque voler altro che il bene, poichè il male dipende esclusivamente dalla materia e dalla sua unione con lo spirito.

Da ciò venne la massima di Platone: *L'uomo non è libero che per*

far bene. Un essere puramente spirituale, che non ha corpo, non può fare il male senza distruggere la sua natura, determinata dall'idea invariabile del bene e della perfezione. Ma quando è unito alla materia ed al principio disordinato d'azione di essa materia, la sua tendenza naturale verso il bene è più o meno impedita o anche spesso distrutta dall'influenza della sensualità. L'uomo ragionevole vuol operare sempre il bene: ma l'uomo irragionevole, che gli è congiunto per l'intromissione del corpo, entra con esso in una lotta, nella quale soccombe. La ragione rimane fedele al suo carattere morale, fin che non perda la sua energia: la irragionevolezza è immorale per essenza. Dunque non dipendendo l'immoralità dall'essenza dell'uomo come ente ragionevole, ma dal predominio della sensualità che è retta da un principio meccanico, e dall'altra parte essendo la libertà di agire nel senso contrario della sensualità una facoltà dell'ente ragionevole, ma spogliata de' suoi diritti per la supremazia usurpata dalla sensualità, Platone pronunziò anche la massima seguente: *L'uomo non fa il male liberamente.* Di fatto la natura irragionevole non ha una libertà morale inerente, e la natura ragionevole non può volere che il bene; dunque l'uomo non è cattivo, perchè la sua volontà morale libera a ciò lo determini, ma perchè la sensualità rende impossibile questa volontà; dunque non è cattivo liberamente.

Malgrado una tal massima, Platone non ammise però assolutamente che l'uomo sia determinato alle azioni cattive, perchè avrebbe allora corrotti i costumi e resa inutile la morale, e ciò non potea sfuggire alla sua sagacità. Egli distinse effettivamente le cattive azioni in volontarie ed in involontarie, e rese responsabile l'uomo soltanto delle prime. Ecco in qual modo sembra aver egli conciliato questa distinzione con le due massime precedenti, cioè che il male dipenda o da mancanza di energia della ragione, o da superiorità della sensualità. Causa della mancanza d'energia della ragione, dice egli, è l'ignoranza, quando cioè lo spirito non ha acquistato la coscienza della sua natura, della sua dignità e della sua forza. L'uomo agisce volontariamente male ogniqualvolta allega per scusa l'ignoranza, ovvero eseguisce un'azione contraria alla cognizione che ha del bene; per conseguenza ogniqualvolta che lo spirito, non facendo uso della sua volontà morale libera, lascia togliersi la mano dalla sensualità. La responsabilità non dipende qui dall'uso positivo del libero arbitrio, il quale non può operare che il bene, ma dall'uso negativo, che lascia la vittoria, o anche il campo interamente libero, alle anime irragionevoli. Secondo lo spirito del sistema platonico, la possibilità dell'uso negativo del libero arbitrio spiegasi dal dominio che la sensualità prende sull'uomo sin dall'infanzia, e dagli irresistibili allettamenti dei desiderj sensuali. Potendo l'uomo ignorare lo scopo e le leggi della ragione, ovvero ingannarsene, e finalmente essere trascinato al momento dell'azione dalla violenza di un desiderio, o dal delirio di una passione, vi ha dunque azioni cattive involontarie, che non portano responsabilità. Le cattive azioni, volontarie o no, sono suscettibili di gradazione, e ne risultano due classi, che Platone chiama azioni volontarie o involontarie, più o meno somiglianti.

L'idea che questo filosofo formavasi della natura dell'anima, e la divina origine che le attribuiva, furon dunque le cause principali che lo ravvolsero in mezzo alle difficoltà della dottrina del libero arbitrio. La possibilità di voler il male non accordavasi col carattere e con l'origine supposta delle intelligenze; perchè altrimenti Platone sarebbe stato obbligato di attribuirle egualmente a Dio: e ciò lo costringe a stabilire per massima, che la ragione non può voler che il bene. È vero, che dalla resistenza della materia allo spirito egli spiegava poi l'esistenza del male; ma non poteva concedere che la ragione abdicasse volontariamente la sua pendenza naturale verso il bene; quindi fu obbligato dire che

l'uomo non è liberamente cattivo. Queste due proposizioni lo conducevano ad un determinismo il più assoluto, distruttore d'ogni teoria di morale. Per evitar di cadervi, ricorse alla distinzione tra l'uso positivo e negativo della libertà, e attribuì l'ultimo all'ignoranza, all'errore, all'abituale Impero della sensualità sopra l'uomo ecc. Ma in tal modo il suo libero arbitrio acquistava uno scudo assai debole, anzi, per meglio dire, mancava di difesa. L'unione delle anime ai corpi riguardava egli come un castigo della caduta morale di quelle; onde con grandissima inconseguenza ammetteva la possibilità, che lo spirito volesse il male. Infine se, per qualunque caso, la sensualità è quella che si oppone all'uso della volontà, e che perciò appunto genera il male, quest'uso negativo non è libero. Ma essendo Platone il primo che speculò sulla libertà dell'uomo, appena vide in lontananza il labirinto, nel quale questa dottrina ravvolge il filosofo, e facilmente credette averne trovato l'uscita, mentre fin dall'ingresso non fece che errare.

Agli occhi suoi la morale era il rapporto esatto fra tutte le azioni dell'uomo e la legge suprema, che la ragione prescrive a tutte le sue pratiche volontà. La bellezza morale ed interiore, incontrandosi con la bellezza della forma esteriore, produce l'ideale dell'uomo; e la morale più perfetta o la santità assoluta appartiene soltanto a Dio. L'uomo nello stato corporale, può solo approssimarsi; e soltanto in uno stato futuro, nel quale sarà sciolto del corpo, dee nutrire speranza di conseguire il sommo della virtù. La morale suppone la cognizione che lo spirito ha della sua natura, e de' suoi rapporti teoretici e pratici con l'uomo e con le cose materiali. Tal cognizione chiamasi sapienza, quando principalmente si consideri sotto il rapporto della pratica: l'uomo conformandovisi entra in armonia con se medesimo, e con ciò ch'ei pensa, vuole o fa. Avendo l'origine sua nello spirito, conviene che dall'uso dello spirito risulti. Dunque la sapienza costituisce una scienza, cioè la scienza di ciò che è bene e di ciò che è perfetto.

Ma si ponno supporre infinite gradazioni e modificazioni di cognizioni razionali: esse possono anche esistere teoricamente, senza operare sulla volontà e sugli atti che ne dipendono. E questo è quel che Platone chiamava ignoranza, allorchè sosteneva esser dessa la causa del mal morale.

Non obblia di dire al tempo stesso, che gli uomini, sulla cui volontà la cognizione del ben morale non esercita veruna influenza, e che hanno per conseguenza disposizioni viziose, portano in sè la misura delle azioni immorali degli altri, perchè giudicano sempre l'altrui carattere dal proprio; ma lor manca quella della virtù altrui, perchè il bene morale è straniero per essi: laddove un uomo, la cui vita pratica si regola sulla sapienza, racchiude in sè i mezzi di valutare, non solo la moralità, ma anche l'immoralità de' suoi simili, tosto che osservi il mondo e gli uomini; perchè non gli può sfuggire il contrasto tra le azioni e la legge morale.

Finalmente le cognizioni razionali relative alla moralità possono essere o chiare o evidenti. Nel primo caso l'uomo ha la coscienza della legge morale, senz'averla svolta ed esaminata fino alla sua origine; nell'altro ne ha una cognizione scientifica. L'uno si chiama conghiettura, l'altro sapere. Trovasi quello nei giovani e negli uomini fatti, ma non educati; l'altro osservasi soltanto nell'età matura e nelle persone di spirito colto.

La coscienza oscura della legge morale è un'azione istintiva dello spirito sopra la volontà ed il sentimento; ed è ciò che i filosofi chiamano sentimento, o istinto morale. Essa disapprova le azioni dell'anima irragionevole, che sono contrarie alla legge morale, ed approva quelle in cui la ragione e la volontà si combinano. L'istinto morale è fondato sullo spirito e sul sentimento, ma solo

può essere svolto dalla impressione del primo sopra l'altro, cosicchè è puro, perchè appunto ne è causa l'azione indipendente dello spirito.

L'esercizio della volontà dell'uomo dipende necessariamente dall'idea dei beni, al conseguimento dei quali tendono gli atti suoi. Dovendo essere determinata da una legge pratica della intelligenza, bisogna che la determinazione (e così pure la legge) abbia per iscopo un bene, che esprima il più gran bene cui giugner si possa con le azioni. È dunque indispensabile di conoscer l'idea che convien formarsi del sommo bene.

Per arrivarvi, Platone esaminò i giudizj che si danno comunemente sui beni in generale, e sulle differenze relative che presentano nella loro importanza. Qualunque sia l'infinita diversità degli oggetti, cui gli uomini usano dare il nome di beni, e qualunque la discordia o anche il total contrasto delle opinioni relative alla questione di sapere se tali oggetti meritino la denominazione che loro si dà, e quali di essi vi abbiano miglior diritto, bisogna convenire che tutti gli uomini presentano l'idea di un bene assoluto, che è l'oggetto del loro desiderj; idea, secondo la quale le altre cose, da cui i desiderj sono irritati, possono più o meno chiamarsi beni: ma non tutti sono al caso di concepir chiaramente e in tutta l'estension sua questa idea. Platone tentò di rendersene padrone; e a fine di riuscirvi, cercò prima quali sono le ragioni, per cui qualche cosa può essere un bene per la volontà; e dipoi qual sia tra tutti i beni quello che si desidera unicamente per se medesimo con l'approvazione della ragione, dovendo esser questo il bene assoluto.

Necessariamente i caratteri del bene assoluto, e le cause che fanno desiderare il bene relativo, debbono esistere, per un lato, nella speranza esteriore ed interiore, quando si osservi con esattezza e sagacità, e ben si pesino le osservazioni; dall'altro lato, nel rapporto della coscienza e della ragione con la volontà. Tenendo questa via, Platone giunse alle seguenti risultanze: Le cose sono per la volontà buone, cattive o indifferenti. Le buone si riferiscono all'anima o al corpo, e sono desiderate o per se medesime, o per le loro conseguenze, o tutt'insieme per sé e pei risultamenti. Una cosa desiderata per se medesima è un bene assoluto, e per conseguenza un oggetto di desiderio per tutti gli enti dotati di ragione. Se vuolsi scoprirla, si deve interrogare la coscienza della ragione, in quanto che unisce ad uno stato qualunque dell'attività dello spirito l'idea di una cosa assolutamente perfetta. Qui si presentano lo stato di pensare, e quello di provar piacere. Il primo, preso isolatamente e senza collegarlo al piacere, non potrebb'essere uno stato desiderabile. Lo stesso dicasi dell'altro, come semplice sentimento di piacere senza partecipazione dell'intelligenza. Lo stato che corrisponde al bene assoluto dee dunque essere composto di quei due, in guisa che riuniti facciano nascere ciò che prima nè l'un nè l'altro potea produrre. Si vede pure al primo aspetto che tutte le combinazioni del pensiero e del sentimento di piacere non si conciliano con l'idea del vero bene, ma che fa d'uopo che il loro mutuo rapporto sia determinato dalla ragione. Il pensiero si divide in razionale ed empirico: il primo è la ragione messa in azione; ma essa non può esistere per l'uomo senza l'empirico; e la combinazione di tutte le cognizioni è possibile, perchè il pensiero empirico è soggetto all'altro. Tra i sentimenti possono compiutamente legarsi con l'attività della intelligenza quei soli, che genera essa stessa, o che determina, quai sono i razionali ed i morali. Tutti i sentimenti dilettevoli misti che prova il corpo, non hanno la fonte loro nell'intelligenza, anzi all'incontro la opprimono. L'unione però del pensiero razionale col sentimenti appropriati alla natura produce il bene assoluto per l'uomo, perchè in quella risiedono la verità, la regolarità e l'armonia, che sole costituiscono il bene ed il

bello. Quindi la regolarità armonica del pensiero, del sentimento e delle azioni, è per l'uomo il sommo bene. In quel modo che la legge morale dello spirito, e l'armonia che ne risulta, esprimono lo scopo dell'uomo, verso il quale tende parimenti l'armonia delle cognizioni, così può dirsi che la moralità fosse il bene supremo di Platone, dappoichè egli la riguardava come il fine assoluto, verso il quale si dirigono gli esseri ragionevoli.

Sapeva assai bene Platone, che l'uomo non mette in dubbio la primazia della ragione, ma non ama di reprimere la pendenza al benessere fondata sull'egoismo, per non indagar sottilmente qual rapporto sussista fra il bene e l'osservazione della legge morale interna. Il risultamento prova ch'ei non seppe risolvere le difficoltà dialettiche che si presentano quando si parla della possibilità di realizzare il sommo bene, in quanto che la virtù e la felicità debbono esserne considerate come parti costituenti ed inseparabili. È però vero che dapprima confondeva l'idea di bene con quella di moralità. Gli sforzi che si fanno per conseguire la felicità, li trovava egli nella moralità dell'uomo, e la causa di questa moralità diceva risiedere nella intelligenza. Era anche lontano dal considerare il bene dei sensi come il principale oggetto della volontà, cui debbono cedere il luogo le pretese della ragion morale. Questo anzi fu il vero motivo che lo indusse a rifiutare la teorica morale de' Sofisti; ma giunto al punto decisivo, quel di sapere come l'egoismo possa in tutti i casi conciliarsi con la legge morale dello spirito, come la virtù possa continuare ad essere l'oggetto del desiderj dell'uomo, anche quando esige il sacrificio della felicità sensuale, la negazione dei beni terrestri, e l'abbandono della vita, egli più non istabili, tra la moralità ed il bene, quella distinzione, che avea posta dianzi per confutare l'eudemonismo, e creò un'altra idea di bene, onde poter sostenere esser esso in armonia con la virtù. Contentossi perciò di fissare per massima, che la moralità è la causa necessaria del bene. Quindi fu duopo che ne adottasse la conclusione, cioè: che la moralità e la felicità sono idee identiche, e che il sommo bene dell'uomo non ha più bisogno di venir definito dall'unione della virtù e del bene; potendolo essere tanto dall'una che dall'altro.

Se Platone avesse limitato fino a un certo punto questa proposizione, essa non sarebbe inesatta. Un vero bene contrario alla moralità è una cosa impossibile, perocchè la moralità è quella che dà una giusta direzione ai sentimenti, alle inclinazioni, ai desiderj dell'uomo, e lo mette in armonia col suo destino, e diventa così il fondamento della felicità. Ma Platone ammetteva la sua massima senza restrizione, e perciò era insostenibile e fantastica. Debollissimi in fatto sono i raziocinj che allega in appoggio. Se il bene non consistesse nella stessa moralità, l'uomo morale sarebbe infelice, e l'immorale felice, e ciò non si accorda con l'idea della divinità. I genitori, allevando i figli, ispirano loro sentimenti virtuosi con la mira di assicurarne la felicità futura. Quindi anche a' giudizj del volgo, la virtù ed il bene sono tutt'uno. La moralità ha bisogno di essere stimolata dalla speranza d'esser felice, poichè nessuno vorrebbe essere virtuoso, se non credesse di trarne qualche diletto. Ciò è sì vero, che supponendo priva di fondamento la massima precedente, converrebbe persuaderne la verità agli uomini, perchè la legge morale esige la negazione del piacer fisico, e debbesi offerire un compenso di un tal sacrificio. Tutte queste ragioni provano solamente che la virtù ed il bene sono inseparabili, ma non dimostrano che sieno identici, e che la prima sia causa necessaria del secondo.

Tuttavia Platone andò anche più lungi; volle che la virtù fosse la felicità suprema dell'uomo, non solo come ente ragionevole, ma cziandio come ente sensuale. Pure anche i suoi raziocinj in questo proposito non sono migliori del pre-

cedenti. Il possedimento del bene rende felice; colui solo che opera moralmente possiede il bene; dunque il solo virtuoso conosce il bene. Platone supposea qui ciò che ha bisogno di prova; ed altrettanto faceva, dicendo: il piacere più nobile e più vero merita preferenza su quel che lo è meno; l'anima è un ente più reale e per conseguenza più nobile del corpo; dunque la soddisfazione dei bisogni dell'anima procura un piacere più puro e più vero che quello dei bisogni del corpo: tra i bisogni dell'anima, i più importanti sono quelli della ragione; dunque il piacere che accompagna la loro soddisfazione è il sommo bene. In questo raziocinio la maggiore è ammessa senza prova. Avendo la moralità sì grande importanza per l'uomo, dee necessariamente essere l'oggetto de' suoi desiderj soltanto allora che la ragione entra in azione; ed è per ciò che il desiderio ragionevole della virtù non è innato come quello del piacer morale prodotto dall'istinto, ma acquistasi in qualche modo. Platone il chiamava amor celeste, amore che ha per oggetto la perfezione morale, la bellezza morale interna. Opponeva ad essa l'amor fisico, che ha per oggetto la bellezza materiale, che nasce dall'istinto sensuale, e che ad altro non tende che a procurar diletto ai sensi.

Platone in certo senso identificava la perfezion morale dell'uomo con la virtù, ma in altro senso impiegava la parola virtù per indicare la condotta soggettiva che esige la conformità dell'uomo alla legge morale. Egli ancor distingueva in un terzo senso quattro specie principali di virtù: la sapienza, la moderazione, la forza e l'equità. Lo scopo di tutte le virtù è quello di armonizzare i desiderj e sentimenti fisici con la intelligenza. La sapienza è la cognizione della legge morale razionale, nella sua qualità di ente applicabile alla volontà, ed applicata realmente, diventa base di tutte le virtù: può anche essere una cognizione volgare, o scieutifica; ma nel primo caso è vaga ed oscura. La moderazione è la sommissione della volontà fisica alla legge morale, nè potrebbesi chiamar virtù, se fosse effetto d'insensibilità del temperamento. La forza, come virtù, non consiste nella forza fisica, e nel coraggio ad affrontare i pericoli che suppongono disposizioni corporali; ma nella ferma risoluzione di non temer altro che il male assoluto, di sopportare il mal fisico con rassegnazione per amore del bene morale, e di obbedire alle massime della morale senza riguardo al diletto o al disgusto che ne hanno i sensi. L'equità finalmente consiste nell'esatto adempimento dei proprj doveri verso gli altri uomini.

Estendendo cotanto l'idea della giustizia, non raramente avvenne che Platone prendesse lei stessa per la morale; ma non raramente eziandio la voce equità indica nelle opere sue la risoluzione di operare in una maniera giusta. =

BENZ, Storia della filosofia moderna.

§. 4.

POLITICA DI PLATONE.

= Vanno intimamente annesse la morale di Platone e la sua politica, che su quella interamente si appoggia, o di cui questo filosofo ebbe il merito d'essere il primo a determinare l'idea con molta sagacità.

La politica è una scienza teorico-pratica, ed essenzialmente legislativa, perchè regola ciò che deve accadere, senza che vi sia alcuna legislazione superiore, da cui trarre le sue leggi,

Essa ha per oggetto una società d'uomini, che debbono esser diretti verso uno scopo comune. Ma, come scienza legislativa assoluta, non è proprietà necessaria ed esclusiva di quelli che si affaticano a soddisfare i bisogni della società, cioè degli artigiani, de' guerrieri, de' sacerdoti, de' giudici, del sovrano, perchè spetta anzi a lei di prescrivere a questi le regole, che debbono osservare nelle loro azioni. Non è dunque necessariamente ed esclusivamente propria del re in un governo monarchico; non dei depositarj dell'autorità in una costituzione aristocratica; non del popolo in uno Stato democratico. Quindi gli Stati sono meno retti dalla vera politica, che dal despotismo delle leggi, o da quello dell'arbitrio.

Acciò le leggi sieno realmente politiche, bisogna trovare un carattere che faccia conoscere come possano essere e perchè sieno tali. Questo carattere, il quale costituirebbe la vera politica, poichè sarebbe legislativo nel senso assoluto, non può esistere che nella intelligenza, la qual sola ha facoltà assoluta di offrire le idee generali della verità, del bene e della giustizia, relativamente agli individui, e quindi allo Stato.

Lo Stato non dovrebbe avere altro ragionevole scopo, che la felicità generale dei membri che lo compongono. Per conseguirlo è necessario che ogni membro faccia quanto deve rispetto agli altri, e che tutti, regolando le azioni loro secondo il principio della ragion morale, le riuniscano in una sfera comune. Ispirare sentimenti morali ai cittadini è dunque lo scopo, verso il quale la costituzione e la legislazione d'uno Stato debbono tendere.

L'uomo isolato arriva alla perfezione, quando l'intera sua natura esprime unità ed armonia; e ciò succede con la sommissione esatta delle sue inclinazioni ed azioni alle leggi della ragione. Così lo Stato è perfetto, quando rappresenta una società d'uomini, tutti obbedienti alle medesime leggi. Da ciò risulta l'idea che avea Platone della politica; cioè la scienza di unire gli uomini in società sotto la vigilanza della morale, e di mantenerveli.

La *Repubblica* di Platone è la principal fonte, cui attingere chi voglia imparare a conoscere il suo sistema politico.

L'oggetto di quest'opera non è di rappresentare un governo ideale fondato sulla moralità, ma di esporre l'ideale della virtù dell'uomo sensibile col mostrare l'idea della virtù dello Stato. Perciò Platone comincia dallo svolgere l'idea della virtù in generale; propone poscia e risolve il problema della migliore repubblica possibile, onde render più chiara quell'idea, e in certo modo sensibile con un esempio.

Essendo l'idea della virtù l'oggetto principale ch'egli ebbe di mira in quell'opera, anche la miglior forma possibile di Stato ne è il principale soggetto; ed approfittando della libertà che il dialogo gli concedeva, ei si fa lecite varie digressioni sopra altre materie.

Talvolta nel libro delle *Leggi* propone un partito diverso da quel che consiglia nel trattato della *Repubblica*: ma tal differenza nasce da ciò, che in questo avea di mira un ideale, e la possibilità della sua realizzazione, considerando gli uomini come dovrebbero essere; e in quello volea far conoscere una politica per gli uomini quali sono, e quali potrebbero essere secondo le circostanze.

La definizione qui data della politica nel senso adottato da Platone, lascia prevedere com'egli ne dividesse gli oggetti.

Innanzitutto deve questa scienza stabilire i principj, coi quali lo Stato può esser meglio composto ed ammiuistrato; poi determinare la costituzione e le leggi conformemente a quei principj; in fine render pubbliche le regole con cui eseguire o conservare la costituzione e le leggi.

Vero governatore o uom di Stato è chi possiede le cognizioni necessarie a conseguir questo scopo, sia che vesta la porpora, o vada confuso nella classe de' privati. Le condizioni necessarie per possederle sono di tal natura che pochi possono vantarsi di riunirle in sè: ma poichè molti fatalmente credono di averle, ne nasce che la maggior parte degli Stati positivi sono stabiliti con sì poca ragione, e amministrati con sì poca sapienza.

La politica è il frutto dell'intelligenza, e perciò forma una parte della filosofia, ed una scienza necessaria al filosofo. Onde converrebbe che i soli filosofi governassero, e che la forza dello Stato venisse diretta verso il ragionevole scopo cui deve tendere: ma ordinariamente il potere si trova in mano d'uomini cattivi, o per lo meno ignoranti, che non sanno farne buon uso.

Tale è il senso che Platone diede alla sua celebre repubblica di filosofi. Con questo nome egli intendeva le persone che impiegarono la ragion loro a perfezionarsi, e particolarmente a svolgere la loro moralità, e che per conseguenza sono veramente i più saggi ed i migliori fra gli uomini; perchè da questi soli può la società aspettarsi l'assodamento d'una costituzione veramente buona, e un'amministrazione convenevole allo Stato.

Il paradosso che anche i contemporanei di Platone credevano trovare in quest'asserzione, è soltanto apparente, per giudizio dell'autore medesimo. Non vi è ancora veruno Stato, la cui costituzione sia basata sopra principj filosofici: ciò precisamente fece considerar questa idea come eccentrica, ma non toglie che non ispetti alla filosofia il posar le basi della politica, e si può benissimo ammettere il caso che i sovrani fossero veramente filosofi.

Di fatto, quando si considera la società di filosofi voluta da Platone per produrre la miglior repubblica possibile, come una parte integrante del suo ideale politico, non puossi nulla obiettar contro. Una repubblica, la più perfetta agli occhi della ragione, non può nascere e sussistere se non in quanto sia formata ed amministrata dai migliori uomini; e se a questi vuolsi dare il nome di filosofi, che può trovarsi di ripugnante all'idea di una società intera di filosofi?

Ma se si considera sotto l'aspetto della possibilità che ella si realizzi, allora più non è che un bel sogno. Uomini sì saggi e nobili come quei che Platone esigeva per tener le redini dello Stato, son tanto rari e difficili a trovarsi; i mezzi d'innalzar l'uomo al solo scopo degno di lui, sono sì incerti ed illusorj, che non bisogna contar molto sopra così fatti autori di costituzioni, e sopra amministratori che loro rassomiglino:

Supponiamo ancora che uno Stato sia fondato e retto da filosofi, quali Platone intendeva: è parimenti necessario, perchè nasca la possibilità della sua esistenza, e se ne assicuri la durata, di ammettere un popolo capace di stimare le leggi morali della ragione, di tendere verso lo scopo al quale esse dirigono il genere umano, e di tenerle come regola invariabile nella pratica della vita. Ma l'istoria e la sperienza giornaliera sono contrarie alla ipotesi di un popolo siffatto; esse parlan sì alto, che tutti coloro che si sono dati alla politica o in teorica o in pratica, hanno trattato di ridicola chimera la repubblica filosofica di Platone.

Pure, sebbene la politica di quel filosofo propenda più all'empirismo nel libro delle *Leggi*, tutto porta a credere che egli non dubitasse interamente della possibilità di mandare ad esecuzione il suo sistema ideale, o almeno di stabilire uno Stato che vi si accostasse colla sua costituzione; altrimenti non avrebbe posto tanta cura all'esposizione del suo sistema, nè datasi tanta pena per difendere e giustificare le innovazioni e le bizzarrie che l'uom di Stato vi scopre, nè final-

mente avrebbe disegnato l'abbozzo di un governo, che gli pareva basato su quello.

Fu anche il desiderio di realizzare la miglior repubblica possibile, per quanto le circostanze lo permettevano, che lo indusse a legarsi d'intima amicizia con Dione, e che a vario riprese lo fece sì attento all'educazione di Dionisio il giovane.

Ben dovea già la filosofia morale condurlo all'idea di una repubblica filosofica: ma l'esistenza d'una società pitagorica contribuì molto ad ispirargli tanta tenerezza per questa idea, a fargliela svolgere con tanta cura, e a dargli speranza di vederla un giorno realizzata.

Se la politica dee prendere dalla ragione i suoi primi principj, anche l'intelligenza determina lo scopo finale dello Stato, ed esige che la forma di governo da lei approvata tenda per quanto è possibile allo scopo medesimo. Ma lo scopo finale d'uno Stato debb'essere necessariamente lo stesso di quello dell'uomo considerato isolatamente; altro per conseguenza non può essere che la moralità e il benessere degl'individui. Quindi è che gli uomini si uniscono per giugnere più facilmente e sicuramente al termine che la ragione lascia traveder a ciascuno, quand'abbia essa acquistato un conveniente sviluppo.

Tale unione dev'essere protetta da leggi, che sieno, non solamente obbligatorie per tutti gl'individui, condizione senza cui la società non potrebbe sussistere, ma altresì in tal modo concepite che permettano di ottenere lo scopo finale; nè evvi altro mezzo di fare il ben comune dello Stato. Quando all'incontro le leggi sono a vantaggio degl'individui o di qualche parte della società, e non hanno la mira al bene dell'intera nazione, allora lo Stato non soddisfa nè alla ragione nè alla società.

Ma le leggi obbligatorie per tutti conseguono il loro fine quando vengono rispettate da tutti i cittadini.

Coloro che le danno o le fanno osservare, chiamansi governanti; e per la qualità loro sono soggetti alla legge morale, e all'autor suo che è la Divinità: dunque non denno abbandonarsi al proprio umore e ad opinioni arbitrarie, bensì proteggere e favorire il bene dello Stato, che non differisce dalla moralità degli individui.

L'uomo diretto dalla ragione rappresenta lo Stato in piccolo: l'intelligenza è il sovrano, che ha per ministri i sentimenti; i desiderj fisici sono i sudditi.

L'uomo intero nella sua perfezione morale dee formare un tutto armonico: lo stesso dicasi di uno Stato o di una società d'uomini. Lo Stato dee parimenti avere le virtù di ciascun individuo, la sapienza, la forza, la moderazione e l'equità: bisogna che il sovrano ubbidisca alle leggi della ragione, e che i sudditi si conformino a quelle stesse leggi, reprimendo la propria sensualità. Quando tai condizioni si trovino riunite, vi è unità nello Stato, la società forma un tutto armonico, e lo Stato diventa una persona morale nel significato proprio di questa voce.

Da siffatta moralità dello Stato dipendono inseparabilmente la libertà e il vero bene de' cittadini che lo compongono. La libertà non è la sfrenata licenza de' desiderj, che anzi la reprime, non essendovi che despoti e schiavi ov'essa regna; ma è la generale osservanza delle leggi della ragione, poichè ognuno fa ciò che è moralmente bene, vale a dire, può operare con la più gran libertà possibile.

Il vero bene dello Stato non esige che i cittadini sieno agiati, o la società possente; ma dipende dalla moralità, ed è immediatamente prodotto da essa. In uno Stato, in cui ciascun cittadino adempie i suoi doveri verso gli altri, si sforza di diventar egli stesso un uomo dabbene, e contribuisce per quanto

può a perfezionare l'insieme della società: ognuno così gusta la porzione di bene, che la situazione sua gli permette di godere.

Per ben comporre uno Stato, bisogna prima aver imparato a conoscere l'oggetto nelle sue parti essenziali e necessario, non che le qualità che esse esigono.

Stato è una società d'uomini. L'uomo prova prima i bisogni fisici, necessità di alimenti, di vesti, di ricovero contro le intemperie, e di una difesa contro le aggressioni esterne. La esperienza insegna che, non potendo soddisfare egli solo a tutti cotesti bisogni, è obbligato di unirsi a' suoi simili; e che allora ciascuno, per contribuire a conseguir lo scopo comune, deve far ciò che è proporzionato alle sue forze ed al suo ingegno; ossia, in altri termini, che i varj lavori di cui la società ha bisogno, prima pel suo mantenimento, poi a poco a poco pel suo comodo, debbono essere ripartiti in una maniera conforme alla capacità di ciascun individuo. Così i bisogni naturali della società hanno primitivamente dato origine alle professioni, compresi gli agricoltori, gli artigiani e gli operai.

Ma la società non si trattiene mai ne' limiti prescritti dai bisogni e dai comodi della vita. Alcuno de' suoi membri, o anche la maggior parte, aspirano al piacere, e moltiplicano i mezzi di procurarseli. Di qui nasce il lusso. Ma lo Stato non può ammetterlo senza vedere introdursi seco il desiderio di appropriarsi il bene altrui, con tutte le ingiustizie e vessazioni che ne risultano. In mezzo a cotesta disposizione generale degli animi, la guerra diventa inevitabile, sia contro i nemici interni, sia contro gli esterni, che la cupidità e l'ingiustizia de' cittadini hanno eccitato alla vendetta, e che vogliono soddisfare la propria loro rapacità a spese della repubblica.

Tosto che la guerra diventa possibile e verisimile, vogliono i combattenti: ed acciò che i guerrieri adempiano il dover loro verso lo Stato, convien che formino una Casta a parte; perchè ogni classe d'uomini non può consecrarsi che ad un sol genere di lavoro, pel quale ha una disposizione ed una vocazione particolari.

Il guerriero dee principalmente distinguersi con la sua forza, agilità e coraggio: ma queste qualità, che gli sono indispensabili per combattere il nemico, diverrebbero pericolose e funeste a' suoi proprj compatriotti ch'ei dee proteggere, se non si avesse cura di render umano l'ingegno e il cuor suo, e d'ispirargli pacifiche disposizioni.

Ciò si ottiene per mezzo della ginnastica e della musica: La prima gli dà le qualità necessarie al soldato; l'altra nobilita in sua maniera di pensare, addolcisce i suoi costumi, gl'ispira rispetto ed amor per la patria e pei concittadini.

Ognun sa che i Greci applicavano un senso più esteso che i moderni all'idea della musica, la quale comprendeva quasi tutte le arti e le scienze, ma principalmente la poesia; perocchè in Grecia l'educazione cominciava sempre dalla lettura de' poeti più celebri. La poesia però può essere considerata come un mezzo di educazione per ciò solo che celebra le belle azioni, infiamma l'animo, e gl'ispira tutto l'eroismo della virtù.

La musica propriamente detta debbe parimenti essere in armonia con la morale. Fa duopo impedire la melodia voluttuosa che ammolleisce il cuore e l'anima, e non permettere che quella i cui suoni maschi esprimono la fermezza, la forza che si esercita sopra di se medesimo, la repressione delle passioni, la risolutezza e la rassegnazione nella sventura.

I sovrani e i depositarj dell'autorità debbonsi scegliere dallo stato militare. L'educazion loro è dapprima sottoposta alle regole stesse di quella de' guerrieri.

ma siccome le qualità, che fanno un soldato perfetto, non bastano al sovrano, che deve possedere la sapienza politica, bisogna che l'educazione sua sia diretta in modo da renderlo un perfetto filosofo.

Le disposizioni necessarie per giungervi si conoscono nel tempo della prima educazione guerriera, e se chi le possiede è giudicato proprio a governare, nel tempo stesso che continua i suoi militari esercizi, gli s'insegna la filosofia e la scienza di governare gli Stati. Ripetuti esami danno luogo a valutare i suoi progressi, e all'età di cinquant'anni è in caso di assumere le redini del governo, supposto ch'egli abbia fatto tutto ciò che la costituzione dello Stato esige da lui.

Il dovere dei depositarj dell'autorità è di vegliare alla sicurezza interna ed esterna dello Stato, d'occupare i guerrieri a quest'uso, e d'impedire le ingiustizie de' cittadini, sia degli uni verso gli altri, sia verso lo straniero. Devono anche aver cura che lo Stato non sia troppo piccolo nè troppo grande, troppo ricco, nè troppo povero, per tema che l'abbondanza delle ricchezze non generi la voluttà e gli stravizzi, e che la povertà non ispiri ai cittadini sentimenti di viltà. Finalmente devono eleggere gli altri servitori dello Stato, confidar loro la cura di provar quello che è destinato a succeder loro nell'autorità suprema, e sottomettersi alla loro vigilanza.

La repubblica di Platone offre un carattere particolarissimo, rispetto alla parte ch'egli accorda alle donne. Esse debbono, secondo lui, avere le stesse prerogative degli uomini e la stessa educazione, e poter arrivare ad onori e dignità, quando per talenti, cognizioni, carattere, servizj e condotta se ne rendano degne.

È questa una delle idee di Platone, che non basta di chiamare paradossale, ma che merita veramente il nome di chimerica. Il greco filosofo, quando la concepì, non ebbe riguardo alla naturale destinazione della donna, alla sua costituzione fisica, al suo temperamento, ed alle imperfezioni che ne sono conseguenze; o per lo meno non vi pose abbastanza attenzione.

Ciò che a tale idea lo condusse fu senza dubbio lo stato di oppressione e di degradazione cui presso i Greci eran ridotte le donne, e la vergognosa dipendenza in cui le tenevano gli uomini. Volea Platone liberarle da condizione sì umiliante, e far che occupassero nella società un grado più degno di loro.

Avea pur osservato che alcune donne si distinguono al par degli uomini, per virtù e coraggio nei pericoli; e l'esempio delle Spartane gli provava che il loro corpo è suscettibile d'indurirsi quanto basta per sopportare tutte le fatiche del mestier di soldato. Ma ne conchiuse con soverchio precipizio, che le donne non sieno men atte degli uomini a coprire tutte le cariche dello Stato, e che basta vegliare sulla loro educazione per assimilarle al sesso mascolino.

Ignorasi tuttavia se Platone attribuisse questo vantaggio a tutte le donne senza eccezione, o solamente a certa classe, a quelle cioè, che dovean essere mogli di guerrieri.

Un altro non meno particolare tratto della sua repubblica, è la comunione delle donne, de' figli e de' beni che volea stabilire pei militari e pei magistrati presi dalla lor Casta. Egli considerava questa istituzione come un mezzo possente e necessario per destare e mantenere il patriotismo ne' soldati o nei depositarj dell'autorità.

Se ogni guerriero avesse la moglie sua ed il suo proprio potere, avrebbe, oltre l'interesse della patria, un interesse particolare, che spesso potrebbe controbilanciare il primo, e renderlo meno esatto all'adempimento de' suoi doveri; laddove la comunione delle donne e de' beni, di cui quella dei figli è conseguenza,

animerebbe tutto il corpo dei guerrieri o dei magistrati di un interesse unico ed esclusivo, quel della patria.

Sperò Platone di prevenire i disordini che si potean temere dalla comunione delle mogli, col far che gli sposi che doveano possederle, fossero apparentemente destinati dalla sorte, ma realmente dalla scelta de' magistrati; che i due sessi si accomunassero in giorni prescritti; e che i piaceri dell'amore fosser vietati a chi non era giunto a certa età.

Egli è inutile provare che qui il filosofo fidavasi troppo sulla repressione della sensualità naturale dell'uomo, e che non senti, o almeno non calcolò gl'inconvenienti inevitabili annessi a tali istituzioni politiche.

Dopo aver indicato le parti costituenti dello Stato in generale, e le qualità che necessariamente debbono avere acciò l'aggregazion loro produca una costituzione armonica, Platone cerca di determinare qual sia la miglior forma possibile di Stato; e a quest'effetto scorre da critico le principali specie d'amministrazioni politiche esistenti.

El le distingue sotto due diversi punti di vista, cioè rispetto al numero delle persone dominanti, e rispetto alla natura de' mezzi, che la forma del governo lascia supporre. Onde l'autorità può essere nelle mani di un solo uomo (monarchia), o di molti (oligarchia), o di tutto il popolo (democrazia).

Se il magistrato unico regna di consenso de' cittadini, è un re; in caso contrario, è un despoto. Il governo di molti individui, a parlar propriamente, è oligarchico, quando l'autorità è tenuta dai ricchi e possenti; diventa aristocratico, quando i più virtuosi ne esercitano il potere. Anche la democrazia può essere con leggi o senza.

Quanto ai mezzi che pajono i più possenti in una forma di governo, essi danno luogo ad ammettere cinque specie principali di costituzione, cioè: l'ideale o filosofica, l'ambiziosa, l'interessata, la sfrenata e la dispotica. Le ultime quattro sono di tal natura, che non è possibile si ottenga con esse lo scopo morale dello Stato.

Tra le forme di governo, che il primo punto di vista permette di ammettere, nessuna forse di quelle che esistono o potrebbero realizzarsi, corrisponde perfettamente alla costituzione ideale; ma una vi si accosta più che un'altra.

Difatto la monarchia limitata dalle leggi, benchè non abbia l'impronta della perfezione, è tuttavia sopportabile; ma intollerabil sarebbe quando la voce delle leggi non vi fosse più intesa, e il governo diventasse dispotico.

L'oligarchia merita sempre la preferenza sulla democrazia, che è la più cattiva di tutte le forme di governo, massimamente quando le leggi positive non la stringono in certi limiti.

Non potrebbesi ovviar meglio gl'inconvenienti inseparabili da tutte queste costituzioni, e che partono dalla stessa loro natura, che adottando un governo misto. Platone pensò che il migliore fosse la monarchia combinata colla democrazia; opinione che Aristotele giudicò affatto impolitica.

Non accontentossi Platone di stabilire i primi principj della politica, ma volle anche applicarli alla teorica della legislazione positiva.

Una legge, generalmente parlando, non può esser giusta, se non quando si accordi col principio supremo della moralità. Convien però che le leggi si combinino insieme, senza che v'abbia contraddizione fra loro. Esse non deano avere per fine nè il vantaggio del potere esecutivo, nè la possanza o l'arricchimento della nazione, nè la soggezione de' popoli vicini.

La legislazione non debbe avere altra tendenza morale che un bene comune, cui tutti gl'individui egualmente partecipino, e senza la cui realtà la società non

potrebbe sussistere. Per'ottenere questo fine è necessario che le leggi reprimano la sensualità, e prescrivano un limite all'egoismo individuale.

Ciò posto, è facile comprendere quali esser debbano le qualità dello stesso legislatore, e qual condotta debba egli necessariamente osservare nello stabilir le sue leggi.

Bisogna di fatto che alla convinzione del destino morale dell'uomo egli unisca una cognizione profonda del complesso della sua natura e de' rapporti sociali che ne sono il prodotto, onde, per quanto la cosa è legalmente praticabile, possa fissar leggi che richiamino i cittadini alla primitiva loro destinazione.

Suo principal intento sempre dev'essere di regolare le azioni de' particolari in modo, che ogni esterno sforzo divenga insensibilmente inutile per loro, e che la propria coscienza de' loro doveri basti al bene ed alla sicurezza dello Stato. Perciò il legislatore provvede prima alla educazione morale, come quella che è base della lealtà de' cittadini.

I rapporti di società formano l'oggetto della legislazione positiva, perocchè i doveri interni non ponno prescriversi da nessuna legge.

Ma ogni legge positiva abbisogna di un mezzo, il quale assicuri che i cittadini vi si conformeranno. Qui Platone va schierando le istruzioni date al popolo sulle cause che rendono obbligatorie le leggi; gli onori e le ricompense decretate a favor di quelli che le osservano, la vergogna e le pene dovute a chi le rompe.

Le pene si hanno ad infliggere per le azioni contrarie alle leggi, fatte con intenzione e cognizion vera della loro illegalità, ed altro scopo aver non debbono che di correggere il reo per l'avvenire, e d'ispirargli orrore pel delitto. Ma la pena è cosa diversa dalla riparazione del danno cagionato da una offesa, e che per quanto è possibile si debbe esigere in tutti i casi. La natura e il grado della pena variano secondo la natura del delitto e il grado della colpa.

Platone a questo proposito prescrisse regole, che oggi ancora sono istruttive in materia di legislazione criminale. Benchè non avesse espressamente distinto il delitto da un'azione semplicemente contraria alle leggi, pure le specie di azioni illegali da lui riferite, e di cui giudica in genere la colpeabilità, provano ch'egli conosceva tal differenza.

Di fatto ammetteva tre classi principali di delitti: cioè verso i particolari, verso lo Stato, e verso la religione. Con ragione dichiarò gli ultimi due degni di maggior pena. Pronunziò pure la pena capitale contro un reo, i cui misfatti meritano l'ultimo castigo, che non si ha speranza di correggere, e che la sicurezza dello Stato comanda sia spento.

Debbono esaminare i delitti prima di applicare la pena, ed è necessario che l'autorità intervenga nelle contestazioni fra i particolari. Dunque lo Stato debbe istituire una corte di giustizia, per lo stabilimento della quale propose anche Platone varj progetti.

Le discordie tra i cittadini possono venir aggiustate da un arbitro, o da un tribunale regolare, le operazioni del quale hanno ad esser pubbliche. Rispetto ai delitti di Stato spetta all'intero popolo il deciderne, perchè in essi è interessata tutta la società. Per giudicare in ultima istanza Platone consigliava un tribunale composto degli uomini più illuminati e virtuosi, e incaricato di rivedere le sentenze anteriormente fatte, o di pronunziare nel caso che il giudizio rimanesse dubbioso.

Egli non ammetteva il giuramento come prova amministrativa, salvo quando

abbiasi la certezza che chi deve prestarlo non abbia verun interesse allo spergiuro; perchè nel caso contrario una debile credenza ai precetti della religione lo renderebbe un mezzo incertissimo.

Troppe sono le leggi positive stabilite da Platone, perchè trovino qui luogo; tanto più che tutte si riferiscono alla località ed alla costituzione politica di Creta.

Ho detto di sopra che Platone considerava l'educazione dei fanciulli come il primo e più salutare e più necessario di tutti i mezzi, propri ad ispirare moralità ai cittadini. Egli voleva che l'educazione tendesse a sviluppare le disposizioni naturali dell'uomo e a dirigerle verso il ben morale, onde allontanare tutti gli ostacoli, che potrebbero incontrarsi e produrre effetti contrarj a quelli che si bramano.

Ma siccome tutte le disposizioni dell'uomo non sono d'una eguale importanza per l'alto suo destino, perciò il precettore dee conservare le principali sue cure a coltivare l'intelligenza, e formare in appresso le facoltà inferiori dell'anima e del corpo, in modo che sieno tutte in perfetta armonia sotto il dominio e la vigilanza della ragione.

Fa duopo che il modo dell'educazione sia proporzionato allo stato personale dell'uomo nella sua infanzia o giovinezza, che ogni sforzo sia sbandito, che il maestro studi l'individualità del suo allievo, e faccia nascere in lui l'amore della istruzione con l'abilità della sua condotta e col contegno obbligante, anzi che ispirargliene disgusto con ruvidezza di maniere, o coll'insipidezza e assurdità del suo metodo d'insegnamento.

E vaglia il vero, il corpo e lo spirito debbono esser educati con le stesse intenzioni, e bisogna che non vi abbia difetto d'armonia tra essi: la coltura di ciascun di essi però esige mezzi differenti; quindi la educazione può distinguersi in fisica e razionale.

Fin prima che nasca il fanciullo, hanno i suoi genitori alcuni doveri verso di lui: debbono vegliare sullo stato del corpo e dell'anima di lui, e prevenirne la depravazione o fisica o morale, onde non comunicare al frutto de' loro amori il germe delle malattie o de' morali difetti. I primi anni di quel nuovo vivente esigono assidue cure e vigilanza continua, acciò nel corso di essi se ne sviluppino più rapidamente il corpo e lo spirito.

Platone pone per massima che si tenga il fanciullo in uno stato di mezzo tra il dolore e il piacere.

La sanità, la forza e l'agilità futura del corpo si dispongono con esercizi varj, ma moderati e diretti per modo, che formino egualmente tutte le parti, e non alcune soltanto, ovvero qualche facoltà isolata.

Dee l'educazione cominciare dal destare il sentimento dell'armonia, del bello e del buono: ciò si ottiene con la lettura dei poeti, con la musica, col canto e con la danza, senza per altro fra tutte queste occupazioni dimenticar mai la morale.

Alla educazione estetica succede la morale, il cui primo scopo debb'essere quello di reprimere l'impulso dei sensi, sottometterli al sentimento morale interiore, eccitar questo e renderlo più energico.

Finalmente l'istitutore procede alla educazione razionale, e s'occupa di svolgere l'intelligenza del suo allievo. Qual mezzo di conseguir questo fine, Platone raccomandò lo studio delle scienze matematiche, da cui si passa alla filosofia, giusta il metodo dialettico.

Le fanciulle devono allevarsi assolutamente come i maschi. —

Fin qui Bahle; al quale soggiungiamo le riflessioni di Ritter:

== Platone nella *Repubblica* e nelle *Leggi* diede un'istruzione estesa per l'ordinamento e il governo dello Stato; ma a torto si pensa che nella *Repubblica* abbia schizzato l'ideale per una costituzione sociale, mentre nelle *Leggi* volesse far conoscere ciò che fosse esigibile in realtà. Il vero è che Platone, tendendo a mostrar nelle *Leggi* come uno Stato può esser razionalmente formato sotto rapporti interni ed esterni determinati, penetra vieppiù nelle particolarità, ed ha riguardo maggiore alla realtà, da cui dipendono le cose particolari, che non nella *Repubblica*, ove si trattava solo di dipingere ciò che di generale vi ha nella costituzione dello Stato. Ideale del resto v'è nelle *Leggi* come nella *Repubblica*, e non vuoi troppo abbandonarsi al concetto che egli nella *Repubblica* abbia voluto ritrar solo uno stato di cose affatto irrealizzabile.

Irrealizzabile in fatto pargli essa nelle presenti relazioni degli uomini fra sè, in fondo alle quali vede un germe di corruzione morale profondo e irreparabile; pure nel delinear la sua *Repubblica* ebbe spesso riguardo alla debolezza umana, il che solo spiega la grande asprezza nell'economia della sua *Repubblica*. Ben dice che essa non potrebbe aver effetto in terra; ma indicandola come prototipo della celeste, a cui la filosofia dee tentare di conformarsi, vuol però si faccia forza per accostarsi possibilmente a realizzarla, e cerca anche le condizioni sotto cui sarebb'essa possibile (1). Nè dissimula che la generazione stessa d'uno Stato e d'una legislazione suppone già imperfezioni inseparabili dalla sociale convivenza; giacchè le migliori leggi, e massimamente le scritte, non furono mai che imitazioni ed espressioni imperfette delle leggi vere, che dovriano esser presenti all'anima umana come intuizione perfetta del bene (2). Questa opinione della imperfezione necessaria di tutto lo Stato, che serve di fondamento a tutte le disposizioni legislative di Platone, esce evidentemente da quel ch'è dice, che in uno Stato perfetto, il quale allora più non sarebbe uno Stato, ma l'abolizione della società nell'unità universale, tutto dovrebb'essere comune, fin gli occhi, le orecchie, le mani; di guisa che in società sifatta, la vita sociale somiglierebbe affatto alla vita individuale (3). Nella distinzione degli uomini fra loro, la quale costituisce la pluralità delle persone, vede già un' imperfezione necessaria dello Stato; e non solo nel suo quadro sociale tien a calcolo questo vizio, ma quelli pure che risulter debbono dalle differenze di sesso, di carattere, di temperamento. Ciò per altro non gli toglie d'unir tutti questi elementi all'idea del bene, e di cercar di determinare come può quest'idea esser effettuata nello Stato sotto simili condizioni.

Due errori generali della *Repubblica* di Platone son difficili a perdonare. Uno è imputabile non a lui, ma all'idea che tutta l'antichità formavasi della repubblica, nulla conoscendosi nella vita attiva che non dovesse attaccarsi allo Stato: cosa naturale ove la vita ecclesiastica e la civile erano mescolate, mentre la pregiudicata distinzione degli uomini in Greci e Barbari era contraria al libero commercio morale fuor dello Stato. Lo Stato è tutto per Platone; ciò che non vi è subordinato e utile, è difettoso e debb'essere reciso a ferro e fuoco; o se alcuna cosa poteva ragionevolmente separarsene, come il filosofo, è soltanto per non esser ancora lo Stato costituito sopra un tipo perfetto. Di qui le cose più strane dell'ordinamento della repubblica platonica. Tutto ciò che potrebbe appartenere al privato, dee sacrificarsi alla sovranità assoluta dello Stato: se dunque la proprietà non è tolta affatto, è permessa soltanto all'infima classe, cioè ai

(1) *De rep.* VI. e IX; *De leg.* IV.

(2) *Phaed. Polit. De leg.* IX.

(3) *De leg.* VIII.

negozianti. La stessa vita domestica non è nulla pe' cittadini perfettamente liberi: i fanciulli appartengono allo Stato, non ai parenti; le donne stesse dovrebbero essere comuni. In conseguenza l'educazione deve affidarsi interamente allo Stato, fin dalla prima infanzia; le arti, particolarmente la musica, la poesia, la danza, son poste sotto la direzione esclusiva e assoluta dello Stato, come mezzi d'educazione; e benchè la fede agli Dei paja una delle basi dello Stato, e s'inculchi il rispetto per gli oracoli, il culto greco è però troppo intimamente legato colla poesia, perchè non debba esser con essa sottomesso all'arte suprema della politica. In un siffatto ordinamento civile, è naturalmente impossibile il proporsi di render felice alcuna parte dello Stato: al contrario, il politico non può aver altro scopo che la felicità comune, e ciascuna classe della società non può pretendere che ad un bene assai limitato (1). Quando tutte le intenzioni e gli sforzi de' particolari riescono alla cosa pubblica, perfetto è il governatore; ha potere su tutte le leggi, ed egli non è legato a veruna.

Questa pittura ideale delle relazioni sociali può scusarsi fino ad un certo punto; ma quando l'ideale cozza coll'imperfetta realtà, e Platone domanda che questa a quello si sacrifichi, cessa d'esser morale. Chi l'approverà allorchè vuole che i fanciulli infermicci e deformati siano espulsi dalla società e non elevati; nè che si diano alimenti e cure al malato o all'infermo, perchè da esso non può venir cosa utile a lui o agli altri? (2) L'opposizione di queste idee allo svilupparsi de' sentimenti umani mostrasi vieppiù dal creder egli necessario per la costituzione della sua Repubblica l'ingannare i cittadini con menzogne d'ogni maniera, e valersi dell'illusione come d'un medicamento (3).

L'altra colpa di Platone non è rara tra i filosofi, naturalmente condotti a vedute generali, sin a perdere di vista i particolari. Non così fece Platone, ma pure inchipa a non considerare negli elementi della società se non essi elementi, senza far troppo attenzione che sono uomini, individui. Pertanto l'individuo non risalta, non solo nello Stato, ma neppure in una parte costitutiva particolare di esso; talchè le figure della sua Repubblica perdettero quasi affatto l'essere umano, per rimaner solo rappresentanti dello Stato o del grado loro. Ei non avverte che gli uomini nella repubblica non appartengono ad una condizione se non in virtù di certe funzioni, e che un solo uomo che molte funzioni sostiene può esser collocato in molte condizioni; mentr' egli non considera il guerriero che come guerriero, il sovrano come sovrano; anzi ne fa l'osservazione, ben lontano dal vedervi un difetto, crede necessario il proceder così affine di presentare lo Stato come un tutto.

Tal è pure il fondamento di quel che chiamaronsi sentimenti aristocratici di Platone. Non diremo che la costituzione civile raccomandata da Platone, sia aristocratica pura; anzi vi mancano alcuni elementi essenziali alle siffatte. Per mettere l'opinione di Platone nella vera luce storica, dobbiam osserbare che i Greci, al suo tempo, dopo traversato le tempeste dell'olocrazia e dell'oligarchia, cominciarono a inclinare alla monarchia. E alla monarchia illimitata Platone dà la preferenza sovra tutte le costituzioni civili; prendendo però a sovrano un uomo che più non è un uomo, bensì un sovrano perfetto, la cui ragione concentrasi tutta sulle alte concezioni della sovranità, e la filosofia nell'effettuarle. Pargli bene che un solo occupi il posto supremo, sì perchè rar son gli uomini di vera capacità politica, sì perchè v'è un solo di pro-

(1) *De rep.* IV.(2) *Ibid.* III. e V.(3) *Ibid.* e *Timeo*.

fonda l'intelligenza, capace di dirigere lo Stato. A che dunque gli aggiunti? A petto di tal vera forma sociale, Platone non tien conto della democrazia, dell'oligarchia, dell'aristocrazia e del principato ordinario, che non sono forme di governo, ma solo maniere di vivere in società. Da questo strano rigore però qualche volta rallentasi Platone, e trova migliori le forme miste di monarchia o democrazia; lo perchè preferisce all'ateniese la costituzione di Lacedemone e Creta. L'aristocratica è dunque anteposta alla democratica, il che è stabilito in modo più largo quando Platone chiama aristocratiche tutte le costituzioni ove governano i migliori o il migliore (1).

Pure i sentimenti aristocratici di Platone non si manifestano in ciò, ma solo nel modo ond'egli concepisce la composizione della sua Repubblica. Uno dei punti principali di questa è da un lato la decisa distinzione delle condizioni, qual conviene ad una costituzione aristocratica; e dall'altro l'esclusione delle condizioni inferiori dalla vita propria della città; infine il ripetuto avviso contro le innovazioni (2), onde perpetuare le antiche disuguaglianze di condizioni. Atteso che quantunque Platone riconosca che se quei che governano potessero conoscere perfettamente la morale, non vi avrebbe più bisogno di leggi permanenti, ma solo converrebbe farne secondo le circostanze, vuol però che, nella società imperfetta degli uomini, le antiche leggi sieno onorate come leggi date dagli Dei. Potrebbe aggiugnersi che Platone mette somma importanza all'estrazione da famiglie potenti e abili; se non che egli non vuole un'aristocrazia ereditaria, e ancor meno una di ricchezze, ma il dominio del genio o delle dottrine. Infatti pensa che i buoni nascano ordinariamente dai buoni, dai tristi i tristi, ma che anche talvolta dai buoni vengano i ribaldi e viceversa.

Tolti questi difetti, questi rigori sistematici, non molte cose fan urto nella Repubblica di Platone. Qualunque sentimento poi si provi, fa senso il vederlo elevarsi dall'angusta sfera d'una città greca, per dipingere la giustizia qual dovrebbe regnare in tutto l'universo. Non vuol egli considerare lo Stato come un'unità assoluta, ma solo come una parte del mondo, ove la giustizia è pure il principio ordinatore: così il fine della sua morale appiattasi all'opinione ch'egli si fece della formazione dell'universo. Ci ha egli insegnato che il giusto nelle sue azioni non dee pensare alla felicità, benchè sia naturale che ogni specie di virtù dee pur essa avere un piacer suo proprio; e come l'individuo non può trovar pace seco stesso che nel giusto accordo di tutte le facoltà morali fra loro, così nell'universo la felicità non può rinvenirsi che a proporzione del regno della giustizia; e ogni individuo nel mondo trae tanto maggior vantaggio da tutti, quant'è più con essi in armonia.

Dal complesso poi delle dottrine platoniche trapela una grande idea della vita e del mondo, qual è che Dio è il bene fermo ed immutabile, e il mondo il bene nella contingenza; e l'anima umana è quella per cui e in cui il bene dev'essere nel mondo. In ciò Platone mostrasi vero scolaro di Socrate; ma oltre propagare, estendere e meglio determinare la costui dottrina, le diede una vita più libera, dalla posizione sua ostile contro la filosofia anteriore riconducendola ad una giusta valutazione de' lavori di questa. Perocchè egli molte cose adottò dei filosofi precedenti, dandovi nuova forma a vantaggio della propria dottrina; nè si lasciò turbare dalla moltitudine d'opinioni, che al suo tempo agitavano lo spi-

(1) *De rep.* IV fin.

(2) *Ibid.* e *De leg.* II. IV pr.

rito scientifico de' Greci, anzi dicesse le forze sue contro quelli che in tal confusione vivevano, abusandone indifferente, cioè i Sofisti. Non contento di raccor questo cumulo di pensieri filosofici, gli animò del soffio vivo dell'unità, li portò di là del punto ov'erano stati condotti dagli antichi, e così ne scorse meglio l'oggetto. La vera vita della filosofia platonica consiste nel mosirare che la scienza vera è la cognizione del bene; che noi non possiamo coglier perfettamente il bene nella sua unità, perchè sottomessi ai limiti de' sensi non possiamo veder il bene che nel contingente; ma che però ci è dato riconoscer il meglio e il peggio nella molteplicità delle idee, richiamandoci la misura d'ogni esistenza, misura che possediamo dalla nascita. Uom del suo secolo e del suo paese, dovette più d'una volta ingannarsi nelle sue determinazioni del bene; ma pure, a chiunque aspirava alla conoscenza divina, diede un bel modello di sublime speculazione. E non si dimenticò quel che i suoi scolari spesso obbliarono, che egli stornava dal rintracciare le idee di Dio e del bene nella loro unità sopra-essenziale e sopra-scientifica; e quando tal ricerca incontrasse ne' suoi studj, appagavasi di idee mitiche: mentre invece si proponeva d'arrivare alla conoscenza dell'idea del bene collo svolgere la diversità delle idee in essa comprese. =

Chi badò ai progressi e al dellirj del senno umano in questi ultimi tempi, avrà certo osservato quanta parte se ne trovi in Platone; tanto è vecchio ciò che si dà come lo stillato dell'esperienza. A valutar però il filosofo greco, e principalmente a volere far fondamento sopra l'autorità di lui nell'innalzare utopie, conviene in Platone distinguere due politiche: l'una assoluta e ideale, qual appare nella *Repubblica*; l'altra, qual è nelle *Leggi*, posata sul principj stessi, ma più pratica e conciliante.

La città nasce dal bisogno reciproco degli uomini; e classi primarie ne sono gli agricoltori e gli operai; seguono i guerrieri e i magistrati, de' quali soli il filosofo si occupa, e li prepara mediante l'educazione. La città, così costituita racchiude tutte le virtù fondamentali che si cercano nell'individuo; prudenza nel magistrato, forza nel guerriero, temperanza nelle classi subordinate, giustizia di ciascuna classe in adempire la funzione propria ad essa, e armonicamente cooperare a uno scopo unico. Perocchè l'unità è la legge suprema, il vero bene dello Stato. A quella si oppongono la proprietà, donde le gelosie, le lit, l'ostilità de' poveri co' ricchi; e la famiglia, principio d'incorreggibile egoismo. Convien dunque toglier via questi elementi di disunione. Base della città sono le Caste; scopo della città, l'unità; unità sola dello Stato è la comunanza; e questa si effettuerà quando il governo sia posto in mano di filosofi.

Questo sistema vien molto modificato nel libro delle *Leggi*; mediante le leggi civili e penali, il riconoscere la proprietà e la famiglia, il divider lo Stato non in Caste ma in classi secondo il censo, il confidar le magistrature all'elezione popolare. Ognuna però di queste concessioni è ristretta. La proprietà non spetta all'individuo, ma allo Stato; è inalienabile; può crescer si solo entro certi limiti. De' matrimonj si ovviano i miseri effetti coll'impedire alla donna di portar dote. La democrazia del nuovo sistema è frenata coll'obbligar le classi superiori ad assistere allo scrutinio, e lasciare che le inferiori possano astenersene. A capo della repubblica pone un consiglio divino di filosofi, cui spetta il decidere degli affari dello Stato.

Gli sta sempre in mente l'ideale suo della *Repubblica*, e con rincrescimento se ne scosta; attende a realizzare, mediante le istituzioni politiche, il bello morale, la virtù, a tal uopo togliendo all'individuo tutto ciò, di cui può far senza; infine riesce al governo de' migliori, cioè l'aristocrazia. Perciò disapprova la re-

pubblica d'Atene, quanto loda Creta e Sparta; e più che alla Grecia e all'Occidente, inclina al fare orientale; rinnega la soverchia eguaglianza e la mobilità delle leggi, fin a ridurre i cittadini tutti sotto la comunità.

Notevoli sono l'idea che la legge sia preceduta da motivi; lo stabilimento d'una specie di giurati; i *sofronisterj*, o penitenziarj per correggere i rei nel punirli.

Le dottrine politiche di Platone e d'Aristotele sono ben esposte da TIERCKHUISEN, *Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines dans ses rapports avec la morale, la politique et la religion*. Ivi trovansi delineati i principali sistemi antichi e moderni sopra la teorica della conoscenza, e sovra le dottrine morali, politiche e religiose che vi corrispondono.

S. 5.

ESTETICA DI PLATONE.

= Il bello è apprezzabile soltanto per l'uomo capace di sentir l'armonia. Non si confonda con esso il dilettevole; l'utile, il conveniente, il buono.

Vi ha di due sorta bellezze, una corporea, l'altra spirituale; ond'è che la bellezza generalmente si estima, non esclusivamente dagli occhi e dalle orecchie, ma ancora dalla intelligenza.

Bisogna ben distinguere i begli oggetti che posson vedersi, dal bello assoluto ossia primitivo. I primi cambiano sempre di forma, e acquistano bellezza, la quale cresce, diminuisce, e può mancar loro del tutto. All'incontro il bello primitivo è eternamente simile a se medesimo; non appartiene a luogo, a tempo, a circostanza, a soggetto, ad oggetto nessuno, ma è assoluto, ed esiste da se medesimo.

Tutti gli oggetti concreti non sono e non diventano belli, se non partecipando di esso; dunque non può esso sussistere, fuorchè per una idea dell'intelligenza. Cotesta idea consiste nell'equilibrio e nell'armonia, o anche nella perfezione che manifestasi esteriormente; e il riflesso della perfezione ne è lo splendor visibile.

Il bello corporeo sta nell'armonia delle parti materiali, a norma di essa idea; il bello spirituale dipende dall'armonia delle azioni con le leggi della ragione. La bellezza spirituale è una risultanza immediata della stessa intelligenza; la materiale è prodotta dalla intelligenza suprema, che ha formato la materia a norma delle idee matematiche. L'uomo ha la facoltà di riconoscerla, sottomettendola all'idea del bello primitivo.

Può trovarsi in lui l'unione delle due bellezze, spirituale e materiale; da essa nasce il più bell'oggetto di cui si possa concepir l'idea: tuttavia la bellezza spirituale dell'uomo è la più nobile, e non dee mancar mai, quand'anche l'altra mancasse.

L'azione di un bell'oggetto sullo spirito costituisce bensì un sentimento dilettevole, vale a dire che l'oggetto piace; ma questo sentimento dilettevole è puro e senza personale interesse, e non ha verun rapporto nè all'utilità, nè alle qualità nocevoli dell'oggetto, nè all'affezione particolare degli organi de' sensi.

Gli uomini per disposizione naturale sono tutti suscettivi di ricevere l'impressione di tale effetto; ma il modo e il grado della impressione variano se-

condo gl'individui: da ciò nasce la differenza ne' giudizj che si danno di un bel-l'oggetto, secondo quella della educazione, cognizione, pregiudizj, e soprattutto del carattere morale rispettivo.

Del resto, le arti del bello nascono dalla imitazione della natura. Quando se ne vuol giudicare, convien conoscere quali oggetti l'artista imiti, e come li rappresenti. Il piacere che un'opera dell'arte procura, non può servire a farne apprezzar il merito, perchè esso è relativo. Quanto alla scelta degli oggetti, l'artista deve attenersi a quei che sono già belli in natura, ed eleggere tra essi quei che offrono al tempo stesso un alto grado di bontà morale.

Siccome Platone identificava il bene morale ed il bello, poichè il male morale non potrebbe mai esser bello, giusta l'opinione sua; così il bello è una espressione visibile del ben morale, più o men sentita dagli uomini, e la cui sensazione viene accompagnata da un vivo sentimento di ben essere. —

BURLA.

ARISTOTELE.

§ 1.

ENCICLOPEDIA D' ARISTOTELE.

= Ecce i fondatori di religioni, nessuno esercitò sull'umanità influenza maggiore d'Aristotele, che non solo diede leggi all'Occidente e al cristianesimo, ma governò l'Oriente e l'islamismo, e operò su tutti i rami delle umane cognizioni. Il suo intelletto era sciolto dai travimenti dell'immaginazione, le facoltà sue squisite applicavansi soltanto a cose reali e possibili.

Aristotele ed Alessandro abbracciavano entrambi ne' loro concepimenti l'universo; entrambi voleano sottometterlo e cangiargli viso: la sorte favorì Aristotele, mentre Alessandro non terminò il suo disegno. Prima di raggiunger il Gange, il re onnipotente fu arrestato dall'ostinazione de' suoi soldati, e l'Oriente preservato dalle sue conquiste per la morte di lui. Aristotele colle ricerche sue storiche e filosofiche volle coordinare e dirigere tutte le umane cognizioni; trasmise a' suoi successori quanto la Grecia fiorente avea conquistato nel dominio delle scienze e della civiltà: ma solo i tempi moderni, anzi per alcune cose gli ultimi affatto, riuscirono a crescere o rettificare i risultamenti delle sue meditazioni ed osservazioni, o anche a ben comprenderle e spiegarle.

Per giudicare appieno dell'attività d'Aristotele, per conoscere che relazione ebbe coll'incivillimento dell'uman genere, e quanto v'abbia influito, bisognerebbe ritessere intiera la storia delle scienze, delle arti, della politica e dell'amministrazione degli antichi; e quando a tal opera bastasse un uomo che non avesse il genio d'Aristotele, converrebbe ancora che ne componesse un libro a posta. Noi pertanto ci limiteremo a semplici indicazioni sul soggetto delle opere di questo filosofo, e sul partito che ne trasse la posterità.

Primo Aristotele gettò le fondamenta, su cui poteronsi, come regolare edificio, innalzar le matematiche e la meccanica: e se la sorte non ci avesse invidiato la più bella parte degli scritti di lui, se non avesse al posto de' suoi libri collocato frammenti scuciti e mal connessi, facile ci sarebbe stato il provare che Aristotele, in una doppia serie di lavori, avea abbracciato tutte le parti dello scibile; in una raccogliendo la somma delle esperienze del suo tempo, cresciuta co' proprj suoi lavori; nell'altra esposto la filosofia che emergeva da queste notizie, e le cose puramente intellettuali.

Scendendo a' particolari, vedremo che Aristotele fondò sempre le sue teorie sull'esperienza, in opposizione a quanto erasi in prima praticato fra i Greci, che sempre tendevano a ridurre alle loro teoriche i fatti isolati che la esperienza somministrava. Che se l'Arabia e il medio evo si valsero degli scritti di lui per meschine speculazioni e vane sottigliezze, colpa fu il non averlo inteso; e più si penetrò in esso, più si rise del delirj della dialettica e di quelle scempiaggini vuote di senso.

Prima di lui i confini che separano le matematiche dalla filosofia erano mal determinati (1), e ancora confusi appaiono in Platone; ma sciaguratamente abbiamo perduta l'opera, ove egli trattava dell'essenza delle matematiche. Nel trattato *Della divisione all'infinito* Aristotele s'occupa d'un soggetto ove molto si fermarono i matematici, senza però mandarlo un passo innanzi. Tutti i nostri matematici stanno per la divisione all'infinito, ma Aristotele, non contento di darne ragioni matematiche ai matematici, convince i sofisti con argomenti al modo loro. Il metodo seguito da Aristotele si fonda affatto sulle sue ricerche di logica; primo egli parlò d'assomi e di definizioni; primo determinò quali dovessero essere in matematica le condizioni d'una dimostrazione rigorosa; le divise in pure e miste, separando così le matematiche propriamente dette, cioè aritmetica, geometria, stereometria, dalla meccanica, ottica, musica, astronomia; divisione che contribuì non poco al progresso d'ambi i rami. Nè meno importante fu il limite fra l'aritmetica e la geometria; e dappoi quelli che si chiamavano platonici e pitagorici, guastarono le scienze per avere, nelle loro divagazioni, tentato ricondurre le matematiche al metodo antico (2).

Aristotele non scrisse nè di geometria nè d'aritmetica, considerando queste scienze come formate e conosciute; pure i suoi esempi sono tolti più generalmente dalla geometria che dall'aritmetica: ma forse voleva abbandonare l'una e l'altra alla scuola platonica. Trasse invece le matematiche applicate dall'abbandono ove lasciate le avevano i Pitagorici, collocandole fra le scienze convenienti ad uomo di Stato, come avrebbero potuto far già que' filosofi, e principalmente Archita da Taranto; mentre prima non erano studiate che da gente di professione. La chimica, la fisica, l'astronomia non erano allora tanto avanzate quanto la storia naturale, onde viepiù dobbiamo ammirare Aristotele e i grandi uomini che gli tennero dietro ad Alessandria, a Rodi, a Pergamo e in Siria, che alzarono quelle scienze fin al punto ove le ripigliarono i moderni: Romani ed Arabi, eccetto la chimica e la botanica, non produssero nulla di rilevante, nè i lavori loro reggono al confronto d'Aristotele e dei Greci a lui succeduti.

La sua *Fisica generale* comprende otto libri (3); e nel primo (ove tratta della meteorologia) dice egli stesso che quest'opera ha per oggetto le cause prime della natura e il movimento in generale. Partendo da questa definizione, che è tutta sua, comprenderemo perchè i quattro primi libri parlino de' principj, e i quattro ultimi del movimento. Innanzi tutto le ricerche il conducono a parlare del destino e del caso, che soglionsi considerare come cause prime; poi della necessità. Nel terzo libro dà una definizione del movimento, oscura per chi non sia iniziato, ma che, ben capita, può divenir chiave della sua filosofia (4): questo libro si occupa anche dell'infinito. Lo spazio, il tempo, i loro rapporti coi movimenti dell'universo, riempiono il quarto. Nel quinto parla della natura ed essenza del moto; nel sesto di ciò che in queste v'ha di fortuito. Comincia questo dall'importante discussione sulla continuità del moto, del tempo, dello

(1) Nehk, professore di Eidelberg, fece nulli ricerche su questa parte delle opere di Aristotele, e ce ne tagliano in questo scritto. Egli fa osservare che Aristotele tenne molto conto di questa divisione, e più volte vi torna sopra, massimo nei libri *De celo*, negli *Analytica*, nel *De anima*, e nel libro II *Physicarum auscultationum*.

(2) Secondo Nehk, Aristotele assegnò all'aritmetica l'astratto, alla geometria il concreto. Riguardava queste due scienze come effetti distinti; e non voleva sbandir dalla geometria tutto ciò che era aritmetico.

(Analyt. post. I. 7: οὐκ ἀπὸ ἐστὶν ἐξ ἄλλου γένους μεταβάλλον διῆσι, οὐκ τὸ γινώσκον ἀπὸ γινώσκου κ. τ. λ.). Questo pensiero, si proseguo, è tutto d'Aristotele, e rivolto contro gli sforzi de' Pitagorici, che avevano introdotto i loro numeri nelle geometrie, e che in generale trattavano tutte le matematiche come una teoria di quanti ἀριθμοί.

(3) Φυσικῆς ἀκουστικῆς, *Physic. auscult. libri octo*.

(4) Ἡ κίνησις ἐστὶν ἐντέλεια τοῦ ἐνὸντος ἐν τῷ τοιοῦτο.

spazio, confutando l'elagico Zenone che, al modo de' Sofisti, volea provare non esservi moto, perchè il moto è infinito. Aristotele mostra come Zenone abusi della parola infinito, e prova matematicamente che una forza finita non può dar movimento per un tempo infinito, e reciprocamente una forza infinita non può muovere gli oggetti in un tempo finito, per conseguenza deve esservi continuità; o in altri termini, ei prova esser necessario ammettere che spazio e tempo sono uniti indivisibilmente. Questi risultamenti universali abbattano molti sofismi relativi alla spiegazione de' fenomeni di questo mondo, e confondono prima Zenone che, contro il testimonio dei sensi, negava l'esistenza del moto; poi Democrito che, per distruggere la continuità, diceva di non ammettere per principj delle cose se non elementi isolati, indivisibili; in terzo luogo Eraclito col suo moto perpetuo, il quale lasciava bensì sussistere il tempo, ma annichilava lo spazio. Il settimo libro e principalmente l'ottavo diedero materia di diverse teorie ai Platonici e Pitagorici, che volevano riunire Aristotele a Platone; esamina se il moto cominciò, se finirà, se qualcosa può muoversi da sé, o se esiste un primo motore. San Bonaventura, gli Scolastici che lo seguirono, e Dante attinsero in questo trattato quel genere d'astronomia che può sposarsi colla poetica e la metafisica, e lo stesso gran Keplero trasse di qui molti degli incantevoli suoi sogni.

I quattro libri d'Aristotele *Del sistema del mondo* si legano naturalmente con questi. Ne' due primi tratta del movimento circolare degli astri e del loro corso; ne' due ultimi, degli elementi e del peso. Aristotele non avea sottocchio osservazioni raccolte da secoli, e principalmente la statica, la meccanica dei fluidi e l'ottica erano ancora bambine: tanto più ammirabili sono le profonde vedute di questi quattro libri. A sentire Diogene Laerzio, Aristotele avrebbe trattato l'ottica a parte, e per conseguenza l'avrebbe annoverata tra le scienze. Sembra ancora siasi in un'opera speciale occupato dell'osservazione astronomica. Rispetto a quella intorno al sistema del mondo, vogliamo fermarci specialmente al secondo libro che molto occupò Delambre, benchè in generale abbia egli posto più mente al commento di Simplicio che ad Aristotele proprio. Questo filosofo, nel terzo capitolo, attribuisce il tempo di rotazione a due forze, che, secondo le indicazioni della sua meccanica, potrebbero anche esser nient'altro che le forze centrali de' moderni. Altrove, discorrendo della forma sferica del mondo, Aristotele riguarda il peso come una tendenza dei corpi verso il punto centrale, e dice: « Da ogni banda le parti tendono con forza eguale (1) verso il centro, onde l'equatorio non può darsi se non quando da tutte le bande la pressione sia eguale verso questo centro, cioè nei corpi di forma sferica ». Nel capitolo decimoquarto applica questo teorema alla terra. Le eclissi della luna e il vedersi a Cipro e in Egitto stelle invisibili alla Grecia, lo conducono ad argomentare la rotondità della terra. Quanto alla statica e alla meccanica de' corpi fluidi, il quarto libro tratta tutto del peso assoluto e specifico; e Aristotele dice formalmente d'aver egli primo studiato il peso assoluto (2). Poco profitto si trasse da poi delle sue idee sul peso specifico (3): ma pare ch'egli abbia conosciuto l'importanza dell'osservazione che condusse Archimede a porre le

(1) Nella meccanica aggiunge formalmente a distanze eguali.

(2) De celo, IV. 1: Τῶν γὰρ ἑχόντων βάρος, καὶ τὸ μὲν εἶναι κοινώτερον, τὸ δὲ βαρύτερον, οὐκ ἔστιν ἁπλόν. Ἡμεῖς μὲν οὐ τῶν ἀπλῶς λεγομένων, οὐδὲν εἰστέτα παρὰ τὰς προτέρων· περὶ δὲ τῶν πρὸς ἕτερον, οὐ γὰρ λέγουσι τί ἐστι τὸ βαρύν, καὶ τί τὸ κοῦτερον.

ἀλλὰ τί τὸ βαρύτερον καὶ κοινώτερον ἐν ταῖς ἐχούσι βάρος.

(3) Nèk avverte che doppo s'andò lontano dalle sane e giuste riflessioni di Aristotele sulle leggi della natura e sulle matematiche, retrocedendo invece di progredire. Schneider, nelle *Eristica physica* tom. I, pag. 274, tom. II, pag. 484, raccoglie i passi d'Ipparco e Tolomeo propri a provar ciò.

basì dell'idrostatica; almeno sembra che ciò risulti dal passo ove indica il perchè un pezzo di legno, del peso di un talento, nell'aria sia più pesante d'uno di piombo del peso di una mina, e nell'acqua più leggero (1).

Certamente Aristotele non appoggiò di bastanti prove l'asserzione che il fuoco solo sia imponderabile; e l'aria possa pesarsi (2); ma non arrivò a questi risultamenti senza fondarsi sull'esperienza. Certo fece sperimenti sulla pressione dell'atmosfera, e sul partito che può trarsi dalle macchine idrauliche; anche l'orror del vuoto adottato dai fisici prima che si trovasse la macchina pneumatica, si appoggia all'uso che, nel medio evo, si fece dei libri *Del cielo* e del commento di Simplicio (3); Aristotele va errato circa alla circonferenza della terra, ma riferisce come sua o del suo tempo l'osservazione sopra Marte coperto dalla luna, e per siffatta scienza rinvia a' Caldei ed Egizj, che pur erano debolissimi in fatto di matematiche (4). Si serve della caduta dei gravi per mostrar che la terra è fissa (5). Un'osservazione giustissima di questo filosofo dà a comprendere che la luna presenta sempre la faccia stessa. Spiega la scintillazione delle stelle con una teorica della visione opposta direttamente alla nostra, giacchè fa partire i raggi dall'occhio (6).

Poco degno di questo filosofo sembra il principio della meccanica, chi ben non riguarda all'ordine delle sue idee. Dice egli da principio che il movimento di rotazione, alcune sue proprietà e la sua applicazione alla leva, sono cagione di meraviglia a chi non sappia di matematiche; il meccanico cerca trarne partito per dar apparenza di miracolo alle invenzioni sue; il filosofo invece indaga la causa, e la fa conoscere spiegandola. A torto dunque gli storici moderni delle matematiche (7) rimproverarono ad Aristotele questa proposizione, che mira unicamente a giustificare il filosofo se vuole scrivere sulla meccanica. Nel capitolo primo si occupa delle forze composte, insegnando in qual caso il punto su cui operano percorre la diagonale del parallelogrammo, in quale descrive una curva, in quale finalmente questa curva è un circolo. Indica così l'origine delle forze, che noi chiamiamo centripete e centrifughe (8); poi con questa teorica fa concordare quella della bilancia, che riduce alla leva, di modo che il parallelogrammo delle forze stabilisce il movimento di rotazione, e la teorica della bilancia conduce a quella delle vette (9), che dà le altre leggi del movimento. Questo sistema

(1) *De celo*, IV. 4. Συμβαίνει δὲ μὴ παταγεῖν ταῦτ' ὅτι βαρὺ δοκίμιν εἶναι καὶ κοῦρον δὲ τὴν τῶν πῶτων διαφοράν. Σίγῃ δὲ εἶναι ἐν μὲν αἰσέτι βαρύτερον ὅσοντα ταλάντων εἶναι μολύβδου μιναιον, ἐν δὲ ὕδατι κορυφώτερον.

(2) *Ibid.*: Ἐν τῇ γὰρ αὐτοῦ γῶνι πάντα βαρὺς ἔχει πλεονέκτημα καὶ ὁ ἀέρ' ἀντιπῶν δὲ οὐκ ἔχει πλεονέκτημα οὐ περιουσιμῆς· ἀέρος τοῦ κενού.

(3) DELANDAZ, *Hist. de l'astronomie ancienne*, I. 503, dice: «Simplicio riferisce questa esperienza: «Se tirate l'alta d'una clemidra, l'acqua cessa di uscire dall'apofizio inferiore; perchè non potendo l'aria penetrare, si fermerebbe in un vuoto nella parte superiore. Dunque Aristotele potrebbe esser autore della dottrina dell'orror al vuoto». E poco appresso soggiunge: «Egli parla de' giocolieri che fanno rotar un bicchiere pieno senza versarne nulla. Aristotele avea citato più brevemente questa esperienza».

(4) «Vedemmo la luna in un suo quarto (ὁχρότερον μὲν οὐραν) passar sovra Marte, che dire-

niva invisibile alla sua parte oscura; e ricompariva nella lucida».

(5) I corpi nella caduta non sono paralleli, ma cadono tutti sotto angoli simili, dirigendosi verso il centro della terra.

(6) Non parleremo del trattato *περί γενέσεως καὶ φθοράς*, il cui secondo libro è importantissimo per la storia della fisica, perchè Aristotele vi riporta le opinioni de' filosofi solitici. Taceremo pure di quello sulle meteorie, ove si ragiona anche del mare, dei fiumi, dei venti, dei terremoti ecc. I piccoli trattati di storia naturale molto influirono su questa scienza o sugli Arabi; più di tutti furono tradotti o spiegati nel medio evo. Vedi Alberto Magno o Vincenzo di Beauvais.

(7) Massimamente Montucla, *Storia dell'astronomia*.

(8) Chiamo le forze centripete κατὰ φύσιν, le centrifughe ἢ πρὸς αὐτὴν.

(9) Cap. I. Τὰ μὲν οὖν περὶ τὰς ζυγῶν γενόμενα εἰς τὸν κύκλον ἀνάγεται· τὰ δὲ περὶ τὸν ῥόχλον εἰς τὸν ζυγόν· τὰ δ' ἄλλα πάντα σχεδόν, τὰ περὶ τὰς κινήσεις τὰς μηχαναῖς, εἰς τὸν ῥόχλον.

dunque, al pari del moderno, riposava sulla composizione delle forze del parallelogrammo; e per quante interpolazioni vi si sieno fatte, il matematico riflettendo scorgerà in questo capitolo un metodo di dimostrazione pura e sintetica, degno di figurare a canto di quello d'Euclide. Nel capitolo seguente, Aristotele applica queste dottrine alla navigazione, al cilindro, alla ruota, alla pala da mulino, alla carrucola, al cuneo; riporta alla sua teorica della bilancia e della leva anche la stadera, la gru ecc. Avendo egli primo messo in rapporto la teorica e la pratica, molte cose dovè lasciare incompiute; il medio evo nol vide, i moderni gliene fecero troppo amari rimproveri. La statica, o teorica dell'equilibrio dei corpi, fu riservata ad Archimede.

Prima di passare alla seconda divisione degli scritti che Aristotele ci lasciò sulle leggi della natura, toccheremo un motto del trattato *Dell'anima*. Questo libro, nel medio evo e fra gli Arabi, fu spiegato insieme con quelli relativi alla filosofia della natura. Prima esamina che cos'è l'anima, e particolarmente quella delle bestie e delle piante; poi domanda in che consista l'anima umana. Nel secondo capitolo Aristotele accenna le varie opinioni de' filosofi, e le riduce tutte a tre capitali: una fa consistere l'essenza dell'anima nella sua grande mobilità; l'altra nell'immaterialità e sottigliezza; la terza la considera come risultato della composizione dell'uomo dai diversi elementi di tutte le cose, in questo senso che il contatto di ciò che è omogeneo produrrebbe il sentimento e la conoscenza.

Aristotele confuta questi tre sistemi; e qui, come nella fisica e nella teorica del cielo, insegna che il moto necessariamente si collega collo spazio, per conseguenza ogni cosa mobile esistente nello spazio è come lui divisibile; ma l'anima non è divisibile, non è una grandezza o una quantità matematica, è una forma, una sequela di fenomeni; onde non conviene cercarne l'essenza nella mobilità (1). Quanto al secondo sistema che riduce l'anima a una sostanza sottilissima, impercettibile ai sensi, Aristotele fa comprendere che, comunque la si voglia intendere, non sarebbe mai che un corpo, donde nascerebbe l'assurdo che nell'uomo vi sarian due corpi incassati in nell'altro, cioè due uomini in uno. Poco si ferma Aristotele a confutare il terzo sistema, e confonde quell'errore, secondo cui l'anima è un numero che si move da se stesso, e l'opinione sulla monade e le sue proprietà, riprodotta poi da Leibniz sotto altro aspetto. Qui basterà una sola delle ragioni, con cui distrugge la proposizione che il semplice rinchiuda il composto: « Se gli elementi di tutte le cose sono nell'anima, e se ogni cosa è riempita dagli Dei, come crede Talete, o finalmente se l'anima nuota come una goccia d'acqua nell'immensità, non può in lei manifestarsi veruna sensazione, verun pensiero, se pure tutte le cose composte di elementi, tutte le nozioni complesse non si trovino nell'anima; giacchè, secondo questa teorica, l'omogeneo non può esser riconosciuto che dall'omogeneo. Pure si confesserà che sarebbe assurdo il dire che nell'anima v'abbiano cose, come una pietra o il tipo dell'uomo ».

Nel secondo libro, Aristotele espone le idee sue proprie, partendo dalle nozioni fondamentali sulla materia e il moto, lo che il conduce a definir l'anima in quanto è opposta alla natura dei corpi: passa quindi a un'altra spiegazione, che fa l'anima causa de' differenti fenomeni del mondo sensibile,

(1) Περὶ ψυχῆς. I. 3. 11. 12. Πρῶτον μὲν οὐ καλὸν: τὸ λέγειν τὴν ψυχὴν μέγεθος εἶναι· τὴν γὰρ τοῦ παντός, δὴλον ὅτι τοιαύτην εἶναι βούλεται, εἰς πᾶσι ἔστιν ὁ καλούμενος νοῦς, οὗ γὰρ δὴ οἶον γὰ ἡ αἰσθητικὴ, οὐδ' οἶον ἢ ἐπιστημικὴ· τούτων γὰρ ἡ κίνησις οὐ

καλοπορίᾳ· ὁ δὲ νοῦς εἰς καὶ συνεχὴς, ὥστε καὶ ἡ νόησις· ἡ δὲ νόησις, τὰ νοήματα· ταῦτα δὲ τῷ ἔργῳ ἐν, ὡς ὁ ἀριθμὸς, οὐχ ὡς τὸ μέγεθος. Aristotele segue a dimostrare, che non può attribuirsi estensione all'anima nè per la parte nè per tutto.

o in altri termini, attribuisce ad essa l'varj effetti (1). Aristotele dice: « È vero che l'anima non è un corpo, ma essa non potrebbe esistere senza corpo, non essendo altro che l'attività, la perfezione dell'essenza d'un corpo, cioè del corpo umano. Tutte le anime non potrebbero entrare indifferentemente in tutti i corpi, ma ciascuna appartiene determinatamente a ciascuno. È impossibile che l'anima dell'uomo abiti il corpo dell'asino o del porco; onde la dottrina dei Pitagorici sulla migrazione delle anime, è direttamente opposta alla definizione dell'anima umana ». In questa prima definizione data da Aristotele l'essenziale sta nel considerare l'anima come una attività; anzi una attività qualunque (2); e che, conforme alla idea che noi ne abbiamo, siffatta attività non può operare se non sull'essere a cui essa appartiene secondo una data possibilità (3), e solo nella materia e sulla materia appropriata alla sua sostanza: Per timore di non ingolfarsi nella metafisica e d'intenderci malamente, non andrem più oltre nello spiegare di questa proposizione, che fra gli Arabi e i monaci del medio evo fe nascere la contemplazione religiosa (4). Seguendo il secondo libro, Aristotele parla della vita in generale, delle funzioni e dei sensi. Il terzo è consacrato al senso interno, all'immaginazione, alla memoria; al sonno, alla veglia, alla facoltà di concepire e ai diversi gradi della concezione. In tutto il corso di quest'opera si unisce sempre colla teorica puramente speculativa, l'empirismo, vale a dire la dottrina sperimentale dell'anima.

Passando agli scritti d'Aristotele *Sulla storia naturale* propriamente detta, bisognerà che cominciamo dalla zoologia. Qui non fu costretto nè a crear tutto, nè a far da sè tutte le sperienze; avea sottocchio le osservazioni di molti secoli, consegnate nei poeti, negli storici; nei precetti sulla caccia e sull'agricoltura, ove si trovavano le ricerche più esatte sulla struttura e i costumi degli animali. I selvaggi medesimi conoscono gli animali che li circondano; e i Greci; d'occhio tanto sicuro e penetrante, ebbero ben tosto combinato coll'altre loro scienze le osservazioni che non sfuggono all'uomo più volgare. Ne possono far fede le comparazioni de' poeti e le indicazioni serbateci da Erodoto. Diffusi in tanti climi diversi, dal Dnieper e dal Don fino a Cirene, più vicini alla natura che non i moderni, i Greci dovettero riunire più fatti che non ne potessero raccogliere osservatori isolati: ma doveano per tal modo mescolarsi più favole e tradizioni popolari alla storia naturale.

Sebbene soltanto più tardi siasi conosciuta l'anatomia comparata, non si ignoravano però del tutto l'organizzazione e la struttura interna degli animali, anzi colle ricerche sugli animali supplivasi a quel che ancora non si sapeva del corpo dell'uomo. Per mantenere nel popolo la credenza alle predizioni per via di visceri, era forza di creare una specie di scienza del fegato e degli intestini; ma non s'aveva nè accordo nè terminologia: senza i quali soccorsi, senza mezzo di distribuire per classi, specie, famiglie, individui, non era possibile arrivare ad un sistema della natura, quale oggidì cominciamo ad immaginario. Ma anche in questo Aristotele compare creatore e fondatore; non solo nell'*Organon* insegnando come conveniva dividere, definire, distinguere l'essenziale da ciò che non è, come riunire in una sola espressione tutto ciò che è essenziale, eliminando il resto, ma di più raccogliendo le osservazioni sparse, ed egli stesso facendone di

(1) Ecco la prima definizione, o. θ: Η ψυχή ἐστιν ἰntelleχια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωῆν ἔχοντος δύναμις τοιούτων δέ, ὅ ἀν ἡ ὀργανικόν. Ecco la seconda: Η ψυχή ἐστιν ἀρχὴ καὶ αἰτία τοῦ τρέφεσθαι, τοῦ αἰσθάνεσθαι, τοῦ διανοεῖσθαι, καὶ τῆς κινήσεως.

(2) Εντέλεχια.

(3) Δύναμις.

(4) Ξεῖφες.

nuove. Come Erodoto, diede a conoscere particolarità che, ne' secoli seguenti, furono trattate di favole, ma che gli ultimi viaggiatori rimisero in luce e dimostrarono vere, col riportarle agli animali a cui spettano, e sceverarle dalle addizioni favolose.

La liberale natura d'Alessandro e le immense sue conquiste vennero a gran pro della storia naturale; poichè non solo Aristotele potè raccomandarsi agli osservatori che accompagnavano il re, ma il re stesso e quanti gli stavano attorno prendevano vivo interesse a colorire i disegni del filosofo, gli mandavano osservazioni, anche animali, acciò potesse meglio comporre un sistema generale. A giudicarne dalle espressioni di Plinio, Aristotele avrebbe scritto una grande opera, ove tutte le sue cognizioni di storia naturale erano presentate tanto come descrizione che come filosofia della natura. La zoologia in dieci libri, che forma parte di quella bell'opera, è il lavoro più notevole che l'antichità ci abbia lasciato in fatto di descrizione; del resto non abbiamo che frammenti di controversa autenticità. Quei dieci libri ripresero in questi ultimi tempi il posto che meritavano, furono ristampati e spiegati in Francia e in Inghilterra. Rispetto alla parte filosofica, vi si ponno riferire i quattro libri sulle diverse parti degli animali; ma son tanto inutili, da non poter discernere ciò che è dell'autore da ciò che fu interpolato. I cinque sulla riproduzione degli animali, quali ora gli abbiamo, è impossibile attribuirli ad Aristotele, e ancor meno gli opuscoli del genere stesso. Bello è il vedere, dal trattato delle piante, quanto Aristotele promosse le scienze tutte d'Oriente e d'Occidente. Il testo greco che possediamo, non sembra l'originale; sappiamo che passò per le mani d'un dotto Arabo o Siro, dall'arabo fu voltato in latino, e le versioni fattene discordano fra loro; un Greco poi, pratico del linguaggio degli Aristotelici, il rivoltò nella sua favella; e in tale stato se ne fece un'altra traduzione che, per giudicare l'opera, convien paragonare con quella che si trova nelle opere di Alberto Magno.

Aristotele promosse di molto la filosofia considerata come scienza; ma non si può dissimulare il grande abuso che se ne fece a Costantinopoli e nel medio evo, nè il male che ne venne. Il biasimo però di siffatte sottigliezze mal vorrebbe apporsi a lui. Tacendo le sottili ricerche sull'essenza delle cose, dobbiamo particolareggiare alquanto sui lavori d'Aristotele intorno alla logica. *Organon* (parola, a cui certo egli non avea pensato) chiamano tutti questi scritti, a cui nulla di essenziale poterono aggiungere i secoli (1). Ad esempio degli accademici del suo tempo, Aristotele voleva abbracciare ne' suoi libri tutta la scienza del governo. L'arte oratoria, la conoscenza delle istituzioni, delle leggi, de' costumi ne formano parte essenziale, onde Aristotele deliberò di trattare ciascuno di questi oggetti distintamente. L'eloquenza era pel pubblicista quel che la politica pel filosofo. La logica era compresa nella categoria stessa, essendo necessaria la dialettica all'oratore se vuol esser meglio che un declamatore, e non ismarcarsi in un vano rumore di parole ampollose: per ciò gli Stoici che, come

(1) Bentz (Aristot. Opp. t. I, pag. 454 in argomento *Categoriarum* ind.) dice: Quapropter est Organi seu instrumenti nomen, quo et vetustiores interpretes greci et recentiores eos omnes complexi sunt, licet Stagirita ipse neque illo nomine usus sit, neque omnino generali appellatione eos unquam citaverit. Certe probabile est, libros Organum vulgo occurrere solitos, ut *Categorias*, *Librum de interpretatione*, *Analytica priora et posteriora*, *Topica* et *Elenchos sophisticos*, singulare et absolutum quoddam opus componere; nam eorum argumentum est regularum seriem, quae se ordine accipiunt, et unamquam logicam ambitum utique

emittuntur, etiamsi hoc non probarent, initio *Elenchorum* sophisticorum ortu logica conspectum ita dot philosophus, ut simul libros laudat in quibus singula explicuerit, ad alios tamen praeter Organi nostri libros plane non respiciat. Non igitur existimandum est, libros commemoratos immerito Organi, ut perfecti operis, nomina insigniri, utpote quibus artis logica, qualem quondam Aristoteles docuit, non nisi pars continetur, deperditis quippe multis logicis argumentis libris, a Diogene Laertio, anonymo Aristotelis vita eullore, aliisque enumeratis.

Senocrate ed Aristotele, aprirono scuola oratoria, inlesero unicamente a formare valorosi dialettici. Aristotele non considerò la logica che come studio preparatorio; e vi accoppiò esercizj di retorica, siccome ce ne fa fede Cicerone (1), testimonio degno di credenza, perchè non solo fu, dopo Demostene, il più grande e il più filosofo fra gli oratori, ma va tra' pochi che profondamente avevano studiato in Aristotele (2). Le *Categorie* insegnano all'oratore come le cose per via della ragione diventino idee, e le idee per via dei sensi diventino cose. Il libro *Dell'interpretazione* gli mostra come unir fra sè le nozioni semplici, e per mezzo loro le cose, affine di portarne un giudizio semplice e puntuale; la natura del sostantivo, dell'aggettivo e del verbo, l'essenza dell'affermazione e della negazione, quanto alle proposizioni generali e particolari, da ultimo la maniera di rivoltare le proposizioni. A questo si congiunge la teorica dell'analisi in quanto essa tratta del legame di due giudizj, del seguito e della concisione delle proposizioni.

Senza avvilupparci in quel labirinto, passeremo di botto ai *Topici*. Con questo titolo ci sono rimasti otto libri; Cicerone ne fece alcuni estratti per uso dell'oratore, e da poi i *Topici* divennero parte essenziale d'ogni insegnamento d'eloquenza. Siccome però il filosofo greco non s'occupava puramente dell'oratore, suo principale scopo essendo il creare un buon dialettico, così Cicerone non potè servirsi che d'alcuni brani per indicare donde l'oratore debba attingere le sue dimostrazioni (3): egli fermasi principalmente a mostrare perchè Aristotele diede questo titolo all'opera sua, poi senza scendere a particolari, passa ad altri trattati di soggetto analogo a questi metodi di dimostrazione (4); s'occupa di definizioni, di divisioni, distinzioni, paragoni ecc., sempre badando a ciò che può venire a taglio all'oratore romano ne' tribunali. Chi abbia letto Cicerone, può formarsi un'idea del modo di Aristotele, che stendeva il soggetto molto più lontano, e lo insegnava per ogni maniera di oratori e principalmente pei filosofi, e lo presentava sotto tutti gli aspetti sotto cui poteva essere ravvisato.

De' suoi libri sull'arte oratoria propriamente detta, e sulla scienza dell'uomo di Stato non abbiamo che frammenti pari a quei della storia naturale; e il catalogo di Diogene Laerzio mostra quanto numerosi fossero. Citeremo i tre libri *Dell'eloquenza*, ove trovasi compendiatamente tutto che l'antichità esigeva dall'oratore, e dove lo stato di quell'arte ci appare tanto più chiaro, in quanto Aristotele conserva qui, come in tutto il resto, il tono calmo e didattico, senza lasciare che la declamazione lo svii dallo scopo, mentre Cicerone e Quintiliano si mostrano retori là dove noi domandiamo soltanto una guida. Il piccolo trattato di *Retorica* diretto ad Alessandro non contiene quasi che definizioni, spiegazioni di modi

(1) Cicerone, *Topic.* cap. 2: Cum omnis ratio diligens disserendi duas habeat partes, unam inveniendo, alteram judicandi, utriusque princeps, ut mihi quidem videtur, Aristoteles fuit. Stoici autem in altera laboraverunt. Indicandi enim vias diligenter persequuti sunt, ex scientia, quam Dialecticam appellant. Inveniendi vero artem, qua *Topice* dicitur, quaque ad usum patitur erat, et ordine naturae certe prior, istam reliquerunt.

(2) Lo stesso, *ivi*, cap. 1: Sed a sibiis te obscuritas rejecit. Rhetor autem ille magnus hanc, ut opinor, aristotelico te ignorare respondit. Quod quidem minime sum admiratus, cum philosophum rhetori non esse cognitum, qui ab ipso philosophis, praefer admodum paucos, ignoratur.

(3) Cap. 3: Ducuntur etiam argumenta ex his

rebus, quae quodammodo affecla sunt ad id, de quo quaeritur. Sed hoc genus in plures partes distributum est; nam omnia conjugata appellamus, alia ex genere, alia ex formula, alia ex similitudine, alia ex antecedentibus, alia ex repugnantibus, alia ex causis, alia ex effectibus, alia ex comparatione majorum, aut parium, aut minorum. Cicerone passa quindi agli esempj particolari, e mostra all'oratore come applicar le regole filosofiche dovanti ai tribunali romani, prendendo gli esempj nel diritto civile e nel foro.

(4) Cap. 4: His igitur locis, qui sunt expositi, ad omne argumentum repeririendum, tamquam elementis quibusdam, significata et demonstratio datur. Utrum igitur haecenus satis est? tibi quidem tam arduo, et iam occupato, puto.

tecnici: in generale è sì scarso di cose che noi possiamo attribuire ad Aristotele, e la stessa espressione della lettera accompagnatoria ce ne dissuade; ma forse un allievo della sua scuola avrà così raccolte alcune proposizioni e frammenti del maestro.

Sciaguratamente perdemmo la più importante opera di Aristotele; quella ov'esso parlava di quasi tutte le costituzioni; e dove, al dir di Cicerone, si leggeva il quadro dei costumi e delle istituzioni di tutti i popoli. Certo l'autore non erasi fermato ai Greci, ma gli antichi non convengono sul numero delle costituzioni di cui offriva l'analisi. Ammonio le porta a dugencinquanta, aggiungendo però un'avvertenza che mostra quanto poca fede egli meriti, giacchè dice che Aristotele aveva raccolte quelle notizie seguendo la spedizione d'Alessandro. L'indicazione più verisimile è quella di Diogene Laerzio (1) che parla di cencinquantotto.

Nella sua *Repubblica* Aristotele non creò, come Platone, una città ideale, non soggiettò le cose umane ai principj della ragione astratta; anzi dappertutto convalida la sua teorica con esempj tolti dagli Stati esistenti. Il primo libro è una specie d'introduzione sullo scopo della società, e sui semplici rapporti che ne formano la base o che precedono la formazione sua e la conservano, come quelli fra padrone e schiavo, marito e moglie, padre e figliuoli. I primi capitoli del secondo libro sono principalmente diretti contro la *Repubblica* e le *Leggi* di Platone, combattendo dapprima il sistema ideale di questo filosofo, poi coll'esperienza cercando determinare storicamente i varj generi di governo e le cause di degenerazione. Dopo occupatosi del loro decadimento; indica i mezzi di conservarli, e solo alla fine del trattato mostra come bisognerebbe fondare uno Stato conforme alle regole della ragione e dell'esperienza. Non riflette però, che Platone, per la sua repubblica, richiedeva tutt'altri uomini che quelli per cui è scritta la *Politica*. Tutto l'edifizio d'Aristotele fonda su dati positivi; la sua teorica attacca a ciò che sussiste; spiega, riconduce ogni cosa alla legge fondamentale della sua essenza.

Le costituzioni che allora passavano per le migliori erano, nell'aristocratico Sparta, Creta, Cartagine, nel democratico Atene. L'autore le esamina distintamente, ne segna le cause di degenerazione e i vizj, per mostrare allo statista i mezzi di avvicinarsi possibilmente alla perfezione. In Cartagine gli spiace singolarmente l'aristocrazia delle ricchezze, l'accumulare impieghi sulle stesse persone, e la necessità di mandar fuori ad ora ad ora colonie onde prevenire le turbolenze interne (2). Con più riguardo parla di Atene, e non biasima Solone se non indirettamente e servendosi d'espressioni altrui (3).

Nel terzo libro desluisce lo Stato, movendo dall'idea che dobbiam farci del cittadino. Limita egli questo titolo all'uomo capace d'esercitar il potere; onde lo Stato sarà dovunque sieno cittadini bastanti per soddisfare reciprocamente ai bisogni della vita e difendersi (4). Domanda se fra' cittadini possono contarsi quelli che esercitano professioni illiberali (5); pensa che tale questione non possa risolversi in maniera assoluta, essendo impossibile che v'abbia tra gli uomini piena eguaglianza di considerazione o di merito: vi sarà dunque dappertutto distinzione fra i governati; e varie essendo le costituzioni, succederà che nell'una si conterà fra i cittadini l'artiero, nell'altra no (6): assegna poi a ciascuna specie di costituzione il posto che dee tenere. Tre specie ve n'avrà, secondo che

(1) V. Farnicio, *Bibl. græca*, vol. III, pag. 400.

(2) *Politica*, II.

(3) *Lib. II*, cap. 9.

(4) Πολίτης δὲ τὸ τῶν τοιούτων πλῆθος, ἱκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς.

(5) Βαναύστους.

(6) *Politica*, III.

il governo spetti a un solo, o a molti, o a qualcuno soltanto, purchè questi individui operino nell'interesse di tutti: se al contrario non mirino al bene generale, ne risulteranno tre altre specie di governo, che saranno come la degenerazione del primi (1). Qui dunque si fa distinzione fra la monarchia, l'aristocrazia e l'eguaglianza dei cittadini, sole costituzioni vere, essendone alterazioni il despotismo, l'oligarchia, la democrazia. Il resto del terzo libro riferisce esempj, applica questi principj ad alcuni Stati in particolare, e riconduce questi verso il loro fine reale. Oggetto del quarto è di giungere al mezzo d'ottenere per ciascuna di queste costituzioni lo stato più perfetto cui possono arrivare, e principalmente impedirle di degenerare. Fra le tre, la migliore parevagli quella ove il merito dà la preminenza, e non quella che fa prevalere la nascita, nè dove molti cittadini prendono parte al maneggio degli affari, nè dove vi sono tutti ammessi come la democrazia.

Quest'opera è preziosissima per lo storico, perchè Aristotele indica dappertutto le istituzioni delle città greche e anche d'alcune di cui non si sa altrimenti veruna cosa o ben poche; e spesso spiega le cause di queste istituzioni. Vencendo ad esporre i rapporti della politica colla morale, fa questa osservazione giudiziosa, che non bisogna appigliarsi ad uno scopo ideale, nè cercar che raggiungano tutti le virtù di alcune persone, o un grado d'istruzione ch'esse debbono a disposizioni particolari; vuole che non si esiga se non ciò che è possibile a molti, e che può servire di regola per più Stati.

Ne' primi capitoli del quinto libro indica le cause generali delle sommosse, passa quindi alle varie costituzioni, e in particolare esamina i mezzi di prevenire la decadenza delle democrazie, causata per lo più dalla corruzione dei demagoghi. Secondo lui, l'oligarchia è soggetta a due vizj che la fanno degenerare: prima, quando gli uomini in autorità maltrattano il popolo, divien facile a ciascuno il porsi a capo della moltitudine; in secondo luogo, quando la divisione o l'ineguaglianza s'introduce fra gli oligarchi, e un di loro si pone a capo del popolo per abbattere gli altri. Le turbolenze affliggono le aristocrazie quando son troppi quelli che esercitano il potere, quando i potenti sono offesi da chi governa, o quando si esclude dagli onori un cittadino di carattere energico e vigoroso. Ma ciò che più scompiglia gli Stati liberi e le aristocrazie, sono le deviazioni che pochissimo allontanano dal diritto e dalle leggi. La monarchia, secondo Aristotele, è prossima all'aristocrazia, ma il despotismo è un composto d'oligarchia e democrazia; donde risulta che il despotismo è il pessimo dei governi per quei che obbediscono, riunendo i mali dell'una e dell'altra. La dignità reale, dice Aristotele, fu istituita per offrire un soccorso ai buoni contro i malvagi (2); perciò si sceglie il re fra i buoni, o si distingue per qualità d'animo, o abbia dato prove di magnanimità con fatti splendidi, o appartenga ad una famiglia spesso volte illustrata. Il despota al contrario è un uomo, che la moltitudine oppone ai più nobili e generosi cittadini per non soffrire impaccio. La storia lo attesta, giacchè tutti i despoti greci cominciarono dall'essere demagoghi, ed ottennero il governo collo spargere diffidenza sopra gli aristocratici.

Aristotele per altro non conosce la monarchia nel senso che noi intendiamo questa parola; ignora la nostra distribuzione di poteri legislativo, amministrativo e giudiziario: onde fra le cause di decadimento che indica, una sola può applicarsi all'età nostra. Le monarchie, dice egli, periscono in due modi: primo,

(1) *Politica*, III.

(2) *Ivi*, V.: *Ἡ μὲν γὰρ Βασιλεία πρὸς βοήθειαν τῆς ἀπὸ τοῦ δήμου τοῖς ἐπιεικέσι γίνουσι, καὶ καὶδίσταται βασιλεὺς ἐκ τῶν ἐπιεικῶν καὶ ὑπεροχὴν ἔχοντι: ἢ πράξων τῶν ἀπὸ τῆς ἀρετῆς, ἢ καὶ ὑπεροχὴν τοσούτου γένους.*

quando quelli che hanno parte della potenza reale si dividono; secondo, quando la loro amministrazione s'avvicina al despotismo, e che, malgrado delle leggi, s'arrogano eccessivo potere. Più le monarchie sono temperate, egli dice, e più durano; il sovrano che sarà meno arbitrario, men superbo, ecciterà meno invidia. Senza amarezza e in maniera degna del suo scopo affatto filosofico, Aristotele indica l'essenza del governo dispotico; finalmente insegna come il tiranno potrà conservarsi; ma chi lo raffronti col *Principe* di Machiavelli, si convincerà che questi due autori videro ben altrimenti. Machiavelli è un repubblicano; tutti i principi agli occhi suoi sono usurpatori; il suo era tempo d'astuzie, di frodolenze, di violenza, d'invasione; onde sul serio istruisce a mantenere e praticar il sistema divenuto dominante. Aristotele al contrario pende verso la monarchia, dipinge a colori abbastanza brutti l'origine, la durata, e i mezzi onde si conserva il despotismo, per destarne orrore. Alcune proposizioni prese a caso faranno vedere che Aristotele se è men poetico di Platone nell'espressione, non gli cede di energia per vituperare la prepotenza. I pensieri del despota, secondo lui, si riducono a tre cose; spargere diffidenza tra i cittadini, metterli fuor di stato d'operare, insinuar pensieri bassi o servili: la falsità e la dissimulazione gli sono più opportune che le virtù. Se queste non sono le parole proprie di Aristotele, è però il senso che risulta evidente da' suoi precetti. L'anima del tiranno vi è dipinta non meno fosca che nel celebre passo di Platone, e apprendola ai nostri occhi come un anatomico, ci mostra il suo interno lacero e sanguinente. L'ironia che domina nel nono capitolo, è mordace quanto quella di Platone.

Tal qual è, il sesto libro non offre più che supplementi ai due anteriori. I dotti che pubblicarono o interpretarono quest'opera, non s'accordano se i capitoli ne siano quali li scrisse Aristotele, o se poi non ne abbiamo che frammenti. Solo nel settimo e ottavo libro Aristotele tocca finalmente al punto, del quale unicamente trattò Platone; colà soltanto immagina una repubblica. Da prima egli si domanda qual sia il fine della vita dell'uomo, e per qual mezzo si possa raggiungerlo; il che formando soggetto del suo trattato di morale, qui basta indicarne per sommi capi il risultamento. Al primo capitolo del settimo libro pone per fondamento della felicità la dignità dell'uomo e l'intrinseco suo valore, e senza veruna divagazione platonica o pitagorica, ci rammenta l'alta nostra destinazione. Nel secondo capitolo ci fa vedere che gli Stati vanno come gli uomini; meta di tutte le istituzioni non può essere che il procurare a tutti i cittadini, vale a dire allo Stato, alle famiglie, un'esistenza legale e la maggior dose possibile di felicità. Al modo, dice egli, che si vedono l'avarizia e l'ambizione sviare gli uomini, così vedonsi gli Stati traviare obbedendo a queste passioni. Le costituzioni più vantate, come quelle di Sparta, di Creta e di Carlague, furono, al pari di quelle dei Traci, Persi e Celti, calcolate in modo di disporre sotto la loro dominazione quanto paese si potrebbe conquistare. Siffatto errore, come agli individui che non credono poter fondare la loro felicità se non sulla mania di acquistare e possedere, è facile a concepirsi; ma più difficile riesce l'insegnare a fondar uno Stato sovra un principio tale, che la virtù vi divenga lo scopo di tutti e dei singoli. Aristotele esamina dapprima l'estensione e disposizione del territorio conveniente al suo Stato: non vuol, come Platone, creare una città perfetta, ma una che sia la migliore fra quelle che si conoscono, e in quanto la natura umana il permette. Le sue pretensioni sono moderate; immaginata la virtù dello Stato come quella del cittadino, vuole per tutto ciò che la riguarda un giusto mezzo.

Nel sesto capitolo, Aristotele mostra tanta sagacità nell'opporre il carattere europeo a quello dei popoli d'Asia, quanta ingiustizia nel sistema ch'ci vor-

rebbe piantare sovra così fatta opposizione. Facilmente si giustificherebbe il commercio degli schiavi, benchè, fedele al suo principio di moderazione, egli ne rigetti espressamente le conseguenze. Divide poi in sei classi i cittadini della sua repubblica, cioè agricoltori, artieri, mercanti, soldati, sacerdoti, giudici. Nel settimo capitolo si determina la parte di ciascuna classe all'amministrazione, da cui esclude gli operai e i villani. In appresso Aristotele arriva a dire, sarebbe bene che tutta la classe industrie fosse composta di schiavi o indigeni o stranieri. Fa risalire le sue divisioni fino a Sesostri, ciò che ne farebbe credere non conoscesse quanto Platone i mali delle Caste egiziane. Ne' capitoli seguenti tratta della situazione della capitale, della fortificazione e dei mercati di essa. Nell'esame della costituzione di Sparta tende a provare che essa non può procurare ai cittadini la virtù, nè in conseguenza la felicità. Dal decimoquarto capitolo in poi s'occupa dell'educazione, parla de' matrimonj e delle prime cure da darsi ai fanciulli, e scende alle particolarità più minute. Colla massima freddezza permette di distruggere il feto, non essendo omicidio, secondo lui, l'uccidere chi ancora non respirò.

Venendo all'educazione, vorrebbe, come Platone e Licurgo, che i figli fossero della repubblica tutta. Esaminando la quistione se debbano essere istruiti per servizio dello Stato solamente, o anche per gli affari particolari, ci conservò rilevanti particolarità sui rapporti dell'educazione di Sparta coi costumi pubblici, e sullo scopo generale dell'educazione dei Greci. Di là sino al fine del libro parla della musica come mezzo di formar l'uomo; ma questa parte fu guasta dal tempo.

I trattati di morale sono, pel soggetto, connessi con questi; dovrebbero anzi servir loro d'introduzione, come il filosofo l'annunzia e qui e in due passi della sua *Politica* (1). I sette libri diretti ad Eudemo e quello *Delle virtù e dei vizj* son tali da non potervici fermare in questa rapida occhiata. Non parleremo dunque che del trattato diretto a Nicomaco, credendolo autentico coi più. Ivi insegna che « la scienza del governo racchiude nella sua prima parte la teorica della felicità, della virtù e dei costumi che ciascuno deve adottare per arrivarvi. È la base, il principio della politica, e noi la chiamiamo *Etica*, cioè Morale ». Queste sono le parole proprie di Aristotele nell'introduzione del trattato diretto a Nicomaco. Dopo questa scienza vien quella che, in senso più stretto, si chiama politica; aggiungasi quella delle finanze, che non è altro se non l'economia delle famiglie applicata allo Stato. Aristotele in mezzo a questo trattato di morale si occupa della divisione delle cognizioni politiche; poi nel sesto capitolo del decimo libro lascia la morale per entrar nella politica con semplicissima transizione. « Fin qua (dic' egli) s'insegnò quali virtù bisognasse acquistare, quali piaceri cercare e quali fuggire: ora si parla della felicità, che è meta di tutti gli sforzi umani. Io sostengo (aggiunge) che la felicità non è abitudine o disposizione propria di veruna creatura; se ciò fosse, chi n'è dotato godrebbe anche durante il sonno, non sarebbe conturbato da verun funesto avvenimento. Ma se la felicità non è un'abitudine, ma una specie di attività, potrà essere una delle due: o che quest'attività sia dell'essenza dell'uomo, e allora non avrà alcun fine esteriore; o che abbia uno scopo esteriore, ed allora non basterà a se stessa, e per conseguenza non potrà mai esser posta in pari linea colla virtù. Virtù e felicità devono considerarsi fra le cose che si cercano per se stesse e non per un fine estrinseco; essendo dell'essenza della vera felicità il bastar a se

(1) Lib. VII: *Φαμέν δὲ καὶ ἐν τοῖς ἠθικοῖς, ὅτι τῶν λόγων ἐκείνων ὄριλος, εὐεργεσίαν εἶναι, καὶ χρητὴν ἀρετῆς τελείαν, ταῦτα οὐκ ἐξ ὑποθέσεως, ἀλλὰ ἀπὸ τοῦ*

stessa senza bisogno d'altra cosa. La virtù basta a se medesima, quando non s'abbia altro fine che d'esercitarsi a praticarla. Tutte le azioni virtuose sono così fatte; chi si dà alla pratica del buono e del giusto, fa cosa per se stessa preferibile. Di simil genere sono i piaceri e gli spassi; ma col riferirli ad oggetti esterni, si fa all'uomo più male che bene, e ne scapita sovente la salute e l'avere. Le idee che comunemente uom si fa della beatitudine, traviano molti, i più fra quelli che sono riputati felici, la collocano nelle dissipazioni; i despoli preferiscono a ogni altro gli uomini valenti ad ordinar feste. E il perchè n'è chiaro: lo scopo dei nostri voti sarà sempre quello dei nostri sforzi, e il tiranno abbisogna d'uomini siffatti per dimenticare se stesso. Se nell'opinione della moltitudine questi piaceri danno la felicità, n'è causa il rappresentarle sempre quali immagini vive della beatitudine i principi e i ricchi che passano la lor vita gavazzando. Pure la qualità di principe non inchiude in sè nè la virtù nè la capacità, che sole producono nell'uomo una nobile attività. Si direbbe più giusto che i principi s'abbandonano ai godimenti del corpo perchè non hanno mai gustato i nobili dilette d'un'anima pura e libera; anche i fanciulli riguardano come migliori le cose che più amano. Il volgare è differente dall'uomo colto, quanto il fanciullo dall'adulto ».

Aristotele indica dappoi i mezzi di giungere alla felicità che egli definisce: poi, al chiudere del libro, dichiara che tutta la sua dottrina sarebbe infruttuosa quando non ne facesse l'applicazione alla vita civile; nè si può farla se non quando lo Stato sia ordinato in guisa che nessuno impedisca altrui di camminare ad un fine comune.

Anche d'una terza scienza s'occupò Aristotele, necessaria all'uomo di Stato, cioè l'economia o dottrina delle finanze. Due libri abbiamo con questo titolo, ma è impossibile che siano suoi. Comunemente si crede apocrifo il secondo, e il primo autentico, appoggiandosi alla testimonianza di Diogene Laerzio che conosce un solo libro dell'*Economica*.

I dotti pretendono pure che dell'*Arte poetica* non ce ne restino che frammenti; ma noi non dubitiamo d'asserire che questo libro esercitò più impero sulla letteratura moderna che non sull'antica, benchè Orazio siasi uniformato ai precetti d'Aristotele. =

FED. CRISTIANO SCHLOSSER, *Allgemeine Weltgeschichte*, 1850, sez. V, cap. I.

§. 2.

STORIA NATURALE D'ARISTOTELE.

« Il metodo d'Aristotele è rigorosamente scientifico, ma non sistematico: secondo l'accettazione moderna della parola, nè la storia naturale doveva cominciare a questo modo. Le nostre idee di genere, di specie, di famiglia, non potevano affarsi ad una età, in cui non ancora si conoscevano bene se non gli animali della Grecia, della Macedonia, dell'Asia Minore, della Sicilia e delle isole dell'Egeo, e che appena si cominciava a conoscer quelli d'Egitto, della Sizia e dell'India. Ciò non impediva ad Aristotele d'abbracciare nel vasto suo disegno la storia dell'uomo, de' quadrupedi, de' rettili, degli uccelli, de' pesci, degl'insetti, non col tessere distintamente la storia di ciascuna specie, ma coll'appoggiare le sue vedute generali sopra osservazioni particolari a certi animali.

La storia dell'uomo considerato semplicemente come animale, fu trattata da

Aristotele con ammirabile superiorità. Primo notò in lui due generi di funzioni, le une che lo mettono in relazione coi corpi esterni, le altre che servono a nutrirlo; idea grande quanto vera (1). Primo paragonò, per un fine scientifico, l'organizzazione dell'uomo con quella delle specie inferiori, gettando così le fondamenta d'una scienza che maravigliosamente ingrandì al nostro tempo (2). All'uomo, preso come termine di confronto, egli riferisce le sue osservazioni sulle parti esterne ed interne degli altri animali: e i ravvicinamenti cui dà luogo siffatto metodo, spargono gran luce sopra la storia delle specie, la cui struttura ha maggiore analogia con quella del corpo umano.

Nella storia dei quadrupedi s'attiene principalmente alle generalità, e quando così riassume fatti particolari, si può vedere a qual punto egli accoppiasse la pazienza dell'osservatore e il genio del filosofo. Gli animali cornuti sono di piede fesso (3): i quadrupedi vivipari hanno denti (4); più ne hanno, più a lungo vivono; hanno cinque sensi come l'uomo; come lui hanno l'esofago, una trachea arteria, un cuore e un diafragma (5): quei che tengono denti alle due mascelle, hanno un solo stomaco e non ruminano: nessuno produce suoni articolati, eccetto l'uomo (6). Gli animali selvaggi che hanno i denti in forma di sega, sono carnivori e bevono lambendo: quei che hanno denti eguali e continui, sorbono, come i cavalli e i buoi, e si nutrono d'erbe e di frutti: erbivori son pure i cornuti (7). Una quantità di rapporti siffatti sono indicati nell'opera d'Aristotele; e benchè non ne dia sempre le ragioni fisiologiche, sono però il risultato più prezioso delle sue ricerche.

Trattò la storia particolare di alcuni quadrupedi con un'esattezza, che la scienza moderna non sempre sorpassò; anzi la storia dell'elefante è più compiuta in Aristotele che nei naturalisti posteriori, neppure eccettuato Buffon (8): eppure avanti la spedizione d'Alessandro quest'animale non era noto ai Greci se non per l'avorio che traevano d'Asia e d'Africa per farne statue (9). In ciò ch'è dice del cervo, del camaleonte (10) e d'altre specie molte selvatiche e domestiche, è ricco d'osservazioni ben fatte. Il carattere del leone v'è delineato con nerbo poetico (11), merito assai raro nel filosofo di Stagira. Conobbe anche il camello; ma quanto egli dice su questo *bastimento dei deserti* è ben lontano d'esser in proporzione coi servigi che esso rese alla civiltà (12).

Aristotele chiama quadrupedi ovipari quei che noi diciamo rettili: osservò che hanno voce debole, ed entrò in particolarità curiose sul meccanismo di quella della rana (13); come curiose sono quelle sul gran cocodrillo di fiume (14), animale osservato da viaggiatori e storici come oggetto di terrore e di culto (15).

Più ricca e variata doveva essere la storia degli uccelli, come quelli che abitano più presso all'uomo ed in più immediata relazione con esso; oltre che formano l'addobbo vivente della natura, percorrono una specie di scala musicale con più o meno agilità. Sono i soli animali che cantino, giacchè non si può paragonare al loro accento melodioso e dolce nè il sibilo del serpente, nè il rombar dell'insetto, nè il muggito o l'urlo de' quadrupedi. Il canto loro raddoppia nella

(1) BICHAT, nell'Introduzione all'*Anatomie générale*, p. 100.

(2) *L'anatomia comparata*.

(3) *Storia degli animali*, lib. II. 7.

(4) *Ibid.* II. 11.

(5) *Ibid.* XVIII. 49.

(6) *Ibid.* IV. 8. 9.

(7) *Ibid.* VIII. 9. 10.

(8) V. CUVIER, nella nota all'articolo *Elefanti* del Plinio edito da Le Maire e ristampato dal Pomba.

(9) Omero fa menzione dell'avorio, non dell'elefante.

(10) *Storia degli anim.*, II. 1. *Mém. de l'Acad. des sciences*, t. III. pag. 4. t. 43.

(11) *Storia degli anim.*, IX. 71.

(12) LE CAMER note ad Aristotele, alla voce *Camello*, tom. II. pag. 483.

(13) *Storia degli anim.*, IV. 6.

(14) *Ibid.* II. 40; VIII. 45.

(15) *Enopeto*, II.

stagion degli amori (1), quando il maschio, posato presso la compagna, canta non già per l'uomo ma per lei, quasi a confortarla nelle lunghe noie dell'incubazione. Tra le cure che esigono la costruzione del nido e l'educar una nuova famiglia, si può meglio studiare il meraviglioso istinto degli uccelli: è l'episodio più interessante della loro vita, e su quest'istante trovasi concentrato quanto ha di poetico la loro storia (2).

Così Aristotele abbonda di particolarità di tal genere, benchè non gli fosse dato di sentir molto al vivo la poesia della natura. Ciò che dice del rossignolo (3), della tortora, della pernice, della rondine (4), e principalmente del piccione (5), mostra ch'egli conosceva i loro amori non meno che l'organizzazione. Sapeva anche ciò che avviene nella gabbia degli uccelli di rapina; e in tempo che dicevasi gli avvoltoi venir da terra straniera e sconosciuta, quando comparivano in coda agli eserciti (6), fa meraviglia il trovare in Aristotele tante nozioni esatte non solo su questo raro augello, ma anche sull'aquila (7) di cui annovera sei specie. Osservò ancora che tutte hanno l'artiglio ricurvo (8), che la loro incubazione dura trenta giorni, che sono poco feconde (9), il loro nido permanente (10), la vita assai lunga, e l'abitazione, come quella degli altri uccelli selvaggi, mirabilmente opportuna alla conservazione dei pulcini e al loro modo di vivere (11); ne descrisse i costumi, le abitudini, la conformazione, le guerre che fanno agli animali più deboli; entrò nel particolare de' combattimenti che l'aquila di mare dà agli uccelli che frequentano i luoghi stessi (12); come bene caratterizzò l'aquila nera, più piccola e più forte di tutte, che abita le foreste o le montagne, sì rapida al volo, non gelosa nè sinistra, che mai non teme, mai non si lamenta (13).

L'istinto di previdenza che guida così sicuramente gli uccelli viaggiatori traverso all'aria, non era sfuggito ad Aristotele. Parla di quelli che dopo l'equinozio d'autunno si vedevano venire dal Ponto e dai climi rigidi per cercar i più dolci (14); parla delle migrazioni delle rondini, delle tortore, de' palombi, delle quaglie che aspettano il vento favorevole per traversar i mari; di quelle de' pellicani, che a grossi stormi volano dallo Srimone al Danubio, unendosi al passar le montagne, acciocchè gli ultimi non perdano gli altri di vista; di quelle delle gru, il cui viaggio dai maresi della Scizia sino alle fonti del Nilo se dire agli antichi che esse sciamavano da un capo all'altro del mondo (15). Certo v'era di che destar meraviglia; ma che è tutto ciò a fronte di certi augelli, i quali traversano d'un volo l'oceano Atlantico?

Nella storia degli uccelli v'è un altro ordine di considerazioni, men ricco forse di poesia, ma più appropriato alla scienza zoologica; vo' dire ciò che riguarda la loro organizzazione, tanto meravigliosamente appropriata alle funzioni che debbono adempiere. Là principalmente si trova l'applicazione d'un principio razionale, particolare alla storia della natura, quello delle cause finali. L'anatomia comparata connette questo principio alla più elevata filosofia, e l'ammirazione può a fatica bastare a tutte le splendide sue scoperte: ma quanto oggi si sa sul

(1) *Storia degli anim.*, IV. 9.

(2) V. in Buvon la storia del merlo solitario.

(3) *Storia degli anim.*, IX. 79.

(4) *Ibid.* 14.

(5) « È non particolarità dell'accoppiamento de' piccioni, che si lasciano prima che il maschio copra la femmina, i piccioni vecchi baciarsi prima di montare la prima volta, poi continuano seco' altri baci; i giovani invece non s'accoppiano mai senz' essersi baciati ». *Storia degli anim.*, VI. 3; ARIZZO, IX. 50.

(6) *Storia degli anim.* VI. 8.

(7) *Ibid.* III. 9.

(8) *Ibid.*

(9) *Ibid.* IX. 4.

(10) *Ibid.*

(11) *Ibid.* 45.

(12) *Ibid.* 54; VIII. 5.

(13) *Ibid.* VI. 5; IX. 52.

(14) *Ibid.* VIII. 45.

(15) *Ibid.*

vigore dei muscoli degli uccelli, sulla loro respirazione, che supera in quantità quella dei quadrupedi, sulla circolazione del fluido aereo non solo nei loro polmoni ma anche nel basso ventre, nelle ascelle e fin nell'interno delle ossa, e tante altre particolarità sugli organi dei sensi, della nutrizione, della riproduzione, erauo la più parte ignoti ad Aristotele (1).

Attese specialmente allo studio dell'ovo, che, secondo Paracelso, è niente meno che un piccolo mondo (2). Le sue ricerche non furono sterili: seguì con attenzione i progressi dell'incubazione e la formazione dell'uccello nel suo sviluppo calcare (3); e dopo osservazioni lunghe e minuziose, arrivò a questo risultato sì prezioso per la sua stessa semplicità, che l'ovo era un corpo in cui natura aveva racchiuso al tempo stesso e la materia che forma l'animale, e l'alimento che lo nodrisce (4). Il gran mistero della trasmissione della vita non era rivelato; ma almeno s'acquistava un'altra prova della provvidenza di Quello che veglia alla conservazione delle specie.

L'oceano che gli antichi chiamavano padre di tutte le cose, i mari interni, i fiumi, i laghi, gli stagni, le paludi, in somma quest'impero dell'acque, che copre tre quarti della superficie del nostro globo, è popolato d'esseri animati, forse più varj e numerosi di quei che vivono sopra la terra e nell'aria. Alcune specie sembrano destinate a nodrimento dell'uomo, e queste ne fissarono presto l'attenzione; ma la più parte sembravano dover restare per sempre inaccessibili alle sue ricerche, a cagione della piccolezza estrema, o perchè nascosti in troppo profondo mare. Pure il naturalista trionfò di questi ostacoli, giunse non solo a conoscere la conformazione degli animali che vivificano il liquido elemento, ma anche i diversi organi loro, e fin la loro vita e i costumi. Questa conquista fu l'opera di molti secoli, ma Aristotele la cominciò; e « quand'anche (dice Cuvier) « non avesse trattato che questa parte della zoologia, dovrebbero ancora riconoscerlo per un alto ingegno.... giacchè, oltre aver perfettamente conosciuto la « struttura generale dei pesci, entrò sulla loro maniera di vivere, i viaggi, le « amicizie, gli odj, le astuzie, gli amori, sull'età della frega e del parto, sulla « maniera di prenderli, sul tempo in cui la carne n'è migliore, in particolarità « che oggi stenteremmo assai o a contraddire o a confermare, tanto i moderni « sono lontani d'aver osservato i pesci, come par che Aristotele abbia fatto di « per sé o pe' suoi corrispondenti » (5).

Oltre i pesci propriamente detti che, come l'uomo, hanno sangue rosso e vertebre, ve n'ha di conformazione più semplice, senza vertebre nè sangue rosso, come i molluschi e i crostacei. Aristotele descrisse con molta cura le parti tanto esterne che interne dei molluschi, i loro organi e movimenti, il modo di riprodursi; e benchè non abbia conosciuto la condizione particolare affatto del loro sistema nervoso (6), non per questo perdono d'interesse le particolarità che esibì su molte specie di molluschi, nudi o testacei. Quel che dice de' crostacei in generale, e particolarmente delle languste, de' gamberi, delle squille e dei cancri, prova che avea molto ben osservato i principali organi con cui gli animali articolati adempiono le lor funzioni vitali (7).

Può dirsi che le sue osservazioni sugli insetti furono spinte fin dove potevasi

(1) CUVIER; *Regno animale*, vol. I. pag. 290 e segg.

(2) Lx. CAUVES, Note ad Aristotele, tom. II. pag. 354.

(3) *Storia degli anim.*, VI. 3.

(4) *Della generazione*, III. 2. Non si trova in Aristotele un ordine metodico che abbracci tutte le specie d'uccelli: si contenta di dividerli in uccelli che predano lor nutrimento sulla terra, presso i

fiumi e i laghi, e sulle rive del mare; *Storia degli anim.*, VIII. cap. 3.

(5) *Storia naturale de' pesci*, I. pag. 44.

(6) *Storia degli anim.*, V. 6. 48; VIII. 2. 28. 50.

(7) *Ibid.* VI. I. 2. 3. 4.

senza gli stromenti ottici. Ma molti secoli si richiedevano e lavori assai, prima che questo studio risvegliasse nei naturalisti l'idea dell'infinito. Aristotele non sapeva fin a qual punto la creazione è variata in questa classe d'animali, diffusa con incredibile profusione in tutta la natura: non poteva conoscere nè questa moltitudine d'esseri viventi e impercettibili che, come il gallinsetto, nascono, vivono e muojono sulla foglia stessa (1); nè le lannumerevoli tribù d'animali gelatinosi, che a migliaia si contarono in una goccia d'acqua (2); nè tutti gli altri animalletti composti a tronco fisso e solido, che fanno sorgere isole di corallo dal seno dell'Oceano (3). Gran tempo dovevano restar ignorate queste meraviglie; ma pure va ad Aristotele la gloria d'aver fatto le prime scoperte. Non solo paragonò fra loro gli organi di molte specie d'insetti, ma ne conobbe i costumi, i lavori, la lunghezza della vita (4): pare si compiacesse nelle particolarità che offre sulle api, insetto così interessante per l'uomo, e il solo che s'addomestichi; ne descrive le celle, senza però vedere che sono costruite nel modo più opportuno a risparmiare spazio e matcria (5); la forma e l'oggetto di loro società, la situazione del verme quando emerge dall'ovo, la seta onde tappezza la sua celletta, il formarsi de' piedi e dell'ale, il romper delle membrane ecc. Principalmente spiegò con grande sagacità quelle generazioni parziali, quelle metamorfosi che costituiscono lo stato di larva, di ninfa ed il perfetto: non ignorò che il preteso re delle api è la loro madre, ma fallì nello spiegar il modo onde si propagano e moltiplicano, facendoli nascere quali dalla rugiada caduta sulla foglia, quali dal concime o dalla melma de' pozzi o anche dalla carne degli animali (6); infine concede la proprietà di produrre insetti a qualunque corpo umido che divenga secco, o secco che divenga umido (7).

Ma oltre che appoggia a fatti molti speciosi la sua teorica della generazione spontanea (8); quest'errore si dilegua avanti alla ricchezza delle sue osservazioni sopra tutt'insieme la creazione vivente. Non contento di fare la descrizione e la storia degli animali, volle studiarli sotto tutte le influenze cui possono essere sottomessi, li considerò sotto un aspetto analogo a quello con cui Ippocrate aveva considerato l'uomo nel suo trattato *sulle arie, le acque e i luoghi*. Come il padre della medicina aveva indicato le diverse modificazioni che i climi, i fiumi, le fonti, gli animali possono far subire alla costituzione umana; così Aristotele osservò i cambiamenti, che per le cause stesse sopraggiungono nella forma, nelle dimensioni, nel colore e nello sviluppo di molte specie d'animali. Pertanto c'informa che nel mar Rosso i testacci sono di smisurata grandezza (9); in Siria le pecore hanno la coda molto larga, e le capre orecchie spenzolanti talora sino a terra; in Libia i serpenti divengono enormi, come le lucertole in Arabia (10); in Egitto i buoi sono più grossi che in Grecia, per la differente pastura (11); gli scorpioni più perniciosi nella Caria che altrove; in Asia le belve più feroci, in Europa più coraggiose (12).

Gli ultimi due libri dell'opera d'Aristotele sono pieni di siffatte considerazioni.

(1) *Le Canus*, Note à *Insecte*. Vedi il vol. II di *Cuvier*.

(2) *Hewnsoldt*, *Quadro della natura*.

(3) Dopo il viaggio di Cook, le osservazioni di Foster fecero nascere ai geologi l'idea che molte isole e interi paesi dovessero l'origine al corallo prodotto da questi animalletti. V. *Hewnsoldt*, *Phytonomie des végétaux*, nota 7.

(4) *Storia degli anim.*, IV. 1. 4. 5. 6. 7. ecc.

(5) *Ibid.* IX. Al lib. V. cap. 49. così parla dell'insetto chiamato *effimero*: « Verso il solstizio d'estate, e nelle acque dell'Ipri, presso il bosforo Cimmerico, si vedono certe specie di cocchi più grossi d'un

« grano d'ova, che s'aprono, e n'esce un animale alquanto a quattro piedi, che vive a vola fin a sera. A misura che il sole declina, esso pure s'interfuma, e muore, quando quell'astro cade. Per ciò lo chiamo *effimero* ».

(6) *Ibid.* V. 45. 48.

(7) *Ibid.* 52.

(8) *Cuvier*, *Storia naturale de' pesci*, I. 17.

(9) *Ibid.* VIII. 54.

(10) *Ibid.*

(11) Sui pascoli d'Egitto, vedi *Teophrasto*, *Storia delle piante*, IV. 8.

(12) *Storia degli anim.*, VIII. 24.

Colà, gettando un'occhiata sul complesso del regno animale, generalizza arditamente le considerazioni sue, come filosofo sicuro di quel che osservò. Percorsi tutti i gradi della scala, dichiarò che il passaggio dagli esseri inanimati agli animati si fa in natura insensibilmente, atteso che la continuità delle gradazioni copre i limiti che separano queste due classi di esseri, e sottrae all'occhio il punto che le divide (1). Ivi ancora, ripigliando il primitivo termine di paragone, cioè l'uomo, ne confronta le affezioni, le passioni, le qualità morali coi fenomeni analoghi in molte specie d'animali (2). Cita una folla di tratti, che pajono provare non esser attributi esclusivi dell'umanità il coraggio, la prudenza, l'industria, la pietà filiale, la riconoscenza, l'amor materno (3); neppur gli concede il privilegio di gustar solo le emozioni della musica e delle memorie della patria, affermando che i cavalli malati e le cerva si lasciano allettare dal flauto (4); e parlando dei dasipodi portati nell'isola d'Itaca, dice che furono trovati morti sulla riva, cogli occhi voltati verso il sito donde erano stati levati (5).

Così il genio d'Aristotele si fa ammirare quando generalizza e quando particolareggia, e dappertutto si ravvisa il gran filosofo, da lungo tempo domesticato colle meraviglie della creazione vivente. Talora forse saremmo tentati di rimproverarlo d'aver soppresse considerazioni dell'ordine più elevato, e tolto così a' suoi quadri parte di loro maestà; omissione che colpisce viepiù quando s'incontrano osservazioni che pajono avviare a riflettere sulla Provvidenza. Ma questo è dovuto al rigore del suo metodo; e avendo Aristotele scritto un'opera a parte su ciascun soggetto, non doveva in questo trattare dell'ordine generale della natura, di cui gli animali non sono che un caso particolare. =

Rio, *Essai sur l'histoire de l'esprit humain dans l'antiquité*, Parigi 1829.

Aggiungiamo un brano dall'opera che ora si pubblica di Humboldt, col titolo di *Cosmos*:

= L'idea dell'ordine e del governo dell'universo appare in tutta la chiarezza ed elevazione negli scritti d'Aristotele. Le sue *Consultationes physicae* presentano i fenomeni della natura come effetti di forze vitali, emananti da una potenza universale. Il cielo e la natura (dic'egli, indicando sotto tal nome la sfera terrestre de' fenomeni) dipende dal motore immobile del mondo. L'ordinatore, o, in altri termini, l'ultimo principio de' fenomeni sensibili, dev'essere considerato come distinto da ogni specie di materia, e che non cada sotto i sensi. L'unità che domina tutti i fenomeni, mediante i quali si manifestano le forze della materia, è in Aristotele elevata a principio essenziale; e queste stesse manifestazioni sono sempre ridotte a movimenti (6). Il trattato dell'anima chiude già il germe della teorica delle onde luminose. La sensazione della vista è prodotta da un moto, da una vibrazione del mezzo che sta fra l'occhio e l'oggetto, e non già da emanazioni dell'uno all'altro. Aristotele paragona l'udito alla vista, perchè anche il suono è effetto delle vibrazioni dell'aria.

Raccomandando di applicar la ragione a cercar il generale nelle particolarità percette dai sensi, Aristotele abbraccia sempre l'insieme della natura, e l'intima connessione non solo delle forze, ma anche delle forme organiche. Nel libro *Delle parti degli animali* esprime chiaramente di credere alla gradazione, per la quale gli esseri si elevano successivamente dalle inferiori a forme più alte. Natura segue uno sviluppo progressivo e non interrotto dagli oggetti inanimati

(1) *Storia degli anim.*, I.

(2) *Ibid.* IX. 4. 40. ecc.

(3) *Ibid.* VIII e IX. passim.

(4) *Ibid.*

(5) *Ibid.*, IX. 23.

(6) Le prove possono vedersi in BRITTELL, *Storia della filosofia*.

od elementari fino alle forme animali, passando per le piante e « facendo prima sue prove sopra ciò che non è ancora un animato propriamente detto, ma n'è così vicino che poco differisce ». In tal gradazione di forme i passaggi intermedj sono impercettibili. Il gran problema dell'universo per lo Stagirita è l'unità della natura. « Nella natura (dice con singolar vivacità d'espressione) nulla d'isolato e sconnesso, come in una cattiva tragedia ».

Tutte le opere fisiche d'Aristotele, osservatore esatto quanto profondo pensatore, lasciano apparir chiara questa filosofica inclinazione a sottoporre ad un principio unico tutti i fenomeni dell'universo. Ma lo stato imperfetto della scienza; l'ignorarsi allora il metodo sperimentale, che consiste a suscitare i fenomeni in condizioni determinate, non permetteva di cogliere il legame di causalità, che unisce tutti questi fenomeni, neppur dividendoli in gruppi poco numerosi. Tutto riducevasi alle opposizioni continue del freddo e del caldo; del secco e dell'umidità, della rarefazione e della densità primitiva, e alle alterazioni prodotte nel mondo materiale da una specie di antagonismo interiore (*ἀντιπρίοσις*) che rammemora le ipotesi moderne delle polarità opposte, e i contrasti del $+$ e del $-$. Le soluzioni proposte da Aristotele hanno il torto di svisare i fatti, e nella spiegazione de' fenomeni d'ottica o di meteorologia, lo stile sì energico e conciso dello Stagirita pare goda allargarsi, e prenderà alcun che della diffusione ellenica. Essendo l'ingegno d'Aristotele volto quasi esclusivamente verso l'idea del moto, e poco preoccupandosi della diversità delle sostanze, ne risulta che il suo pensiero fondamentale di ricondurre tutti i fenomeni terrestri all'impulsione data dal movimento del cielo, cioè dalla rivoluzione della sfera celeste, si riproduce incessantemente, e l'autore vi ha una specie di predilezione; ma in nessun luogo si mostra con precisione rigorosa.

Per l'impulso, di cui cercò dare l'idea, bisogna intendere semplicemente la comunicazione del moto, considerato come il principio di tutti i fenomeni terrestri; lasciando da banda ogni intenzione panteistica. La divinità è la più alta unità ordinatoria; « essa rivela in tutti i cerchi dell'universo, dà la loro destinazione a tutti gli esseri distinti della natura, e ogni cosa combina in virtù dell'assoluta sua potenza ». Le idee di scopo e di appropriazione sono applicate, non già ai fenomeni subordinati della natura inorganica o elementare, ma principalmente agli organismi posti più in alto nel regno animale o vegetale. È notevole che in queste teorie la divinità si serve d'una quantità di spiriti siderali, che tengono i pianeti nelle eterne loro orbite, come se conoscessero la distribuzione delle masse e le perturbazioni. Gli astri sono, nel mondo materiale, l'immagine della divinità.

Malgrado il titolo che porta, non menziona il trattato *Del mondo*, erroneamente attribuito ad Aristotele, e certo uscito dalla scuola stoica; il cui autore, in descrizioni di colore e di vivacità sovente stitizia, presenta agli sguardi il cielo insieme e la terra, le correnti del mare e dell'atmosfera; ma non mostra mai di cercare nelle proprietà della materia principj generali, a cui possano esser ricondotti tutti i fenomeni dell'universo =

§. 5.

METAFISICA D'ARISTOTELE.

Coloro cui basta il nome di Platone per iscreditare una causa, irriverenti a quel sommo che non conoscono se non traverso alle declamazioni di chi crede bastare la beffa e il disprezzo per abbattere uno dei maggiori-genj che onorassero l'umanità; costoro credono far onta alla filosofia del nostro secolo col dire ch'essa plega novamente verso Platone. Senza voler ribattere la nobile ineolpazione, noi diremo che questo secolo nostro, sciagurato e vile com'e' si compiacione a chiamarlo, o s'industriano a ridurlo, ha ripreso a severo e spassionato esame le dottrine del passato, non per rifarsi a quelle, ma per trarne lena da spingersi più innanzi nel progressò, cui lo reca il sempre maggiore sviluppo della sua libera attività. Che se credette dover con Platone contemplare le idee, non lasciò per questo d'indagare la scienza di Aristotele e farne suo pro. Ve lo dicano le recenti opere dei tedeschi Kopp, Schneider, Brandis e Sfahr intorno alla Metafisica ed alla Logica dello Stagirita. Appena poi nell'Istituto di Francia, dopo l'ultima rivoluzione, fu ristabilita la classe delle scienze morali e politiche, il primo quesito ch'essa proposc fu l'*Esame critico dell'opera d'Aristotele, intitolata Metafisica*; e 1° Dar un'estesa analisi di quest'opera; 2° Farne la storia, ed indicarne l'influeza sopra i sistemi successivi, sì nei tempi antichi, sì nei moderni; 3° Cercare e discutere la parte d'errori e di verità che vi si trovano, quali idee ne sussistono ancora o potrebbero utilmente entrare nella filosofia del nostro secolo.

Molte opere si presentarono al concorso; le due premiate furono stampate dappoi con questi titoli:

MICHELET (di Berlino), *Examen critique de la Métaphysique d'Aristote*;

FELIX RAVAISSON, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*;

oltre una menzione onorevole concessa alla memoria di Tissot, professore di Dijon. L'esame dei lavori presentati offrì al rektore Cousin l'occasione di svolgere alcune idee su questo proposito, come fece nel *Rapport sur le concours ouvert par l'Académie des sciences morales*, stampato a Parigi nel 1838, e inserito nel 1 volume dei *Mémoires de l'Institut de France*, 2 classe.

Il Michelet avea già, intorno al gran filosofo, pubblicati due lavori: *Die Ethik des Aristoteles*, Berlino. 1827; e *Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum libri decem*, ivi 1829-35. Dal Ravaisson poi, forse meglio che da qualunque precedente scrittore, vien palesata l'unità d'Aristotele nella Metafisica, opera che il maestro d'Alessandro lasciò incompiuta ad Eudemo, il quale neppur esso la terminò; dal che vennero tante lacune, interpolazioni e disordine, che sant'Agostino riguardava come un fatto straordinario il riuscire a comprenderla, ed Avicenna, dopo letta quaranta volte, confessava non capirla in tutto. È merito dunque trovare il filo che ne unisce gli sparsi e confusi frantumi, raccogliendoli anche dalle altre opere, per cavarne quella scienza prima che contiene le altre parti della filosofia, e dove tutte vengono a riscontrarsi nelle elevate regioni dell'ontologia, punto di partenza e ultima meta loro. Sopra gli enunziati lavori pertanto e massime sulle orme del Ravaisson, noi verremo svolgendo la serie delle idee d'Aristotele.

Le scienze possono dividersi in poetica, pratica e speculativa: e anche le prime due riescono alla terza: e tutte quantè si risolvono e compiono nella me-

tafisica, asse comune intorno al quale si dispongono le altre, come a un tronco robusto che sostiene tutti i rami dello scibile, li nutre del suo succhio, e solleva sopra di essi la maestosa cima.

Precedettero Aristotele le scuole jonica, italica e platonica, colle quali egli discute sulle prime, preludendo colla critica e colla storia alla dottrina e al dogmatismo. La jonica, fermandosi al mondo sensibile, conosce un principio solo, materiale, sul quale succedono la varietà e la contingenza: Dapprincipio asserisce che tutti i fenomeni sono trasformazioni di un elemento primordiale; dappoi, che v'ha molti elementi materiali, i quali intrinsecamente non cambiano, ma producono i cambiamenti per via delle combinazioni. L'idea di causa s'ingegna di trapelare da tal fisica puramente meccanica, ma non riesce a lacerare il velo materiale che l'involge; e se la filosofia bambina si sviluppa talora dalle fasce fisiche, vaneggia nelle astrazioni dell'atomismo, nelle opposizioni del numero pitagorico, o muore nel vuoto dell'unità eterna, come la setta degli Eleatici.

La scuola jonica primitiva trova al fine una varietà successiva di fenomeni, senza unità, senza nulla di persistente: l'altra che ammette molti elementi primitivi, ci conduce a confonder il vero col falso: l'eleatica assorbe l'essere in una generalità logica. Tutte in somma camminano allo scetticismo, e partoriscono la scuola sofistica; poichè e materialisti ed idealisti si perdono, quelli in una successione di cambiamenti senza realtà, questi in un'unità immobile e solitaria, che è la negazione dell'esistenza.

Socrate salva dal naufragio le idee del bene e del male, mostrando che non solo hanno un'esistenza logica, ma contengono l'essenza. Inoltre Socrate dà alla filosofia un metodo, l'induzione e la definizione: asserendo di saper solo ciò, di non saper nulla, interroga gli altri, e per via del dialogo li mena a forza alla definizione, riunisce le idee e le risposte loro, elimina le differenze, e con un progressivo sviluppo conduce sempre alla medesima nazione.

Platone solleva a teoria il metodo socratico, e perchè ha per forma il dialogo, si chiama dialettica. La dialettica, nascendo dal dubbio e dall'opposizione delle cose e delle idee, comincia coll'interrogare. Ma l'interrogazione, partendo dal possibile, non oltrepassa il possibile, il probabile: partendo dall'apparenza, dall'opinione, insomma dal non essere, mai non raggiunge l'essere. E perchè non v'ha contatto fra il possibile e il reale, qualunque scienza non si fondi sopra un'affermazione immediata dell'essenza, ma pretenda di salir a questa; a un'universalità sostanziale per mezzo della dialettica, non potrà giugnere che ad esistenze logiche, e ondeggerà perpetuamente in una regione ideale, inferiore al mondo delle sostanze.

Platone errò col pretendere dalla dialettica più di quello che essa potesse dare: Aristotele ben meritò coll'imporre limiti insuperabili, e collocarla più basso della scienza, come arte o esercizio dello spirito. Platone spinse la dialettica assai più innanzi che non fosse mai proceduta; e mentre Socrate si ferma all'unità logica, Platone vuol trovare l'unità reale, l'universale, che esiste di per sé, distinta dal mondo sensibile, cioè l'idea. Ma la dialettica non può sorreggere in quell'altezza, e condottolo ai confini del mondo ideale, qui perde i vanni.

Aristotele pertanto combatte Platone, mostrando che al suo sistema abbia dato per fondamento l'idea come cosa per sé esistente, mentre le relazioni delle cose, le somiglianze, le negazioni, le produzioni dell'arte, di cui non abbiamo l'idea, non sono generi per se medesimi esistenti.

Quest'objezione però scompare tosto che si mostri che in Platone le sole essenze sono idee; ma si può obbiettar di nuovo: L'essenza è una in sé; dunque non può essere negli individui che sono multipli; non v'è dunque realtà nella

multiplicità sensibile; l'essenza è soltanto nell'idea, e l'idea è un'essenza staccata dall'oggetto, e chiusa nell'incomunicabile sua unità. Neppure specie si danno, giacchè l'essenza non può differir da se stessa; e senza differenza non v'è generi. Scomparso l'individuo, scomparsa la specie, non rimane che l'idea ridotta a se stessa, vale a dire un'astrazione fuori della realtà.

A queste conseguenze procura sottrarsi la scuola di Platone coll'uscire dalla realtà pura, e stabilire una relazione fra le idee e il mondo sensibile; facendo le idee essere modelli, tipi primordiali ed eterni, di cui sono copie ed immagini la natura, l'umanità; oppure gli esseri partecipare alle idee, e attaccarsi alla essenza di queste. Il primo sistema dell'imitazione non ispiega come al modello corrispondano le copie: l'altro della partecipazione scompone l'unità dell'essenza, tirandola in una moltitudine d'elementi distinti, e assorbe il mondo sensibile nelle idee, fuor delle quali nulla si dà, restando così solette le idee, nè dandosi altra realtà fuor quella che risulta dalla loro mescolanza e dai diversi ravvicinamenti. La qual teoria delle mescolanze è l'ultimo passo del platonismo.

Ma se l'idea è un'unità sostanziale, come può venir formata da una collezione, da una mistura? Un'essenza, che sia collezione di essenze non è più una: un aggregato di elementi, che si mescolano senza identificarsi, non è un ente, poichè l'ente è uno, indivisibile. Non v'è dunque realtà nella mescolanza. Per tal guisa Platone è trascinato all'uno in sé e all'ente in sé, generalità suprema, fondamento delle idee. E poichè ogni idea è un'essenza ed è una, non resta altro che l'essere in sé e l'uno in sé; perdendosi la varietà e il contingente nell'immutabile unità degli Eleatici.

Per arrestarsi nel suo volo verso l'unificazione, il platonismo s'appiglia alla dialettica, che gli dà il non essere come opposizione all'essere. Ciò che non è l'ente è il non essere; e il non essere è la pluralità indefinita e indeterminata degli altri esseri. Questa opposizione dell'essere e del non essere, dell'unità e dell'infinito, resusciterà il sistema pitagorico.

Aristotele criticando le scuole precedenti, e negando la sostanzialità delle idee generali, pone che il genere esiste solo nella singolarità e nell'individualità dell'essere; e già fa presentire l'empirismo; che svilupperà nella sua filosofia, e che si opporrà in tutta la sua grandezza all'idealismo platonico.

Chi domandi dunque « se l'individuo esiste solo, e se l'universale è una mera astrazione », non v'è che due risposte, e queste costituiranno una perpetua e rinnovante dualità, travestita in mille foggie, secondo il carattere proprio dell'epoca in cui si manifesta, e del temperamento intellettuale degli uomini in cui s'informa. Eppure non v'è problema filosofico che da quello non dipenda. Se movete dall'empirismo, se soli il particolare e l'individuo esistono, riuscite in morale a negar ogni legge universale, impersonale; la legge divien personale, inerente all'individuo, cioè non è più legge, quindi non più obbligatoria, perchè l'individuo non obbliga se stesso. Oltre che individuando il bene, si dà alla morale un carattere d'egoismo, si sopprime il sacrificio, la carità; tutto ciò che è eccentrico e generale nelle libere manifestazioni del potere umano. In estetica, l'unità, elemento generale del bello, che siede ove si rannodano le varietà degli individui e delle forme, scompare in questo sistema, che colloca ogni bello nella particolarità senza legame. In teologia, l'empirismo non può dare che delle formole panteistiche, dove l'individuo ondeggia senza sostanza, l'effetto senza causa, la varietà senza esistenza.

Da queste conseguenze ritenne Aristotele il suo sistema, che non può assomigliarsi nè all'epicureismo antico, nè al nominalismo del medio evo, nè al

sensismo moderno; ma tutti li supera in colossali proporzioni. Eccone uno schizzo.

Dato un fatto, la scienza dee mostrarne la causa. Essendo le scienze ordinate progressivamente non men che le cause, la filosofia prima ha per oggetto le cause più elevate, i primi principj. Nella serie delle cause v'è una causa prima; nella serie dei cangiamenti, un cangiamento finale. Fra queste due estremità cammina la cognizione. Se non v'è causa prima, la scienza risalirà di causa in causa, senza trovar mai il punto di partenza; e quindi non vi sarà scienza. Se nella serie ascendente delle cause c'è un limite, non può esservi una molteplicità infinita di cause diverse, ma debbono risolversi in un certo numero di classi determinate.

Quattro principj adempiono le condizioni tutte dell'esistenza reale: la materia, la forma, la causa motrice, la causa finale. La scienza de' primi principj è la scienza delle cause dell'essere in quanto è essere. Non si confonda l'essere col-l'accidente, il quale non ha essenza propria, non principio cui possa attaccarsi, nè perciò può esser oggetto d'una scienza. Anche il vero va distinto dall'essere, giacchè quello è una combinazione di attributi, e gli attributi dell'essere lo riconducono a dieci generi o categorie irreducibili. Per la loro relazione col genere dell'essere, tutte le altre categorie entrano nel dominio della metafisica.

All'ente si oppone il non ente; ai varj generi dell'ente corrispondono altrettanti generi del non ente od opposizioni. Le categorie e le opposizioni sono le due basi della scienza. Le proposizioni prime, che in certo qual modo sono le sommità della scienza, e a cui sono sospese tutte le dimostrazioni, hanno ciascuna una regione speciale, donde non escono, e si dispongono in categorie distinte. A ciascun genere corrisponde una scienza particolare. V'ha dunque dei principj che appartengono a un genere, ma anche altri comuni che stendonsi a molte scienze e chiamansi assiomi. L'universalità degli assiomi ha fondamento nell'universalità dell'essere; e il loro legame, la relazione loro coll'ente assoluto li rende necessari, e li colloca nella sfera della filosofia prima.

Queste categorie sono, sostanza, quantità, qualità, relazione, luogo, tempo, situazione, possessò, azione, passione (1).

Il moto è un fatto che si afferma, non si dimostra; è il passaggio dal contrario al contrario. Passando da uno stato all'altro, l'essere diventa ciò che non era: prima poteva divenire, era in potenza; dappoi venne in atto. Il moto e il passare dalla potenza all'atto, è il realizzamento del potere.

La materia è una potenza, e come ogni potenza, non esiste che al momento dell'atto. Prima dell'azione è indeterminata, senza forma; nell'atto si uniscono la materia e la forma. Il moto non è un atto perfetto, non finisce in se stesso, ma nel riposo: però il riposo non può esser ultimo fine, giacchè è una negazione. Fine dell'atto è l'atto stesso, sempre simile a se medesimo, senza cangiamento nè riposo; è la vita, il pensiero. Il moto produce un abito, di là del quale la forma più elevata dell'essere, l'attività. Tal è il carattere dell'essere in Aristotele: non è l'universale, non il genere, non l'ente assoluto, ma l'atto.

La potenza è attiva e passiva: una il mobile, l'altra il motore; una crea il cambiamento, l'altra lo subisce. L'atto è il termino intermedio, ove coincidono e s'identificano i due termini contrarj della passività e dell'attività; è la forma comune che unisce le due potenze; la materia è il principio passivo, la forma è l'attivo e fecondatore. Il corpo non si muove per sè, ma è mosso. Pure l'espe-

(1) Η οὐσία, τὸ ποῦν, ποῖον, πρὸς τί, ποῦ, πότε, κίνησις, ἔχειν, παθεῖν, πάσχειν.

rienza prova che alcune cose hanno in sè la causa del moto: ora la causa del moto nel mobile è la natura. La natura è legata alla materia, nè può esserne disgiunta; ma la materia è solo condizione dell'atto, non la causa produttrice. Il principio attivo che modifica la materia e tende ad involupparla nella forma, è la vita: ma la vita stessa è un atto, e l'atto è l'anima.

La vita ha varj gradi: il primo, infima manifestazione attiva dell'organismo, è la vegetazione; il più alto è l'uomo; e fra i due sta il bruto. Progressivamente la natura sollevasi dalle forme inferiori all'umana, all'umanità che è il fine supremo. L'umanità è il riassunto di tutte le età della natura: il fine dunque della natura è nel fine dell'umanità. Ora il bene in natura è l'azione: nella vita vegetativa l'azione è come assopita sotto il peso della materia; nella sensitiva od animale l'attività si sviluppa quasi dalla materia, ma il mondo esteriore la stringe e limita. Nell'umanità soltanto può dunque la natura giungere all'attività pura, e in conseguenza al suo fine.

Ora ogni azione produce un piacere: più azione v'è, più v'è piacere. Il piacere vero non si trova nella voluttà dei sensi, ove l'azione è limitata ed incompiuta: il piacere più puro trovasi nella libera attività dell'animo; nel che si uniscono il bene e la felicità: ma l'azione, nella forma sua più elevata, non è altro che la scelta intelligente e libera del bene per il bene. Il bene supremo sta nella volontà che sceglie liberamente. Donde consegue, che non v'ha bene o felicità per l'uomo se non nella stagione della vita, quando la volontà e la ragione son deste.

Per ogni bene vuolsi un'attitudine, una potenza disposta al bene, una virtù. Ma oltre ciò l'abitudine dee fortificare questa natural disposizione, e impedire che fuorvi. L'abito nasce dalla consuetudine; la consuetudine dal ripetere l'atto; dunque la virtù è pratica.

La teoria della virtù è la morale: il bene è il mezzo fra il troppo e il troppo poco, l'eccesso e il difetto. Anche la virtù è il giusto mezzo fra due contrari: la ragione determina quel mezzo, nascendo così la prudenza, virtù direttrice, che esercitasi nella sfera de' sensi e dei contingenti. Ma di sopra di essa e di tutte le virtù pratiche sta la sapienza, che è l'atto medesimo del pensiero in tutta la sua libertà, l'intenzione diretta e immediata dell'essere semplice e indivisibile, l'atto perpetuo della speculazione. « Fra la cosa che pensa e la pensata non v'ha di mezzo » e si toccano. L'atto della speculazione è atto immanente, che non esce di se stesso e dalla sua unità indivisibile.

Dalla materia alla forma, dall'indeterminato al determinato dura continuo moto; e l'identificazione dei due termini della potenza e dell'atto si opera nel tempo. Il pensiero che si sottrae alla doppia condizione del tempo e del moto, coglie simultaneamente e nella loro unione la materia e la forma. Ma quando il rapporto fra il predicato e il soggetto non può esser colto immediatamente dall'intelletto, la scienza, come la natura, deve ottenere la continuità che si trova fra questi due estremi. L'intermedio non può esser il moto nella sfera del pensiero ove tutto è immobile: ma un termine medio congiunge l'attributo al soggetto. Il sillogismo è l'unione sintetica delle due estremità in una conclusione.

Ma per la scienza e la dimostrazione è necessaria la cognizione delle premesse. Il modo speciale di trovar la maggiore senza senza farla derivare da proposizioni anteriori, è l'induzione. Questa è un sillogismo senza medio termine, ove la conclusione diventa maggiore, e la maggiore conclusione. La dimostrazione e l'induzione procedono in senso inverso; una discende dal genere all'individuo, l'altra sale dall'individuo al genere. La dimostrazione è il processo scientifico per eccellenza, al quale si riconduce sempre l'induzione. La dimostrazione

è l'ordine logico della scienza; l'induzione rappresenta l'ordine cronologico della cognizione. Nell'ordine cronologico, la sensazione è il fatto primitivo, e a ciascuna di esse corrisponde un genere, una scienza particolare. Superiore a tutti i generi è l'universale, non implicato in verun genere particolare, ma che è un rapporto. L'universale non è, come il genere, una riunione di particolari, dati successivamente dall'esperienza; ma un principio che in certo modo è in potenza nell'animo, e che appare immediatamente sotto il tipo più puro e più compiuto, tosto che l'esperienza offre il rapporto di due termini universali. E di subito stendesi a tutti i generi possibili.

Componendosi la dimostrazione di varj termini successivi, che affermano i termini un dell'altro, bisogna conoscere ciò che si afferma e si nega, cioè determinare i termini, ossia *definire*. La dimostrazione e la definizione, cioè la scienza, non possono raggiungere la realtà, la singolarità dell'essere, ma la possibilità soltanto. La realtà sensibile è data da un'intuizione sensibile; la realtà immateriale e indivisibile dell'ente assoluto è data da un'intuizione intellettuale. La sola intuizione può dar l'esistenza.

Venendo alla teodicea, Aristotele prova un primo motore immobile rispetto a ogni altro fuor di lui, immobile per se stesso, eterno e necessario. Nel primo motore s'identificano la causa motrice e la finale; non move il mondo per impulso, ma come l'oggetto del desiderio move il desiderante. Come una cosa può operare sopra di noi, far nascere in noi un piacere o un disgusto, senza che io operi su di essa, così il primo motore tocca il mondo, l'attrae a sé senza che il mondo tocchi lui. Il primo motore non può esser oggetto di sensazione, essendo semplice e indivisibile; ma è oggetto del pensiero come cosa intelligibile.

Quest'intelligibile però non è astratto, non l'idea del bene nella sua generalità, qual ci è data dai Platonic; ma un essere reale, il bene sostantivato, il cui pensiero penetra, move, attrae, volge nell'azione sua il mondo. L'azione contiene la vita; e al più elevato grado dell'azione trovasi il grado più alto della vita. L'atto che più è tale, si è il pensiero. L'azione più perfetta contiene la felicità più pura. Dio è dunque un essere vivo e intelligente, che pensa eternamente se stesso in una perfetta felicità. La vita divina non è dunque pratica come quella dell'uomo; ma è la ragione che contempla se stessa in un'attività pura. Il pensiero speculativo non può avere principio altrove che in se stesso; non può essere un fenomeno, un prodotto della facoltà del pensare, perchè l'atto è superiore al potere. Il pensiero è tutto l'esser-sup e tutto il suo oggetto, non conosce che sé; ove conoscesse altra cosa, discenderebbe nel mondo delle contingenze, cesserebbe d'essere l'atto più puro e più elevato. Quindi l'assioma famoso *ὁτινὶς ἂν νόησις νοήσας νόησις*, il pensiero vero è il pensiero del pensiero.

Tale è la metafisica d'Aristotele; e chiunque abbia senso del vero conoscerà quanto egli si scosti dall'angusto ed esclusivo sensismo moderno. Questo stabilisce che, se ogni idea viene dai sensi per ordine di generazione, non può nell'idea derivata esservi cosa che non sia nella idea generatrice; e poichè l'idea sensibile è madre di tutte le altre, essa fin dalla prima origine imprime loro un carattere materiale indelebile. Nessuna mutazione potrà mai fare che l'idea sensibile diventi idea di sostanza, di causa, d'infinito. I sensi danno il fenomeno, l'effetto, il finito e null'altro: il fenomeno non contiene la sostanza, l'effetto non contiene la causa, nè il finito l'infinito. Dato il fenomeno, l'effetto, il finito, è impossibile cavar da loro come contenuti la causa, la sostanza, l'infinito.

In quella vece Aristotele ammette nella cognizione un ordine cronologico, una successività, non una generazione. Nell'acquisto della cognizione dà l'inizia-

tiva, l'anteriorità all'idea sensibile: ma di là dai sensi particolari v'è il *sensu generale*, cioè l'intelletto, che sorvola al mondo delle contingenze. Sopra l'esperienza sta la scienza, che move da quella, ma la oltrepassa e la compie. Anche alle generalità formate dall'intelletto sovrasta l'universale che non può derivare dall'esperienza, ed è come un'attitudine nativa, disposta a passar in alto.

E sebbene possa apporsi ad Aristotele d'aver reso subiettivo l'universale, e non lo trae però dall'esterno, e l'attività intellettuale reca, degli elementi che non possono ridursi a un'origine sensibile. Indipendentemente dall'intuizione terrestre, ne riconosce una intellettuale, che è la cogizione immediata dell'essere assoluto, dell'immateriale. Nella fisica, nella morale, nella teodicea sua trovi un elemento sostanziale e indivisibile, l'atto che per gradi elevasi fino alla forma più pura che è Dio, ossia il pensier del pensiero, immobile nell'eternità, scevro da materia, che opera sul mondo senza risentirne l'azione.

Abbiamo già nel nostro Racconto accennato come l'opposizione fra Aristotele e Platone appaja men assoluta a chi la guardi da vicino. È però vero che rappresentano due opposte direzioni; una lancia nel mondo delle idee pure, l'altra s'attiene alla realtà, assoda la materia che, nel modo di vedere platonico, ondeggiava come un'ombra.

Fatta eterna la materia, Aristotele sfugge alla difficoltà ove naufraga Platone, di far risultare i fenomeni dal rapporto e dalla mescolanza delle idee: all'idea di materia attribuisce una generalità che prima non aveva avuta. Ma non parte da un principio unico; accanto a Dio colloca la materia eterna; e come si può conciliare l'eternità di questa colla contingenza e col primo motore?

Aristotele restituì dunque la materia come elemento necessario della scienza; ma non determinò altrettanto chiaramente la personalità umana. La natura si eleva dalla vita vegetativa all'animale, fin all'umana, che è la manifestazione sintetica di tutte le vite inferiori, e in cui vengono a perdersi alcuni raggi di una ragione superiore che ad essa non appartengono. Ma l'uomo non è opposto alla natura in una compiuta individualità; non è una persona distinta, ma un atomo perduto nell'immensità della natura, senza poter costituire la sua personalità.

Assorbito così l'uomo nella natura, la morale manca di base; la virtù è una disposizione naturale, e non viene dall'uomo; la ragione che sceglie fra il bene e il male, è divina non umana; e invece dell'uomo, creatore libero ed intelligente del bene, appare non so che del dogma antico, del destino, dell'irresponsabilità.

La teodicea d'Aristotele è sublime, se altra n'è avanti il cristianesimo; nè mai si concepì un Dio più elevato del suo, indivisibile, eterno, che attrae a sé il mondo coll'amore e col desiderio. Ma non è creatore, nè tampoco sostanza; sibbene atto perpetuo del pensiero che pensa se stesso. L'avversione d'Aristotele per il generale non gli lascia eccedere l'atto senza attività, il pensiero senza l'ente pensante (1). Giacchè la filosofia ellenica, per prodigiosa che ne fosse la forza speculativa, non potè giunger mai alla causa creatrice, e a conciliare i due elementi necessari del pensiero e della scienza, effetto e causa, materia e Dio.

(1) È però vero che Aristotele nel lib. XII, cap. 9, dice: Εἴτε γὰρ πρὶν τοῦ, εἰ δὲ τὴν τὸ αἰετὸν; ἀλλ' ἔχει ὡς περ αἱ καὶ οἱ καθ' ἑαυτὰν. «Se il primo principio non pensa, sarebbe egli l'occasionalismo? anzi non sarebbe che un sonno eterno».

Anche l'unità di Dio è veduta da Aristotele; e per non disgustarne il politeismo, l'accenna col verso di Omero:

Οὐκ ἀγαθὸν πολυθεοσύνη· εἰς κύριος ἔστω.

Appare da ciò che la filosofia d'Aristotele non è interamente compiuta: poichè quand'anche egli abbia sostituito l'individuo al generale, l'atto alla potenza, resta a determinare il loro rapporto. Che se il genere sia assorbito nell'individuo e la potenza nell'atto, all'astrazione dell'idea platonica se ne avrà sostituita una in senso opposto, rimanendo delle forme che possono chiamarsi sostanziali, ma che mancano di sostanzialità.

* Platone (riferiamo le parole stesse del Ravaisson) aveva considerato l'essere per rispetto alla generalità; difetto suo e sua grandezza, poichè il generale è il rapporto, e su questo rapporto si fondano la proporzione, la misura e l'armonia. Il mondo di Platone, matematico com'è, è dunque anche il mondo della bellezza: il pensiero in esso risale con compiacenza tutti i gradi della scala delle idee, fino all'unità suprema che ne è la misura comune.

* Aristotele fondando il generale sopra l'individuo, gli toglie l'alto suo valore: l'essere rimane isolato nella sua particolarità; το κατ' ἑαυτὸν: in natura altro non resta che divisione senza misura od armonia, Dio senza provvidenza, la vita umana senza scopo ideale: la bellezza e la poesia vanno in dileguo. È il momento della prosa; ma nella vera scienza debbono riconciliarsi la prosa e la poesia....

* L'entelechia d'Aristotele è superiore all'idea, essendo reale e viva; superiore come l'atto al possibile: ma l'intimo rapporto fra la potenza e l'atto, fra il non essere e l'essere, fra il negativo e il positivo, non è colto per anco nè ricondotto all'origine.

* Aristotele dunque non risolse la profonda obiezione della scuola megarese. La potenza non è distinta dall'atto, giacchè nell'atto solo si manifesta. Per rispondervi bisognava riconoscere la coincidenza dell'attuale e del possibile nell'assoluto. L'assoluto è la forza che si sviluppa continuamente, ed eternamente passa dalla potenza all'atto; ivi s'incontra la vera energia, la potenza vera, la causa. Aristotele non elevossi sino a questa nozione. Per lui l'assoluto è l'atto puro; la sostanza in sé scompare dietro la sua attualità. Non è più il νοῦς che pensa se stesso, è il pensiero, νοήσις; non l'essere vivente, ma la vita..

Ravaisson va poi cercando le variazioni che subì e produsse il peripato nelle varie scuole. Fra gli antichi i Neoplatonici ne adottarono una parte, e la perfezionarono collegandola colla dottrina platonica in una combinazione, ove l'unità che è il principio supremo di Platone, contiene la differenza che è il principio supremo d'Aristotele. Poi nel medio evo i Nominali e i Realisti disputano sulla maniera di spiegare il rapporto del generale col particolare nella realtà ove questi due principj si uniscono. Poi la scuola cartesiana proscrive l'elemento peripatetico, assorbendo l'individualità, la differenza, ed ogni particolarità nell'unità d'una sostanza priva d'azione. Finalmente Leibniz ripristina il pensiero d'Aristotele sviluppandolo e perfezionandolo. « Ogni sostanza (secondo lui) è essenzialmente attiva; ogni sostanza è una causa, ogni fenomeno un effetto; la causa produce ella stessa i suoi fenomeni, onde è continuamente in atto, e continuamente si produce al di fuori. È una forza, e l'esistenza sua stessa consiste nel suo sviluppo. Così nell'essere è ricondotta l'attualità e la realtà aristotelica. Leibniz sentì talmente il progresso storico compiuto in quest'elevata nozione, che egli crede trovarlo tutto intero e formalmente espresso nell'entelechia; e sempre dà questo nome alla sua forza o monade. Ma l'idea dell'entelechia quanto è oltrepassata, dirò meglio quanto ingrandita, dilatata, eretta ad altissima potenza! La scuola alessandrina aveva concepito l'assoluto come il punto ove si conciliano l'attuale ed il possibile.... Ma l'ente del neo-

platonismo sviluppa la potenza sua per una emanazione perpetua ed involontaria. Il cristianesimo, religione dello spirito e della moralità, dovea produrre al mondo la vera idea dell'azione: più l'emanazione, non bastando, bisogna che l'essere sia la causa e causa attiva del proprio sviluppo, bisogna che aspiri e tenda, che da sé traggasi fuori dal riposo e dall'indifferenza, che la virtualità sua divenga virtù, l'azione *energia*. Quest'è il pensiero che, nel mondo moderno, dee giungere alla coscienza dell'umanità. Tale pensiero ondeggia quasi smarrito traverso la dialettica del medio evv; maturando però in segreto nell'intimità dell'anima cristiana, crescendo anche nello spinoso campo della scolastica, trapela dall'empirismo di Campanella, sboccia in Leibniz: Quel che prima di lui mancava, era il momento della tendenza, dello sforzo, intermediario fra la potenza e l'atto; e questo è altamente espresso nell'entelechia leibniziana: *Vis activa actum quemdam sive entelechiam continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est, et conatum involvit; atque ita per se in operationem fertur Entelechia à πρώτῃ, idest nisus quidam seu vis agendi primitiva.*

• Proprio veramente di Leibniz è il concetto della forza come principio personale. Da questa nozione deriva immediatamente quella della gerarchia degli esseri e dell'armonia del mondo; e qui appunto si chiarisce il vizio del concetto aristotelico, dell'essere come identico con la semplice forma. Aristotele non trova l'intermediario fra la moltitudine indefinita delle forme individuali; e l'assoluta unità del *νός*. Qui al contrario, per ciò solo che la forza si sviluppa perpetuamente senza mai giungere alla compita sua realizzazione, possono esservi forze più o meno sviluppate; e il mondo si dispone con una gradazione insensibile, dal punto più infimo dell'esistenza sino alla forza infinita ove l'atto e la potenza trovano l'assoluta loro unione, e che abbraccia l'universo nella sua azione providenziale. Gli esseri non differiscono dunque tra loro se non pel grado di realtà, come Aristotele aveva compreso, e il loro movimento è nel perpetuo passaggio all'atto: ma questo movimento (il che da Aristotele non era stato veduto) lo producono per loro propria attività: il mondo non è più soltanto un atto eterno; la vita sua è nell'azione e nella produzione spontanea.

• La teorica dell'identità del pensiero e dell'essere segue la medesima progressione, si ordina nell'idea della forza e con essa si sviluppa, via via che l'ente si solleva nella scala, passa dalla sensazione alla percezione, dalla percezione al pensiero, dal pensiero alla coscienza; e allora si riconosce assoluto, e trae da sé le leggi assolute dell'intelligenza, giacchè l'intelligenza è innata per se stessa: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus*. Così le leggi del pensiero collimano di continuo con quelle dell'esistenza; nel che il platonismo coincide coll'aristotelismo in un sistema più ampio.

• Nella filosofia antica, allo spirito si opponeva la forma, il *λόγος*, il pensiero, o secondo la formola peripatetica, l'attuale. Ora che la potenza è riconciliata coll'atto, nella feconda semplicità della forza, che diviene la materia? è la forza sotto l'aspetto della limitazione; per conseguenza è il passivo, l'oggetto, cui l'attività spira ad abbracciare nella sua sfera d'azione: ma passivo e possibile soltanto in un aspetto relativo, e in virtù d'una relativa opposizione; mentre nella realtà è ancora la forza che alla forza si oppone.

La metafisica, per la parte storica, è dunque una delle maggiori glorie d'Aristotele, il quale fondò la storia della filosofia cercando per tutto il vero, ed indicando l'errore senza indulgenza, ma quasi sempre senza ingiustizia. Nella critica del platonismo usò forza e penetrazione maravigliose; ma gli sfuggì un

lato della quistione, non per infedeltà, ma perchè nel pensiero medesimo d'Aristotele restò dell'oscurità sopra l'aspetto della generalità, sopra la regione dell'ideale ove Platone erasi elevato.

Secondo Aristotele, l'idea di Platone, il generale, l'universale son mere astrazioni, forme senza realtà, la quale risiede unicamente nel particolare; e l'individuo non si realizza che coll'individuarsi. La materia si determina solo nella forma e dalla forma; e ogni forma è individuale essendo attiva. Non v'è nulla che non sia in atto; e l'atto nella più alta concezione, è quello del pensiero. In tal caso, tutto si riduce all'atto in sè. Temendo l'astrazione della generalità, Aristotele per salvare la realtà, l'individuo, la differenza, si limitò alla sola attività; ma non vide che in quest'attività pura la realtà medesima perisce, e che, se l'ente senz'atto che lo realizza è un'astrazione, astrazione è pure l'atto senza un fondo sostanziale; nè avvi realtà se non nella relazione fra l'ente e l'atto, fra l'atto come manifestazione perpetua dell'essere, e l'essere come base eterna dell'atto.

Non è vero che l'ente sia tutto nella semplicità dell'atto puro, giacchè più non sarebbe che quest'atto medesimo, e non una realtà attuale: l'atto non è che un momento dell'essere, la forma che lo avvolge e limita, il finito ove senza posa si manifesta la sua infinità. Ogni ente vero è dunque concreto, cioè contiene il possibile sotto l'atto; e ben lungi dall'essere una pura determinazione, una forma immobile, continuamente determina se stesso. È il movimento della vita.

Così il reale è finito al tempo stesso ed infinito. « Ciò che è l'uno o l'altro solamente, non è che astratto. L'essere in rapporto con se medesimo è spirito. Essendo concepito come unità reale, come ciò che sviluppa se medesimo, lo spirito ha i suoi momenti necessari, il cui rapporto costituisce la sua legge. Questi momenti sono le forme del pensiero, forme generali ed astratte se si considerano ciascuna in sè, ma che nello spirito hanno la realtà e vita loro; forme possibili, ma al medesimo tempo attuali, che esprimono la sua progressiva evoluzione. Più non sono vuote, separate dall'essere e separate fra sè; ma formano un organismo armonico. Tal è la logica vera; non un ravvicinamento d'astrazioni, ma un tutto vivente: l'essere d'Aristotele, concepito come semplice in maniera assoluta, non può uscire da sè, essendo tutto intero nella sua manifestazione; il pensiero puro vi resta, per così dire, concentrato come in un punto matematico. È un'identità immediata, ove non trova posto la differenza; dal che segue che vi manca il momento della personalità. La persona è l'essere che sta in opposizione a tutto ciò che non è sè, riconoscendosi come identico nella varietà del suo sviluppo. Al contrario l'ente assoluto d'Aristotele, il *νοῦς*, si coglie immediatamente nel punto si sviluppa; talchè non si dà Provvidenza..... Reciprocamente, partendo dall'altro estremo della scala, l'essere relativo non ha scopo assoluto; più non v'è ideale né del bene né del bello. Però Dio, il *νοῦς*, è il bene supremo del mondo, e il mondo v'aspira come a suo fine: ma in Aristotele questa tendenza è fatale; stante che questo fine è la forma universale medesima, che avvolge tutta la natura (*περιέχει τὴν ὅλην φύσιν*). Questa non è un'aspirazione spontanea, e vi manca affatto l'idea della moralità, l'idea del libero muoversi dall'agente verso l'assoluto ».

Tale doppia conseguenza emerge dalla teoria peripatetica del *νοῦς*; e poichè il rapporto del finito coll'infinito non v'era espresso, doveva essere rotto il legame fra il mondo e Dio.

« L'aristotelismo non è un monumento rovinato d'un mondo finito, di cui si debbano ricollocare alcuni frantumi nella costruzione della filosofia moderna.

Deve entrarvi tutto intero, al pari del platonismo, ma entrambi trasfigurati e riconciliati..... ed eretti a nuova vita in un sistema superiore ».

S. 4.

DEL PRINCIPIO MORALE SECONDO ARISTOTELE.

= Fra quelli che ridussero la morale alla perfezione di sè, avvi fra gli antichi Aristotele. E per quanto io legga i suoi libri morali, non posso rilevare chiaramente se questo maestro della scuola debbasi classificare fra i *soggettivisti*, che fanno sinonimo la perfezione soggettiva e la perfezione morale; o fra quelli che non considerano la perfezione del soggetto se non come il *titolo* dell'obbligazione, riserbando alla ragione tutto il diritto di manifestare questa obbligazione morale. Tuttavia in alcuni luoghi Aristotele par che senta la vera obbligazione ed imputazione degli atti morali: ne quali luoghi però non è tanto il filosofo che parla, quanto l'uomo; sembrano confessioni della coscienza, anzi che speculazioni dell'intelletto.

Aristotele move ad osservare una contraddizione, in cui cadde Platone suo maestro. Platone collocò il principio morale nella perfezione del soggetto; ma poi parlò del bene assoluto, del bene in se stesso, come oggetto della morale. Quest'era, almeno apparentemente, un contraddirsi (1): perocchè quand'anche il bene assoluto, dall'uomo contemplato e venerato, recasse perfezione al soggetto, tuttavia questa perfezione conseguente non potrebbe essere il principio morale, o s'ella fosse tale, cesserebbe d'esser tale l'obbligazione di venerare il bene assoluto per sè e indipendentemente da ogni sua conseguenza (2). Aristotele dunque ritenne il principio morale di Platone, e diceva *perfezione te stesso*, e rigettò dalla morale la questione del bene per sè o sia del bene assoluto, introducendovi quella del bene relativo all'uomo: vi ebbe maggior coerenza fra le idee, ma più di falsità, perocchè il principio del bene soggettivo era falso.

Colloca Aristotele la perfezione umana nel conseguimento del fine, e il fine nella felicità, e la felicità nella somma dei godimenti, uniti all'uso perfetto della ragione (3). Secondo questo principio, Aristotele apparterrebbe agli eudemonisti, ponendo che la felicità fosse per lui il medesimo che l'obbligazione, e non il semplice titolo dell'obbligazione.

Ciò che è proprio d'Aristotele si è, esser egli entrato a definire maggiormente la perfezione umana, e averne dato per criterio il mezzo che si trova fra gli estremi.

Questo principio non può esser tutt'al più che un *principtum cognoscendi*, o come lo chiamavano, un criterio; non mai un principio esprimente l'essenza della moralità. Comunemente però si espose questo principio morale del disce-

(1) Si può in qualche modo conciliare seco stesso Platone, distinguendo nelle sue opere due sistemi morali, l'uno diretto, quello del bene assoluto, l'altro riflesso, quello della perfezione del soggetto, intesa come perfezione morale.

(2) Dopo che Aristotele ebbe biasimato Socrate di aver ridotta ogni virtù alla parte intellettuale, viene a Platone dicendo così: «Finalmente Platone distinse nettamente l'anima in quella parte che tien la ragione, e in quella che di ragione è priva, e all'una e all'altra rese le virtù lor proprie. Fin qui ottimamente; ma il resto non così: perocchè mescolò la virtù colla trattazione di ciò che è un bene per

a sè, e non del bene particolare e suo proprio; poi che quegli che ragiona del vero e dell'ente, non conviene che parli insieme di virtù, non avendo questa cose nulla di comune; » *Major. Moral. I. 2.* Orè suco si concede che Platone qui si contraddicesse; Aristotele però de' due termini della contraddizione s'apprese o quel che era falso.

Osservo di passaggio, che la teoria morale di Socrate era forse più speculativa di quella di Platone, contro quanto comunemente si crede: questo passo d'Aristotele lo prova appieno.

(3) *Moral. ad Nicom. I. 1-7; X. 3. 6.*

pelo di Platone troppo grettamente, per modo che non si fece intendere il suo vero pensiero: indi talora delle censure che non gli convengono. Aristotele non si contenta di riporre la virtù nel mezzo; ma definisce ancora di qual mezzo egli favelli, e stabilisce una misura, per così dire, di questo mezzo, che faccia conoscere gli estremi: questa misura è l'uomo stesso. Dopo aver detto che: « come in tutte le cose, così nell'uomo la virtù non è altro che un abito; pel quale vien reso buono l'uomo e l'opera sua (1) », passa a cercare come ciò avvenga, e mostra la bontà dell'abito consistere nella *mediocrità*. Dice poi che la mediocrità è doppia; perocchè o la considera in se stessa, o rispetto a noi. Or quanto alla mediocrità in se stessa dice: « Ella è quel mezzo che si parte egualmente dall'uno e dall'altro estremo, ed egli è uno e il medesimo per tutte le cose. Ma il mezzo che riguarda a noi, è quello che non eccede la misura nè difetta, e non è uno né lo stesso per tutti. A cagion d'esempio, se si pone che dieci sien molti, e due pochi, il mezzo sarà sei quanto alla cosa in se, perocchè sei ugualmente superaffo il due e sono superati dai dieci; e questo è mezzo secondo la ragione aritmetica. Ma quanto a noi, non si dee prendere la cosa così; perocchè se altrui fosse molto il mangiarne due, l'autore (che dirige gli atleti) non comanderà a chicchessia per questo di mangiarne sei; perocchè ad altri ciò può esser soverchio o men del bisogno, a un Nilope sarà men del bisogno, soverchio a chi comincia pur ora la ginnastica » (2).

Dal qual luogo apparisce, che il mezzo d'Aristotele non può esser volto in deriso, come fecero alcuni mal intendendolo; ma istessamente apparisce che egli solo non è un criterio sufficiente a giudicare del bene e del male, è che non ci scorge tutto al più che a conseguenze approssimative. E veramente se il mezzo di cui si parla è relativo all'uomo, non può dunque conoscersi se non si sa prima che cosa all'uomo convenga e che disconvenga. E sapendosi quello che conviene o gli disconviene, già si sa tutto ciò che si cerca, nè vi ha mestieri di altra investigazione. Il principio dunque del mezzo si traduce in quest'altro: « Faccia l'uomo in ogni cosa ciò che conviene alla sua natura nè più nè meno »; principio che è quello della convenienza stoica: nuova prova che molte scuole dell'antichità differiscono più nella maniera dell'esprimersi, che nel fondo della cosa; la quale è osservazione importante assai per chi volesse tessere una storia della filosofia, perocchè gli storici, molti a dir vero ed eruditi che noi n'abbiamo, narrano più tosto le forme esteriori de' sistemi, che il loro fondo e l'interna sostanza.

Tuttavia se il principio del mezzo aristotelico non ci è luce a trovar la virtù (il conveniente), egli però ci scorge a classificare in qualche modo i vizj di qua e di là dalla virtù. Ma anche questo medesimo ufficio non si estende universalmente a tutti i vizj; perocchè le virtù pure e formali, come sarebbe l'amore della verità, della giustizia e di Dio, non danno in vizio mai per eccesso: e questo prova che Aristotele non si sollevò a queste virtù assolute, nè poté quindi trovare un principio dell'etica universale. E come potrebbe intendersi l'universalità del dovere da chi restringe la sua veduta al soggetto, e pone il sommo genere de' doveri nel perfezionamento della natura di questo e nell'acquisto della conseguente felicità? Il vero e il bene assoluto viene escluso da questo sistema, o reso egli medesimo relativo ad esso soggetto, riducendolo alla condizion servile di mezzo: il che è una turpissima violazione di cosa santa, un sacrilegio bruttissimo della filosofia.

Aristotele però fu corretto dalle scuole cristiane, le quali, sebbene l'avessero

(1) Ibid. I. 6.

(2) Ibid.

scelto a loro maestro, tuttavia sopra Aristotele ebber sempre a maestra la Chiesa, e la Chiesa non lascia dormire l'ingegno umano.

La definizione che noi diamo della virtù si è questa, *un abito di operare secondo la legge*; e la legge, *la verità degli enti*. In una tale definizione non cade equivoco, nè si può più confondere la virtù con cosa che non sia morale. Ma Aristotele, pigliando il vocabolo di *virtù* (*ἀρετή*) nel suo originario significato di *forza*, attribui a ciascuna potenza umana la sua virtù, cioè la sua perfezione (1). Indi due classi principali di virtù per Aristotele, le intellettuali e le morali. Tuttavia riconobbe che le virtù intellettuali non erano imputabili alla persona, sicchè per esse ne venisse a lei merito (2). Ma le sole virtù morali d'Aristotele rimanevano ancora una classe, che si stendeva a troppo più che al puro morale; perocchè non limitavasi la voce *morale* a significare quello che vogliam noi, il giusto; ma ogni abitudine volontaria, che perfezionasse le potenze miste di cui componesi la umana natura. Sicchè nel filosofo di Stagira, il giusto, anche preso nella sua accettazione universale, non è la virtù, ma solo una specie di virtù, mescolandosi con esso delle abilità utili all'uomo e perfettive delle sue potenze, ma non morali veramente per se stesse.

Rimaneva dunque a perfezionare la definizione della virtù propriamente detta, a specificarla per modo che la si restringesse veramente a quello che noi chiamiamo *bene morale*, nè ad altro bene, che morale non fosse, potesse dilatarsi. E questa fu l'opera della filosofia cristiana.

Si cominciò dallo stabilire che la virtù è bensì un abito, ma non di qualsivoglia potenza, ma unicamente della volontà (3). Ne bastava ancora. Si distinsero quegli abiti della volontà, che facevano più pronta ed efficace la potenza nell'operare, da quelli che la facevano operar *rettamente*; cioè quegli abiti che accrescevano le forze, per esempio della volontà, da quelli che perfezionano il modo del suo operare: i primi sono perfetti della sua *potenza*, i secondi rendono buono l'*atto* stesso della potenza (4). Qui si osservò acutamente che quell'abito che perfeziona il modo dell'operare o sia l'uso stesso della potenza, è di tal natura, che di lui non potevasi mai fare mai uso; l'opposto di quanto avviene rispetto a quegli abiti che perfezionano la potenza, accrescendone le forze, ma non perfezionano il modo del suo operare. Quindi se ne indusse un carattere preciarissimo della morale virtù, quello, che essa, a differenza di tutte le altre cose, non prestasi mai all'abuso che ne volessero fare gli uomini (5).

Fin qui la virtù morale era determinata e caratterizzata sì fattamente, che non poteasi confondere con alcun'altra abitudine o qualità dell'anima; ma la

(1) Anche san Tommaso comincia dal considerare la virtù in questo significato generico, e dice: *the virtus nominat quandam potentiam perfectionem* (Summa, 1.^a 11.^a 36.1). Ma discende poi alla specificazione di questo significato, e conchiude col dire che in senso proprio e semplice il nome di virtù si applica solo alle virtù morali nel senso nostro (ib. 3).

(2) «Nunco (dice) vien lodato per quelle cose, che procedono dalla ragione, poichè nunco si fa « ionanzi a riscuoter lode per esser savio e prudente, « o d'altro simil pregio fornito a (Magnor. Moral. I. 6).

(3) *Subjectum... habitus, qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas, vel aliqua potentia, secundum quod est mota a voluntate: cuius ratio est, quia... quod homo actu bene agit, contingit ex hoc, quod homo habet bonam voluntatem.* SAN TOMMASO, I. cit. 3.

(4) Odasi questa distinzione dichiarata da san Tommaso: «La virtù (dice) è un abito, di cui altri « son bene. Ora un abito infaucce alla bontà dell'atto « in due modi. L'uno, in quanto per quell'abito s'ac- « quista dall'uomo la potenza di fare quell'atto « buono... L'altro, in quanto l'abito non puro dà la « potenza di ben operare, ma fa altresì che altri sia « beato di tal potenza; siccome è la giustizia, che « non solo rende l'uomo di volontà pronta ad operar « giustamente, ma fa altresì che giustamente operi « (I. cit.).

(5) Questo è trovato di sant'Agostino, che nella celebre definizione da lui data della virtù (*De lib. arb.* 11. 19; *Contr. Jul.* IV. 3; e *In Ps. CXXVIII.* *Feci iudicium*) pose queste parole: *Virtus est bona qualitas mentis ecc., QUA NULLUS MALE UTI- TUR.* Tale definizione fu abbracciata generalmente dalla scuola cristiana, e vien commentata da san Tommaso, I. cit. 53. 4.

definizione rimanevasi tuttavia negativa: era uno di que' concetti che sono acconciamente chiamati dal Falsetti di *scmplice indicazione*. Rimaneva adunque a rendersi positivo questo concetto; e dopo conosciuto la virtù morale consistere in quell'abito che perfeziona il modo di operare della volontà, conveniva determinare altresì che fosse questa perfezione del modo di operare della volontà. Ora questo pure si fece, stabilendo che la rettitudine della volontà consiste nella conformità di essa alla legge eterna, che non è altro che l'ordine divino degli enti, ordine da noi percepito parte col lume della ragione naturale, parte per una manifestazione positiva di Dio medesimo, e per grazia (1). Così la definizione della virtù morale si perfezionò assai tardi, solamente nelle scuole del cristianesimo. =

ROSINI, *Principi della morale*.

§. 5.

POLITICA D'ARISTOTELE.

= Oggetto inevitabile di speculazione al greco ingegno, ricchissimo d'accorgimenti e di teorie, di sistemi e d'osservazioni, era la politica. Fra i pensatori pertanto alcuni edificavano una città ideale, cercando sollevarla alla morale bellezza; gli altri delineavano la storia critica delle costituzioni conosciute, ingegnandosi a trarne utili insegnamenti. Molti avevano precorso ad Aristotele e Platone nello scrivere di politica: Epimenidè fece un libro sulla costituzione cretese; Protagora d'Abdera, una *Repubblica*; Archita di Taranto trattò della legge e della giustizia; Critone amleu di Socrate compilò due trattati, uno della legge, l'altro intitolato *Politica*: potrei agglungere i nomi di Simone calcolajo che aveva scritto sulla demagogia, d'Antistene, di Speusippo, di Senocrate da Calcedonia; nè della molteplicità di filosofi statisti potrebbe addursi miglior testimonio che queste parole dello Stagirita medesimo: « Fra quelli che pubblicarono il loro sistema sulla migliore costituzione, alcuni non trattarono mai pubblici affari, e furon solo semplici cittadini, e noi citammo quanto nelle opere loro meritava attenzione; altri furono legislatori o del proprio o di stranieri paesi, e personalmente governarono, alcuni facendo soltanto leggi, altri fondando anche governi » (2).

L'ottimo architetto della società dei Greci era lo ingegno, e credevano che il genio filosofico fosse naturalmente chiamato ad amministrare gli Stati. Con qual cura Eliano, sullo spirare dell'antichità, raccoglie i nomi de' filosofi che ebbero vita politica! « Fra i primi (dic'egli (3)) sono Taleuco e Caronda che riformarono l'uno il governo de' Locresi, l'altro quel di Catania, poi di Reggio; Archita giovò al Tarentini; gli Ateniesi dovettero ogni cosa a Solone; Blante e Talete profittarono alla Jonia, Chilone a Sparta, Pittaco a Mitilene, Cleobulo a Rodi; Anassimandro fu eletto a guidar la colonia che i Milesj spedirono ad Apollonio; Platone se rientrò Dione in Sicilia; Socrate ricusò coraggiosamente d'associarsi alle colpe dei Trenta tiranni: chi negherà che Pericle di Santippo, Epaminonda, Focione, Aristide, Efialte fossero veri filosofi? Che diremo di Carneade e Critolao, venuti assai dopo? l'ambasciata loro a Roma, dove erano stati spe-

(1) Vedi sù Tommaso, che tratta questa parte diligentemente nella sua *Summa* (I.º II.º 19) alla questione intitolata: *De bonitate et malitia actus inferioris voluntatis*.

(2) *Politica*, II. 9.

(3) *EMANO*, II. 17.

diti dagli Ateniesi, salvò la repubblica; seppero disporre il senato a favor loro in modo che i senatori dicevano: *Gli Ateniesi ci spedirono ambasciatori non per indurci a far quel che essi vogliono, ma per forzarci*: « Così Ellano, che viveva ai giorni d'Eliogabalo e d'Alessandro Severo, cioè dopo eclissato il genio filosofico, si consolava a Roma col raccorre ne' suoi scritti le gloriose memorie della greca intelligenza.

Aristotele nella *Politica* si propose d'applicare gli accorgimenti dell'intelletto alla forma delle società. Osservando i patti sociali colla sagacità stessa come i fenomeni della natura, stima che la politica non formi gli uomini, ma li prenda quali natura glieli dà, senza però che, nell'amor suo per la realtà, rifiuti le innovazioni necessarie. « L'innovazione (dice egli) giovò a tutte le scienze, alla medicina che abbandonò le vecchie pratiche, alla ginnastica, ed in generale a tutte le arti in cui si esercitano le facoltà umane; e dovendo la politica prender posto fra le scienze, chiaro è che le va applicato il principio stesso. L'umanità in generale dee cercare, non ciò che è antico, ma ciò che è buono. La ragione ci dice che le leggi scritte non devono essere immutabili, ma d'altro lato vuolsi prudenza nelle riforme ». Osservazione, realtà, progresso, prudenza, qui consiste tutto Aristotele.

Stabilito senza esitare che legame d'ogni associazione è l'interesse, il nostro filosofo cerca gli elementi dello Stato, che si compone dell'associazione di molti villaggi, come il villaggio di quella di molte famiglie: onde lo Stato viene dalla natura, come le prime associazioni di cui esso è l'ultimo fine; e l'uomo è per natura socievole; e chi resta selvaggio per organizzazione, non per effetto del caso, è o degradato o superiore alla specie umana, o bestia o dio. Lo Stato naturalmente è superiore alla famiglia e a ciascun individuo.

Qui Aristotele formula la teoria della schiavitù naturale, tanto conosciuta e sì spesso criticata. Poi passa a quella della proprietà, ove i diritti dell'individualità son mantenuti contro le opinioni platoniche. Dopo la proprietà, egli oppone i varj modi d'acquistare; riprova l'usura, ch'ei definisce danaro uscito dal danaro, e il men naturale degli acquisti. La vita civile e domestica lo conduce alla vita politica.

Ponete mente al metodo storico d'Aristotele. Prima di espor le idee sue, si pone a criticar quelle de' predecessori suoi, e le costituzioni conosciute. Da un lato il sistema di Platone, quel di Falea sull'eguaglianza de' beni, la repubblica ideale d'Ippodamo da Mileto; dall'altro le costituzioni di Lacedemone, di Creta, di Cartagine, d'Atene, le leggi di Zaleuco, di Caronda, d'Onomacrito, di Filolno, di Dracone, di Pittaco, d'Andromate da Reggio, son da lui librate in modo, da mostrare e la conoscenza dell'antichità, e l'alta sua intelligenza. Questo secondo libro forma una storia della sociabilità greca, tanto per le istituzioni che furono in vigore, quanto per le idee che occuparono la mente dei savj e de' pubblicisti di Grecia.

Carattere distintivo del vero cittadino è il goder le funzioni di giudice e di magistrato; il che significa che la libertà è la potenza. « Non conviene (dice Aristotele) elevare al grado di cittadino tutti gl'individui, di cui lo Stato necessariamente ha bisogno. Pure diverse essendò le costituzioni, le specie di cittadini saranno pur diverse; molte organizzazioni politiche si danno pertanto: qual n'è il numero, la natura, le differenze? Il principio che tutte padroneggia le varietà di politico ordinamento è, che le costituzioni tendenti all'interesse generale, sono per essenza giuste; e quelle che mirano all'interesse personale de' governanti, viziate nella base, son corruzione delle costituzioni buone ». Ciò posto, Aristotele riconosce tre specie principali di governo, monarchia, aristocrazia, repubblica:

ma esse ne partoriscono tre altre; dal principato nasce la tirannide, dall'aristocrazia l'oligarchia, dalla repubblica la demagogia. A chi dunque deve spettare la sovranità dello Stato? Non può essere se non alla moltitudine, o ai ricchi, o ai savj, o a un solo insigne per abilità, o ad un tiranno. Aristotele mostra scogli in ogni parte; è giusto verso la moltitudine come verso il fior degli uomini distinti; conchiude che la sovranità deve appartenere alle leggi fondate sulla ragione; poi pianta questo fatto fondamentale, riprodotto da Montesquieu, che le leggi si riportano sempre alla natura dello Stato. La sovranità della legge dee preferirsi a quella dell'individuo; per la quale dottrina, se il potere è affidato a varj cittadini, devono esser puramente custodi e servi della legge. Delle tre costituzioni riconosciute per buone, la migliore debb'essere necessariamente quella che ha i capi migliori. Tale è lo Stato ove il potere appartiene soltanto alla virtù, si confida a un solo o a tutta una schiatta o alla spoltitudine, e dove gli uni sanno obbedire come gli altri comandare, pel fine più generoso.

Qual dunque sarebbe il governo perfetto? Prima si dica preciso qual è il fine supremo della vita umana. È la felicità; e lo Stato più perfetto è quello ove uno può, mercè delle leggi, assicurarsi la felicità per mezzo della virtù: talchè il supremo fine della vita è necessariamente lo stesso per l'uomo preso individualmente, come per gli uomini e per lo Stato in generale. La felicità che, per gl'individui come per lo Stato, è sempre in proporzione della virtù e del sapere, consiste nell'attività. Per operare, lo Stato debb'essere costituito armonicamente. La giusta proporzione dei corpi politici è evidentemente la maggior quantità possibile di cittadini capaci di soddisfare ai bisogni di loro esistenza, ma non numerosi quanto basti per sottrarsi a una facile custodia. Ottimo è quel territorio che assicura maggior indipendenza allo Stato, e che somministra il maggior numero possibile di produzioni d'ogni genere. La città devesse ben situata e per mare e per terra: il mare agevola l'importazione di ciò che manca al paese, e l'asportazione di quel che v'abbonda. Lo Stato abbia una forza navale, proporzionata all'incremento della città.

Questi sono i limiti numerici del corpo sociale: quali sono le qualità naturali richieste ne' membri suoi? I popoli de' climi freddi, dice Aristotele, e gli Europei, in generale son coraggiosi, ma certo inferiori d'intelligenza e d'industria; e se conservano la libertà, politicamente non ponno disciplinarsi, e mai non poterono conquistare i loro vicini. In Asia al contrario i popoli hanno più intelletto e attitudine per le arti; ma scarseggiano di cuore e restano in perpetua schiavitù. La stirpe greca, che topograficamente tiene il mezzo, riunisce le qualità delle altre due, possedendo insieme l'intelletto e il coraggio, sapendo custodire l'indipendenza e formare buoni governi, *capace, qualora fosse in una raccolta, di conquistar l'universo.*

Non potevasi più giustamente valutare la Grecia; il suo genio, le divisioni che la inflacchivano. Nè vuolsi trascurare l'avversione alla guerra, che il precettore d'Alessandro professava: inguasi che i governi più vantati di Grecia, e i legislatori che li fondarono, non paressero aver riferito le istituzioni loro ad un fine superiore, nè diretto le leggi e l'educazione pubblica verso il complesso delle virtù, non pensando che a quelle che pajono dover sopire l'egoismo dell'ambizione: censura la costituzione di Sparta, diretta affatto alla conquista della terra; gran prova che il filosofo nell'incorruttibile sincerità dei suoi pensieri non pensò mai di adulare il figlio di Filippo e di Giove. Eppure le conquiste d'Alessandro erano ragionevoli quanto gloriose.

Tre cose possono render l'uomo virtuoso e buono, la natura, i costumi, la ragione; e queste debbono mettersi in armonia fra loro, e spesso la ragione

combatte la natura e i costumi, qualora creda bene scuotere le loro leggi. Così Aristotele s'introduce a parlare dell'educazione: ma prima tocca del matrimonio, fissandone il tempo a diciott'anni per le donne, a trentasette o poco meno per gli uomini: ed entra in particolarità curiose per la storia de' costumi, rispetto alla gravidanza, all'esporsi i figli contraffatti, principio generalmente ammesso in Grecia, all'alimento de' bambini e ai loro primi anni.

L'educazione debb'essere delle primarie cure del legislatore. Lo Stato non avendo che un solo scopo, l'educazione dee di necessità essere identica per tutti i suoi membri; donde segue che debb'essere soggetto di pubblica vigilanza, non di particolare, benchè quest'ultimo sistema sia generalmente prevalso, e che *oggi ciascuno istruisca i figliuoli in casa, col metodi e sopra gli oggetti che più gli piacciono*. Qui avete l'opinione teorica d'Aristotele, e la prova del decaduto patriottismo greco. Al tempo dello Stagirita, le città greche aveano perduto l'unità morale; l'educazione era abbandonata alle individuali fantasie: eppure, dice Aristotele, i fanciulli appartengono allo Stato, giacchè ne sono elementi; onde la legge deve regolar l'educazione, e l'educazione esser pubblica.

Nel quinto libro, breve assai, ove tratta dell'educazione, Aristotele parla con isquisita precisione della musica, ch'ei chiama un'imitazione delle sensazioni morali. Vedano quel libro coloro che studiano la storia della musica e della poesia, e vi troveranno le tre specie di canto conosciute dai Greci, quai motivi facessero loro prescrivere il flauto, e le lodi date all'armonia doria.

Da questa digressione sull'educazione, il nostro filosofo torna alla sua tesi della costituzione migliore; « ma non basta (egli dice) immaginare un governo perfetto, vuolsi principalmente un governo possibile, di applicazione facile e comune a tutti gli Stati. L'uom di Stato debb'essere capace di migliorare l'ordinamento di un governo già stabilito; nè ciò potrebbe mai praticare se non conoscesse tutte le varie forme di governo ». Aristotele qui ripiglia il suo studio delle costituzioni, e viepiù s'interna nell'esplorazione de' fatti politici: nel che la sua ragione sembra elevarsi ognor più, e acquistare maggior ampiezza e solidità. Il mezzo ed il fine della politica sono segnati da tre teoriche: I. sulle classi medie; II. sui tre poteri; III. sulle rivoluzioni: teoriche da collocar in capo ai più bei frutti dell'umana ragione, e dove l'esperienza moderna può ancora attingere lezioni salutari.

I. Teorica delle classi medie.

La costituzione è lo scompasto del potere, che si divide fra tutti i consociati o in ragione della particolare loro importanza, o secondo un principio di eguaglianza comune; cioè, o si può darne una porzione ai ricchi e una diversa ai poveri, o attribuir loro diritti comuni. Così le costituzioni saranno tante, quante le combinazioni di superiorità e di differenza tra le parti dello Stato.

Erra chi posà la democrazia unicamente sulla sovranità del maggior numero; giacchè anche nelle oligarchie, anzi dappertutto, sovrana è sempre la maggioranza. Più esatto è il dire che v'è democrazia dove la sovranità è attribuita a tutti i liberi; oligarchia, dove appartiene soltanto ai ricchi.

Molte specie v'ha di democrazie e di oligarchie. La prima specie di democrazia ha per carattere l'eguaglianza; e questa, fondata sulla legge, significa che i poveri non avranno meno diritti che i ricchi; che gli uni nè gli altri non saranno padroni esclusivi, ma in proporzione pari. Vien poi un'altra, ove le funzioni pubbliche sono a condizione d'un censo; per lo più assai

moderato. In una terza specie, tutti i cittadini arrivano alle magistrature, ma la legge regna sovrana. In una quarta, per esser magistrato, basta esser cittadino a qualsivoglia titolo, restando ancora la sovranità alla legge. Una quinta specie ammette le condizioni stesse, ma la sovranità si trasferisce alla moltitudine, i cui decreti valgono invece della legge.

Allora il popolo fa da sovrano, rifiuta il giogo della legge, si erige despota o accoglie gli adulatori; democrazia che, nel suo genere, equivale alla tirannide nella monarchia: in entrambe eguali vizj, egualmente oppressi i buoni, egual arbitrio degli ordini o dei decreti. Il demagogo è l'adulatore s'assomigliano perfettamente; entrambi hanno un credito illimitato, uno sul tiranno, l'altro sul popolo così corrotto: nella demagogia più non v'è costituzione, perchè non s'affa se non colla sovranità delle leggi.

La prima specie d'oligarchia ha per carattere la determinazione d'un censo tanto elevato, che i poveri, quantunque in maggior numero, non possono giungere al potere, concesso a quei soli che possiedono l'entrata fissata dalla legge. In una seconda specie, il censo esatto è grosso, e il corpo de' magistrati sceglie i proprj membri. Una terza specie fondasi sull'eredità degl'impieghi. Una quarta unisce al principio dell'eredità quello della sovranità de' magistrati, sostituita al dominio della legge.

Accanto alla democrazia e all'oligarchia, Aristotele ricorda che v'ha l'aristocrazia colle varie sue specie, la repubblica volgare, da ultimo la tirannia, poi penetra più a fondo nella natura delle cose.

Carattere speciale della democrazia è la libertà, dell'oligarchia la ricchezza, dell'aristocrazia la virtù: ma tutte e tre ammettono la supremazia della maggioranza, stantechè nell'una come nell'altra la volontà del maggior numero de' membri del corpo politico ha sempre forza di legge.

Tre elementi nello Stato si contendono l'eguaglianza: la libertà, la ricchezza, il merito; senza accennar la quarta che chiamasi nobiltà, perchè è mera conseguenza delle altre due, essendo antichità di ricchezza o d'ingegno.

Ogni Stato racchiude tre classi di cittadini; i ricchi, i poveri, gli agiati posti di mezzo fra i due estremi. Se dunque si ammetta per preferibile il mezzo in tutte le cose, ne segue che, in fatto di ricchezze, la proprietà mediocre sarà di tutte la più conveniente. E per vero essa sa piegarsi agli ordini della ragione, si difficilmente ascoltata quando si primeggi di beltà, di forza, di potere, di ricchezza, o quando si soffre d'eccessiva povertà, debolezza, umiliazione. L'associazione politica è dunque assienrata principalmente dai cittadini di fortuna mezzana; ovunque l'estrema ricchezza sia accanto all'estrema indigenza, i due eccessi recano o l'assoluta demagogia, o la pura oligarchia, o la tirannide.

La proprietà media mai non si rivolta, e i movimenti rivoluzionari e le dissensioni accadono men frequenti ove sieno molte le fortune mezzane: queste rendono le democrazie più tranquille e più durevoli che non le oligarchie, ove son menó estese ed hanno minor importanza politica. Quando il numero dei poveri s'aumenta, senza che a proporzione s'accresca quello delle fortune mezzane, lo Stato è sul declinare, e giunge rapidamente a ruina. Dalla classe media uscirono i buoni legislatori, Solone, Licurgo, Caronda ed altri. Il legislatore non deve mirare che alla media proprietà. S'è fa leggi oligarchiche, pensi ad essa; ad essa ancora se democratiche: la costituzione non è solida se non dove la classe media vince in numero le due estreme, o almeno ciascuna di esse.

Aristotele chiude la sua teorica delle classi medie coll'invitare i legislatori a non concedere troppo ai ricchi, e non voler ingannare le classi inferiori: e qu-

mera gli artifizj speciosi, con cui si pretende adescar il popolo in politica, e che si applicano a cinque oggetti: l'assemblea generale, le magistrature, i tribunali, il possesso delle armi e gli esercizi del ginnasio.

II. *Teorica de' tre poteri.*

In qualunque governo v'ha tre oggetti, di cui il legislatore prudente s'occuperà sovra tutti, e, regolati i quali, il governo è necessariamente ben ordinato; e gli Stati non differiscono realmente che per la varia disposizione di questi tre elementi. Il primo è l'assemblea generale, deliberante sugli affari pubblici; il secondo, il corpo de' magistrati, di cui bisogna regolare la natura, le attribuzioni, il modo di nomina; il terzo, il corpo giudiziario. Eccovi dunque la teorica dei tre poteri, legislativo, esecutivo, giudiziario, che Montesquieu nel secolo passato iscriveva al principio del celebre suo capitolo sulla costituzione inglese (XI. 6), e di cui dimenticavasi di attribuir l'onore all'emulo di Platone; formolata con immortale precisione a fronte degli eccessi e dei controsensi, che al filosofo presentavano le costituzioni di Grecia. Non seguiremo Aristotele nelle diverse combinazioni dell'assemblea generale, nella divisione delle magistrature, nell'enumerazione delle varie specie di tribunali, contentandoci d'indicare ai pubblicisti la fine del VI libro come un frammento d'arte politica non mai troppo studiato.

Il VII. verte sull'ordinamento speciale del potere nella democrazia e nell'oligarchia, e sull'enumerazione delle varie magistrature politiche. Ivi si vede come nella democrazia ciascuno dee comandare e obbedire alla sua volta, come ogni funzione ha da esser retribuita. La democrazia è severamente censurata. Quei che nelle oligarchie hanno la potenza, sono invitati a spendere pel pubblico interesse: ma, dice Aristotele, i capi delle oligarchie oggi fanno il preciso contrario; cercano il vantaggio più che l'onore; e può dirsi veramente che queste oligarchie son democrazie ridotte a pochi governanti.

III. *Teorica delle rivoluzioni.*

Mentre Alessandro in Asia dava un nuovo aspetto agli affari ed ai rapporti del mondo, Aristotele in Atene meditava sul passato della Grecia. Le moltiplicate rivoluzioni, gl'infiniti cambiamenti che, dai tempi eroici in giù, avevano agitato le greche città, rifletteansi finalmente nel vasto pensiero d'un filosofo per esservi giudicate. Lo spirito umano per la prima volta tracciava la teorica delle rivoluzioni, e trovava la forza di strappare da fatti irregolari e turbolenti, lezioni dottrinali che tramandava all'avvenire. Le rivoluzioni appaiono alla fine del trattato di Aristotele come uno scioglimento tragico, e il metodo vi si eleva a poesia. Per compiere questo capolavoro di politica filosofica, la storia viene a recare quanto ha di patetico in accadimenti e peripezie, e la ragione raddoppia di vigore per dominar lo spettacolo che dà a se stessa e agli altri.

Ad una causa prima convien riferire tutte le rivoluzioni; i sistemi politici, per diversi che sieno, riconoscono del diritto e un'eguaglianza analoga al loro principio, ma nell'applicazione tutti se ne scostano. La demagogia nacque, si può dir sempre dalla pretensione di rendere assoluta e generale un'eguaglianza, che era soltanto reale in certi riguardi; l'oligarchia dal voler rendere assoluta e generale una disuguaglianza, reale soltanto in certi punti. Gli uni, robusti di quest'eguaglianza, vollero che il potere politico, in tutte le sue attribuzioni, fosse compartito a parità; gli altri, appoggiati su questa disuguaglianza, non

pensarono che ad accrescere i loro privilegi: il che aumentava l'ineguaglianza. Tutti i sistemi pertanto, comunque giusti al fondo, son radicalmente falsi nella pratica.

In due modi procedono le rivoluzioni: ora s'attaccano al principio stesso del governo, or alle persone. Talvolta ancora la rivoluzione cade sopra una parte sola della costituzione, e mira soltanto a fondare od abbattere una tal magistratura; come Lisandro voleva distruggere i re in Sparta, e Pausania gli efori.

Per evitare le rivoluzioni vuolsi combinar l'eguaglianza secondo il numero, coll'eguaglianza secondo il merito. La democrazia è più stabile e men soggetta a rovesci ch'è non l'oligarchia. Il popolo di rado insorge contro se stesso, o almeno i movimenti di tal genere non hanno importanza. La repubblica ove domina la classe media, e che s'accosta alla democrazia più che all'oligarchia, è il più stabile governo.

Cause di rivoluzione sono il desiderio del bene, l'ambizione, l'insulto, lo spregio usato ad individui o a classi di cittadini; la diversa origine dei membri della città, la superiorità d'un uomo (donde l'ostracismo), lo sproporzionato aumento d'alcune classi. Causano rivoluzioni anche i particolari litigi; le divisioni fra i primati si estendono presto allo Stato; come il mostrano. Estica, Delfo, Mitilene, Epidamno, Focca. Quel che alla patria acquistaron alcun nuovo potere, divengono pure causa di rivoluzioni per lo Stato, o rivoltandosi contr'essi per gelosia di loro gloria, ed essi inorgogliti cercando distruggere l'ineguaglianza. Porta rivoluzione anche la mancanza e la debolezza della classe media.

Nella democrazia le rivoluzioni nascono più che tutto dalla turbolenza dei demagoghi. Anche le concentrazioni dei poteri in una mano sola provoca sovvertimenti. Nelle oligarchie, l'oppressione delle classi inferiori o la smisurata ambizione d'un oligarca producono cambiamenti. Gli eccessi degli oligarchi che malmenano l'aver loro, la necessità d'adopere forze mercenarie o di confidar il comando degli eserciti ad un capo che non sia del loro partito, le divisioni fra loro, i matrimonj, i processi sono causa di rivoluzione.

Nelle aristocrazie può essa nascere primamente dallo spettar le pubbliche funzioni a un numero troppo scarso, giacchè anche l'aristocrazia è una specie d'oligarchia. L'estrema miseria degli uni, l'eccessiva opulenza degli altri, conseguenza ordinaria della guerra, cagionano sovvertimenti. Aggiungì l'infrazione del diritto politico, riconosciuto dalla costituzione. Perciò le forme democratiche sono più solide di tutte, perchè la maggioranza domina, e perchè l'eguaglianza che vi si gode fa amare la costituzione che la dà. Il più spesso nelle aristocrazie le rivoluzioni si compiono in modo insensibile e per le cause più minute: prima si trascura un punto della costituzione inconcludente, poi con minor pena si arriva a cambiarne un più grave, finchè si muta il principio intero.

Da ultimo gli Stati sono esposti alle rivoluzioni quand' hanno alle porte uno Stato costituito sovra un principio opposto al loro, o quando questo nemico, per quanto lontano, possiede grande potenza. Tal fu la lotta d'Atene e Sparta; la prima abbatteva le oligarchie, l'altra le costituzioni democratiche.

Or quali sono i mezzi di conservazione? Il conoscer le cause che crollano gli Stati; inebbidre la cognizione delle cause che li conservano. Prima non bisogna derogar alla legge, poichè l'illealtà scassina sordamente lo Stato. In secondo luogo non bisogna fidarsi degli scaltimenti politici, che s'adoprono contro il popolo, e che sono dall'esperienza riprovati. La breve durata delle funzioni è pur essa un mezzo di prevenire, nelle aristocrazie e nelle oligarchie, il dominio della minorità violenta. Poderoso mezzo di conservazione

politica è pure la mobilità del censo, che conviene sollevare proporzionalmente al livello della pubblica ricchezza; se essa è accresciuta, o se diminuita, ridurla in egual misura. Convien anche impedire che veruna superiorità mostruosa non si sollevi nello Stato. Una magistratura deve aver l'incarico d'invigilare su quelli, la cui vita discorde dalla costituzione, nella democrazia dal principio democratico, nell'oligarchia dall'oligarchico (1). È duopo ancora che le funzioni pubbliche non arricchiscano mai quei che le occupano, giacchè i cittadini s'indispettiscono al pensare che i magistrati rubano i denari pubblici, e allora hanno doppia ragione di lamentarsi, vedendosi privi e del poter e del profitto ch'esso procura. Nelle democrazie non bisogna permettere ai ricchi di fare grandi spese pel popolo; il contrario nelle oligarchie.

Si procuri di render la porzione de' cittadini che vuol conservare la costituzione, più robusta di quella che ne vuol la caduta. Convien inoltre osservare modo e misura in tutto. Molte istituzioni apparentemente oligarchiche o democratiche, son quelle appunto che ruinano l'oligarchia e la democrazia. Credesi aver trovato l'unico principio della politica verità, e lo si spinge ciecamente all'eccesso: esagerazione che deprava la costituzione, e al fine l'annichila. Nelle democrazie bisogna mirare all'interesse dei ricchi, e nelle oligarchie a quello del popolo.

Qui l'educazione ricompare con tutta la sua importanza. Se un solo cittadino è senza disciplina, vuol dire che lo Stato l'ha perduta.

Nelle monarchie qual sono le cause di rivoluzione e di rovina, di stabilità e di salute? Fra re e tiranno corre gran divario: il primo è creato dalle classi alte, ch'è deve difendere contro il popolo; l'altro è creato dalla turba contro i cittadini potenti, di cui esso deve respingere l'oppressione. Scopo del tiranno è il godimento; scopo del re la virtù; la tirannia è piena d'avidità, di diffidenza, d'invidia. Le monarchie portano in sé le stesse cause di rivoluzione come le repubbliche: le passioni, la paura, il disprezzo ispirato dal padrone, come Sardanapalo che fu ucciso perchè portava conocchia; l'amor della gloria, come in Dionè, le aggressioni di uno Stato, retto da principio contrario, son cause di rivoluzioni per le tirannie. Il re non ha a temere pericoli esterni, ciò che ne garantisce la durata; ma ne ha due interni, il tradimento e l'inclinazione al despotismo. Aggiungasi una causa tutta speciale di ruina; la più parte dei re ereditarij divengono ben presto spregevoli, e non è loro perdonato l'eccesso del potere. Il re non può conservarsi che colla moderazione; perciò durò tanto il regno fra i Molossi, e a Sparta lo mantennero i limiti e l'esser diviso fra due.

La tirannia concertasi con mezzi detestabili, adoprando lo spionaggio, le discordie, la calunnia, le gravi fatiche comandate al popolo, come le piramidi d'Egitto, i monumenti sacri dei Cipselidi, il tempio di Giove Olimpico dai Pisistratidi, e le opere di Policrate a Samo. Anche la guerra è un mezzo d'occupare l'attività de' sudditi, e impone ad essi il costante bisogno d'un capo militare. La reciproca diffidenza dei cittadini, l'indebolirli, il degradarli sono la politica dei tiranni.

Il tiranno per assodar il suo potere può mettersi ad operare da vero re; la quale ipocrisia può farlo durare. Abbellisca la città come se ne fosse l'ispettore e non il padrone; ostenti una pietà esemplare; porti un'estrema giustizia nel distribuire le ricompense; eviti d'attizzare gravi risentimenti; cerchi la moderazione in tutta la sua condotta; si mostri insomma virtuoso del tutto o almeno a metà, nè mai vizioso o almeno non quanto altri può essere. La tirannide più

(1) Idea della censura romana.

lunga fu quella d'Ortagora e de' suoi discendenti a Sicione, durata cento anni; poi quella de' Clpselidi a Corinto per settantatre anni e mezzo; indi quella de' Pisistratidi ad Atene, ma con intervalli; da ultimo le tirannie di Jerone e di Gelone a Siracusa.

Dopo questa magnifica dottrina, poteva Aristotele negarsi il piacere di far sentire la superiorità sua sovra Platone? Al gran quadro politico da esso presentato, egli oppone la sterile oscurità del sistema dei numeri, chiave delle rivoluzioni per Platone; e par si compiaccia di coronare l'opera sua colla debolezza dell'emulo.

E ben l'orgoglio poteva esser permesso ad Aristotele quando il suo stilo ebbe vergato le ultime parole della *Politica*. Col pensiero erasi elevato al sommo delle cose umane e della storia fin allora conosciuta; erasi fatto scorrere sotto gli occhi le istituzioni e gli uomini, divenuti chiari dopo stabilite le società. Il mondo morale gli era famigliare come il naturale, e avea posto i tesori del suo genio sotto la custodia d'un'incorruttibile giustizia. Aristotele non dipende da veruno, nè dal popolo d'Atene, nè dal re di Macedonia; non è stretto fra legami politici nè della democrazia nè della monarchia. La nascita sua, le circostanze di sua vita lo sciolsero quant'era possibile da ogni impaccio, da ogni pregiudizio; e nobilmente usò di questa preziosa libertà per dir il vero a tutti, ai popoli come ai re, al tiranno come al demagogo. Non adulò la moltitudine, ma rese in chiaro i beni e i diritti della democrazia: è giusto coi re come cogli ingegni sublimi, e pur riconosce il buon senso popolare. Quali desiderj, quali passioni potrebbero appannare l'integrità de' suoi giudizi? È felice pel pensiero, ch'è riconosce per unico padrone, per guida e per divinità. Vive nel vero delle cose, scrive sotto la legge della sua ragione, senza informarsi se Atene il trovi troppo monarchico, o troppo democratico la Macedonia.

Con quest'inalterabile probità nella forza e nell'ingegno, si fabbrica per l'eternità. Il libro d'Aristotele è moderno anche oggi, e si potrebbe dividerne i frammenti tra le nazioni moderne per servir loro di lezioni viventi. Aristotele che, nella sua *Politica* stessa, distinse la ragion pratica dalla speculativa, è pratico per eccellenza, perchè è insegnamento teorico; è reale, è imparziale, scrive per tutti; non ha le aristocratiche ostinazioni di Platone; non disse: *Iddio versa l'oro non nell'anima or dell'uno, or dell'altro, ma sempre nelle stesse*; no; egli crede al potere dell'intelletto diffuso per l'educazione in tutti gli spiriti, in tutte le classi; e alla sua lettura possiamo invitare ricchi e poveri, deboli e forti, popoli e re. = (1).

Lahnmann.

S. 6.

POETICA D'ARISTOTELE.

Non sarebbe completa l'enciclopedia d'Aristotele, se colla *Poetica* non compisse lo studio del pensiero umano. Al vertice della scienza Aristotele colloca la *Metafisica*, che tratta dell'entè e de' primi principj: colle *Categorie* e col *Trattato del Linguaggio* ci conduce agli *Analitici*, o dimostrazione del vero, mediante il sillogismo: nei *Topici* vien l'arte di conoscere e dimostrare il verosimile, l'arte cioè del dialettico: e siccome il dialettico può pretendere di dar per vero

(1) La *Politica* d'Aristotele fu testè tradotta in francese da Barthélemy Saint-Hilaire.

ciò ch'è solo verisimile (nel qual caso chiamasi sofista), Aristotele nelle *Confutazioni* ci mostra i principali mezzi di sciogliere questi sofismi. Sin qua non si tratta che di procedimenti razionali; tutte le frasi analizzate si riducono a proposizioni-giudizj, proposizione a cui le nostre lingue classiche conservano la forma del verbo indicativo. Ma se la proposizione racchiuda un voto, un comando, una condizione; se l'idea espressa da quella non sia più un concetto assoluto, ma contingente, misto al sentimento ed alla passione, lo che nel parlare si indica con modi differenti dall'indicativo, allora la proposizione non appartiene più alla logica. La parola che persuade non per mezzo del ragionamento solo, ma anche dell'emozione, della pittura de' costumi, è l'eleganza. L'oratore nelle assemblee e alla tribuna è quel che il dialettico nelle discussioni di scuola; la *Retorica* è il parallelo della dialettica, e come tale si colloca subito dietro a questa. Dopo l'eloquenza verrà la poesia, che anch'essa non è che una maniera d'istruire gli animi allettandoli; ond'essa chiuderà il circolo delle teorie, che comprendono tutte le facoltà razionali e creatrici dello spirito umano. Per compiere lo studio dell'uomo non resterà più che ad analizzare la sua vita morale, il dover suo nella famiglia e nello Stato; oggetti dell'*Etica*, dell'*Economia* e della *Politica* (1).

Platone che appare eminentemente poeta nelle sue composizioni vuoi pel concetto vuoi per la forma, si sa che fu nemico della poesia. Tale non era già come metafisico, e finchè considerò l'arti liberali in se stesse, e la poesia come la più nobile di esse. Allora ne attribuiva l'origine al gusto naturale dell'uomo pel ritmo e per la melodia, e all'istinto d'imitazione (2); e scopo e dominio delle arti belle prestige il bello ideale (3); riconosce che il piacere degli uomini virtuosi dev'essere l'effetto a cui aspirano (4), e la pietra di paragone della loro riuscita; dipinge in modo animato il nobile entusiasmo dell'ispirazione poetica, e fa sentire la necessità di combinare la natura e l'entusiasmo per aver l'ideale d'un poeta (5).

È facile vedere di qui come egli prevenisse Aristotele; e il prevenne nel mettere il terrore e la pietà come i principali mezzi della tragedia. Ma mentre Platone incolpa la tragedia di nutrire e infiammar le passioni, Aristotele l'approva perchè tende ad addolcirle e appurarle. Dal *Gorgia* di Platone Aristotele dedusse che l'essenza dell'arte poetica dipende dall'imitazione, anzi si confonde con questa, e che la forma metrica n'è un accessorio, che però egli non crede meramente accidentale, ma necessario. E quando Aristotele celebra il genio drammatico di Omero, e ne' costui poemi trova il germe della tragedia greca, segue ancora Platone che gli dà il titolo di principe della tragedia nel *Teetele*.

Ma quando il fondatore dell'Accademia accarezzò la sua utopia, più non divisò le arti che secondo lo scopo e l'effetto, e il gusto sottopose alla morale. Forse avvertitone dalla grande efficacia della poesia sovra i Greci, egli animò il legislatore a non cedere alle bellezze di questa, con un rigore repugnante alle inclinazioni sue, volle sbandir come inutile ogni piacere, mentre egli stesso n'aveva riconosciuto l'utilità. Allora dichiarò degni di sprezzo e di castigo Aristofane e gli altri comici; allora colla potente ironia flagella gli adoratori delle muse nel *Jone*; allora le conferenze intorno alla poesia dichiara frivole e volgari nel *Protagora*; allora i poeti giudica non buoni che a tiullar le orecchie d'un

(1) Vedi *Edinburgh Review*, settembre 1831.
E. EMAN, *Essai sur l'Hist. de la Critique chez les Grecs, suivie de la poétique d'Aristote*, etc. Parigi 1849.

(2) PLAT., *Leggi* II. *Rep.* III.; ARIST., *Poetica* 4. A. ecc.

(3) PLAT., *Rep.* V. VI.; ARIST., *Poetica* 2.

(4) *Ippia Maggiore*, e *Leggi* II.

(5) *Pedro*, *Jone*, *Apol.*, *Critone*.

ignorante uditorio; e la mitologia epica, e le descrizioni delle battaglie e delle ferite degli Dei e degli eroi, assurdità pericolose (1); allora definisce la poesia una cattiva imitazione di soggetti male scelti, e all'arte rinfaccia la sua mancanza di verità. Queste asserzioni mostrano a quali assurdi speculativi può condurre un error morale; perocchè Platone che considera gli oggetti fenomenici come pure copie di monadi primitive, riguarda la poesia come copia di queste copie, ombra di ombre, e in conseguenza falsa e senza realtà. E l'uomo che proscriveva Omero dalla sua repubblica, vi stabiliva poi la comunanza delle donne.

Tali utopie eccitarono le confutazioni di Aristotele, che con un giudizio sano e ameno, una morale di buon senso, una prudente applicazione de' canoni filosofici alle produzioni dell'ingegno, critica il suo maestro senz'amarezza, e accettandone i principj giusti e fecondi quanto alle sorgenti e all'essenza delle belle arti. A questi e agli altri scoperti colla propria sagacia, aggiunse Aristotele uno studio attento e vasto delle migliori produzioni che allora esistessero, e principalmente di quelle dei poeti epici e drammatici; e le regole dell'arte desunte da essi pose in armonia co' precetti del gusto naturale, in sì bell'accordo che a fatica si discerne ciò che trae dall'induzione da ciò che viene dalle proprie meditazioni.

Sciaguratamente le opere critiche d'Aristotele soffersero più che tutte l'altre, e della *Poetica* soprattutto non ci rimangono che frammenti sconnessi, confusi, oscuri sia per le specialità dello stile freddamente austero dell'autore, sia per l'estrema concisione con cui egli epiloga notizie variatissime, oggimai perdute; per ciò i commentatori non riuscirono ancora a dedurre un concetto soddisfacente. Pure chi là mediti da un punto più elevato che non i retori, troverà che lo studio principale in essa fu diretto sulla poesia drammatica, vera sovrana allora in Atene, sicchè v'acquistò importanza nazionale, come sempre avvenne tra popoli di vivo ingegno e di ricca immaginativa. Quel gusto universale per cui erano o lodate o disapprovate le composizioni drammatiche, e le une preferite all'altre, fu da sentimento ridotto a regole per opera d'Aristotele, che messa per base la natura umana, e applicando i canoni che sopra indicammo, compose quel codice, che contiene anche le norme della critica universale. Intorno alle quali battagliarono continuamente i critici posteriori; ma comunque sviate dai pregiudizj, comunque trascinate a conclusioni oppostissime, son però necessarie a conoscersi da chiunque s'applichi agli studj del bello.

Però ridurre la poesia all'imitazione e al gusto naturale dell'uomo pel ritmo è un impieciolirla, qualora non le si aggiunga la facoltà creatrice che realizza il bello coi mezzi dell'arte. Nè storicamente i varj generi di poesia si succedettero fra i Greci secondo l'ordine simmetrico postovi da Aristotele. Far di Omero un poeta epico dotto, riflessivo, ponderato, com'egli sel figura, e differente da quel che lo seguirono soltanto per una più profonda intelligenza dello scopo e del mezzo dell'arte sua e per un'abilità più consumata, ripugna troppo alla critica moderna, che lo vede posto in condizioni ben diverse e tali da non potersi confondere le epopee primitive ingenue colle artificiali di poeti civili ed istruiti. E stando anche al teatro che è lo scopo principale, è difficile ammettere come soli elementi della tragica impressione il terrore e la pietà, dovendosi pure aggiungervi la meraviglia; tant'è vero che Aristotele stesso, nella *Politica*, pone l'entusiasmo fra le passioni che *purgano*, vale a dire alleviano e sublimano l'anima. Alle regole poi ch'egli impone alle tragedie, mal s'accconciano quelle di Eschilo,

(1) Vedi il *Gorgia*, il *Techete*, e la *Repubblica*, lib. II. e III.

Sofocle ed Euripide; e non potrà dirsi compiuto il trattato di esse ove non si tocchi nè di quella forma primitiva che, col nome di trilogia o tetralogia, dava alle tragedie un andamento simile all'epopea; nè della fatalità che ne è il principale fondamento; nè delle passioni che alla fatalità contendono la condotta dell'azione. Della commedia poi ci dà appena la definizione, nè ci fa conoscere quella tragedia lepida (1), che, mediante l'intervenzione dell'antico coro dei satiri, riconduceva le rappresentazioni drammatiche allo spirito bacchico dell'origine loro, mescolando il serio col buffo.

Se dunque la *Poetica* d'Aristotele non è apocrifa, se non è soltanto un sunto d'opera più lunga, vuolsi porre fra gli scritti *esoterici*, che erano riservati a pochi allievi scelti e già addottrinati tanto da contentarsi di pochi cenni; ovvero crederla destinata a ricevere dalla bocca del maestro le indispensabili spiegazioni.

Scarco di ammirazioni, fin d'emozioni, Aristotele sente però; come certi, che sotto un esteriore contegnoso hanno un cuore riboccante d'affetto. Egli considera la poesia in senso astratto, e prescrive di dominar l'immaginazione per quanto si può. Errano però coloro (e sono i più), che considerano Aristotele come lo spauracchio del genio, come l'appoggio della timida mediocrità. Tutti i critici greci possedono quella chiara osservazione de' principj naturali, quel metodo d'induzione, quell'analisi pratica ch'è propria della loro filosofia; e applicandole al bello, ottengono un'impronta tutta particolare, dirigendosi a rischiarare lo spirito realmente, ad esporre con lucidità i ricchi acquisti della propria esperienza, meglio che a rinfiancare con raziocinj un'opinione o ad immaginar nuove teoriche, come usano i moderni. Aristotele, così versato nella scienza dello spirito umano, doveva dar buoni canoni anche del comporre poetico, per quanto poco poeta foss'egli. Del resto egli rimane talmente giudicato ad arbitrio, che tutti lo sentiamo citare come dittatore delle famose unità drammatiche, mentre consta da tutti gli esempj che erano sconosciute ai poeti greci: esso Aristotele poi parla bensì dell'unità del soggetto, ma dell'unità di luogo neppur fa motto; dell'unità di tempo tocca una volta, ma in senso affatto contrario a quel che gli si attribuisca. Possibile mai che un grand'uomo, un forte pensatore non conoscesse le indulgenze che al genio sono dovute?

§. 7.

LOGICA D'ARISTOTELE.

La logica d'Aristotele offrì all'Istituto francese il soggetto di un concorso pel 1857, nel quale fu premiata l'opera, stampata poi, di Barthelemy Saint-Hilaire, *De la logique d'Aristote*; 2 vol.

Chiedeva l'illustre accademia:

- 1° Fosse discussa l'autenticità dell'*Organon* nelle varie sue parti;
- 2° Fosse data a conoscere essa opera, determinandone il disegno, il carattere, lo scopo;
- 3° Se ne facesse la storia; qual influenza esercitò sopra i grandi sistemi di logica dell'antichità, del medio evo e de' tempi moderni;
- 4° In fine qual ne sia l'intrinseco valore, e quali vantaggi potrebbe ritrarne la logica odierna.

Il titolo di *Organon* fu applicato a quell'opera da' Peripatetici, quando, per

(1) Παιδικὰ τραγῳδία. DEN. FARR. *Deilelocus*. §. 469.

opposizione agli Stoici, considerarono la logica non come parte (*μέρος*) della filosofia, ma come strumento (*ὄργανον*). Meglio sarebbe detto essere la scienza dello strumento, della facoltà che, come dice Aristotele, serve all'anima quasi la mano al corpo. L'autenticità de' sei trattati che compongono l'*Organon* (*Ermeneia*, o del Linguaggio, Categorie, Analitici primi e secondi, ossia del sillogismo e della dimostrazione, i Topici, la Confutazione de' sofisti) può provarsi e storicamente per la testimonianza di quel che li citarono, e intrinsecamente per l'armonia delle loro dottrine e del metodo con quel delle altre opere dello Stagirita.

Entrando il sig. di Saint-Hilaire all'esame della logica d'Aristotele, crede necessario dimostrare, ciò che noi pure ripetemmo, esser falso che il maestro volesse dedurre ogni cognizione dai sensi. Secondo lui, la teorica delle cognizioni o riguarda l'intelligenza o l'oggetto dell'intelligenza. L'intelligenza che ha per primo mobile il desiderio di conoscere, per iscopo la verità, per soggetto l'anima, cioè quella sostanza, la cui essenza è di farci vivere, sentire e pensare, è, come essa anima, distinta dalle cose sensibili e sottratta alle loro leggi, onde può dirsi essere qualcosa di divino, o meglio il più divino tra i fenomeni a noi conosciuti. Movimento suo proprio è la *νόσις*, atto del *νοῦς* (mente), appartenente a lei più puramente che non la *δῶξα* (opinione), ove di necessità ha gran parte la sensazione. Così l'anima è pensiero e pensante; ma oltre pensar se stessa, pensa anche le cose esterne per via delle impressioni che ad ogni istante ne riceve, e di sé e delle cose conserva per mezzo della memoria le idee che se ne formò. Col corpo concorre a produrre il movimento, di cui essa è il principio, egli lo strumento.

Non è però vero che l'anima deya la sua energia agli organi corporei. « Fu apposto ad Aristotele d'aver assomigliato l'intelletto ad una tavola rasa, e derivato così tutti i nostri pensieri dalla sensazione. Non potrebbe peggio interpretarsi il suo concetto, e già Hegel procurò mostrare come tal accusa fosse ingiusta, e quanto dovesse restringersi. Veggasi il passo, dov'egli raffronta l'anima a una tavoletta su cui nulla fosse scritto. Dopo trattato dell'atto per cui il pensiero arriva a pensar se stesso, soggiunge: *Avviene all'intelletto ciò che avverrebbe ad una tavola, dove non fosse alcuna scrittura effettiva. Lo spirito quando pensa se stesso, fa l'ufficio che le cose pensate ordinariamente. Ciò accade perchè nelle cose immateriali, l'essere pensante e l'oggetto pensato sono identici; stantechè la scienza contemplativa è la cosa imparata per contemplazione sono una e medesima cosa.* »

« Vedete che Aristotele volle dir puramente che il pensiero, in quanto è pensato dall'intelletto, o per dir meglio, pensa se stesso, era come ogn'altro oggetto da lui preso a considerare. Il pensiero non è scritto antecedentemente nel pensiero, non segnato con tracce formali e positive (*ἐντελέχεια*); ma vuoi che l'anima ve lo chiami, al modo che vi fa comparir tutto il resto. Però il pensiero, siccome principio, il *νοῦς* proprio, esiste in quello stato di potenza che Leibniz aveva di mira nella famosa modificazione da lui portata al principio di Locke e degli Stoici, attribuito tortamente al padre del peripato ».

Tal è l'intelligenza in generale; ma considerata nelle facoltà, nelle applicazioni, ne' gradi suoi, oltre esser *mente*, è anche scienza, è opinione, sensazione, sapienza, prudenza, semplice capacità, o attività precisa.

Quanto alla sensazione, dice Aristotele non essere collocata l'anima all'estremità degli organi, ma al centro, ov'è il sensorio. Ufficio dunque dell'anima nella sensazione è quello del principio senziente che rendesi presente ai sensi; e l'ufficio dei sensi consiste nella proprietà di ricevere le impressioni sensibili, ma

scivere di materia. La sensibilità però si distingue affatto dalla intelligenza stessa e dall'altre sue forme in quanto non s'applica che al particolare, nè al generale s'eleva; limitasi al presente senza guardare il passato o l'avvenire; e tutte le sue percezioni, chiuse ne' proprj limiti, sono conformi alla verità (1). Veggasì anche da ciò quanto Aristotele si scosti, anzi combatta i sensisti.

Riguardo poi all'oggetto dell'intelligenza, l'essere in sè può conoscersi con piena certezza, ma l'essere per accidente lo può solo con probabilità. L'essere in sè è la sostanza, la prima delle categorie cui riduconsi l'altre tutte, e di cui nono sono che modificazioni o punti d'aspetto. La sostanza è il principio di ciò che v'ha di generale nelle cose, ma al tempo stesso non è distinta nè dalle cose, nè dal principio (2).

Non ci s'imputi l'esser qui tornati alla metafisica, lieti di aver trovato consenziente a noi e al maggior filosofo italiano vivente, questo dotto straniero. Nell'opera sua di cui qui parlo, rende egli conto esatto delle varie parti onde si compone l'*Organon*, e così si epilogà:

= Le *Categorie* contengono un esame delle nozioni semplici, che lo spirito può formarsi dell'ente. Queste nozioni semplici, elementi della cognizione, sono rappresentate da parole isolate, e colloçansi in dieci grandi classi, cui Aristotele passa in rassegna, analizzandole in se stesse e nelle loro proprietà, ponendo singolar attenzione alle prime quattro, sostanza, quantità, relazione e qualità, trasvolando sull'altre (3), a parer suo meno importanti e meno difficili.

A questo disegno così semplice delle categorie s'innestano al principio e al fine due annessi (protectoria e ipotectoria), il primo de' quali, sebbene alla prima sembri sconnesso, è però indispensabile al tutto insieme. E per verità senza queste spiegazioni preliminari sovra gli omonimi, i sinonimi e i paronimi, sarebbe mai possibile comprendere tanti passi ove son adoperate tali espressioni, speciali affatto alla dottrina aristotelica? L'appendice con cui chiudonsi le *Categorie*, cioè la ipotectoria, è più evidentemente collegata al trattato, eppure men necessaria, come che utile al certo: sono in essa spiegate diverse parole adoperate nel corso delle *Categorie*, e corrispondenti ad idee di capitale importanza.

Dalle nozioni semplici fa Aristotele tragitto alle composte, considerandole nella loro regolare forma delle proposizioni. La proposizione adunque, studiata sotto i varj suoi aspetti, occupa il trattato del *Linguaggio* (4). E prima il filosofo la decompone ne' suoi elementi, nome e verbo, definendoli separatamente. Poi esaminandoli sotto il riguardo delle loro combinazioni, riconosce e classifica le varie specie di proposizioni, universale, particolare, affermativa, negativa, sieno tali proposizioni categoriche ovvero modali. A lungo insiste sopra la teorica dell'opposizione delle proposizioni, sopra le regole della contraddizione nei tre principali momenti del tempo, passato, presente, avvenire. Dall'opposizione nelle categoriche passa all'opposizione nelle modali, e termina esponendo i principj dell'opposizione negli attributi; la qual dottrina conferma e chiarisce le precedenti.

Il trattato del *Linguaggio* ha mala voce di oscurità, ma più che all'autore

(1) Suol dirsi, *I sensi ingannano*. È uno de' tanti proverbj che son accetati da' pretesi sapienti per asioni. I sensi non possono ingannare, sibbene il giudizio che si fa secondo essi.

(2) V. *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques*, vol. II. 4839.

(3) Cioè: spazio, tempo, azione, passione, situazione o relazione interiore, o relazione esterna. Gli Scolastici variano assai nel numero delle categorie, ed alcuni ne annoverano due sole, sostanza e accidente.

(4) *Περὶ ἑρμηνείας*. I commentatori tradussero *de Interpretatione*, *de Enunciatione*, *de Pronunciatione*. Ma che il giusto scatto sia quello che qui si esibisce, appare dal trattato della *Respirazione*, ove dico: « Natura si serve spesso del medesimo organo » per funzioni diverse, come in certi animali si val « della lingua pel gusto o *πρὸς τὴν ἡγεσίαν* »; il che non può tradursi se non pel *linguaggio*, la *favella*.

vuolsi imputarla alla materia; poichè le indagini che più tardi divennero i fondamenti della grammatica filosofica, erano, per la novità loro, di tal natura da far attonite le menti; e tanto faticarono ad avvezzarvisi, che uscente il v secolo, Ammonio Sacco ne comprendeva ancora soltanto una parte, sembrandogli enimma indicifrabile la fine di quel trattato.

Dalle nozioni semplici, che unite formano la proposizione, passa Aristotele al sillogismo, composto di proposizioni, come la proposizione è composta di nozioni semplici. I *Primi analitici* versano affatto sul sillogismo e le sue parti. Nel 1° libro *a*). si considera il sillogismo nei suoi principj essenziali, donde le tre figure con quattordici loro modi, le proprietà comuni a tutte e tre, e le modificazioni che il sillogismo può ricevere giusta la natura delle proposizioni ond'è formato, contingenti, necessarie, categoriche, isolate o miste le une colle altre; *b*) si danno regole per iscoprire la media, termine essenziale del sillogismo; che senz'essa non potrebbe aver luogo; *c*) come seguito del ritrovamento della minore, Aristotele indica il metodo di risolvere i ragionamenti nel loro principj sillogistici.

Nel II libro prosegue la teorica del primo, esaminando in ciascuna delle tre figure (1) le proprietà del sillogismo rispetto alla verità delle premesse e della conclusione, e alla facoltà sua di poter dimostrare circolarmente ciascuna delle proposizioni ond'è composto. Alle proprietà del sillogismo seguono sei difetti, e chiude il libro collo studiare le diverse forme di raziocinio, che senz'essere esteriormente sillogistiche, possono però ridursi al sillogismo...

Aristotele non tien conto del sillogismo ipotetico nè del disgiuntivo, o perchè in fatto non vi pensasse, o perchè credesse troppo facile il dedurre le regole dalle generali. Può dirsi lo stesso della quarta figura del sillogismo, e di varj modi dell'altre ch'è non ispiegò.

Come le nozioni semplici combinandosi formano le proposizioni, e le proposizioni combinandosi formano il sillogismo, così i sillogismi combinati formano la dimostrazione, ultimo e supremo termine della cognizione; di cui un'idea abbastanza compiuta è offerta dal sillogismo stesso nella composizione sua di premesse e conclusione. Dopo il sillogismo non resta dunque a trattare che della dimostrazione, a cui perciò son volti i *Secondi analitici*. È questo lo scopo supremo e il fine della logica.

Aristotele pone dunque a principio, contro l'opinione d'alcuni filosofi, essere possibili la dimostrazione e la scienza che ne nasce: dichiara quindi che cosa sia la dimostrazione, ponendone in sodo la teorica, sicchè d'allora in poi non fu più mutata. I principj della dimostrazione son necessarij, ed esistono in-sè; nella medesima dimostrazione sono d'egual natura. La conclusione della dimostrazione è cosa esterna. I principj della dimostrazione son essi stessi e per tutta necessità indimostrabili. Delle due dimostrazioni, una del fatto, l'altra della causa (*ἐν τῷ, διότι*), la seconda è la più importante senza forse, anzi è la vera; si produce essa principalmente per la prima figura del sillogismo, quella dove l'evidenza più risplende. Onde meglio determinare la scienza per via della dimostrazione, Aristotele dà opera a determinare anche il contrario della scienza (*ἀγνοια*), e mostra come si formi e donde proceda l'ignoranza. Passando poi alle proprietà della dimostrazione e alle sue diverse forme, fa vedere che i principj ne sono finiti e limitati, che la dimostrazione affermativa è superiore alla

(1) Figure del sillogismo chiamano i modi d'esporlo. Nella prima il termine medio è soggetto nella maggiore e attributo nella minore; nella seconda il medio è attributo nella maggiore e nella minore; nella terza

il medio è soggetto nella maggiore. Da Oaleno fu introdotta la quarta, ove il medio è attributo nella maggiore e soggetto nella minore.

negativa, come l'universale al particolare, e l'ostensiva a quella che dà soltanto la possibilità, non il fatto reale e positivo. Dà pur a vedere che, secondo i diversi generi di dimostrazioni che uno adopra, la scienza che ne consegue è più o meno elevata; che la cosa stessa può avere differenti dimostrazioni; che nessuna può darsene pel fortuito, e che in conseguenza la sensazione non può dare una scienza reale e dimostrativa; da ultimo che i principj variano colle dimostrazioni medesime.

Per dar compimento a questa teorica della scienza dimostrativa, Aristotele paragona alla dimostrazione ed alla scienza due sorgenti inferiori d'informazione e di notizia; ciò sono la conghiettura e la sagacità. Passa con ciò al II libro, chiedendosi che cosa dimandino la scienza e la dimostrazione. Il numero delle quistioni, delle ricerche della scienza (τὰ ζητούμενα) sono appunto di numero eguali alle cose che ella sa. Ora Aristotele porta gli oggetti della ricerca e della cognizione a quattro, poi li riduce a due, il fatto o l'essenza della cosa, indi la causa della cosa. L'essenza della cosa non potrebb'essere conosciuta nè per via del sillogismo, nè pel metodo di divisione adoprato dai Platonici, nè per la definizione ordinaria. La definizione che veramente dà a conoscere l'essenza, debb'essere preceduta da una dimostrazione che faccia conoscere la causa, e da siffatta dimostrazione si trae la definizione col semplicemente cangiare la posizione dei termini. La definizione può essere di quattro specie, di cui la principale, anzi la sola perfetta, è la definizione medesima della causa.

Riguardo poi alle cause delle cose cercate dalla dimostrazione, indipendentemente dall'essenza, sono anch'esse quattro, e possono tutte servir egualmente alla dimostrazione. Qui Aristotele, elevandosi alla metafisica, espone i rapporti della causa all'effetto secondo che queste son simultanee, o la causa precede l'effetto, o l'uno suppone l'altro e sono in certo modo circolari. Combatte il metodo di divisione adottato da Spetsippo, ove, per conoscere e definire la cosa, procedesi dal generale al particolare. Egli propone il contrario, giacchè il metodo induttivo va dal particolare al generale, e divisa i mezzi di distinguere le varie relazioni dell'effetto, e della causa per stabilire la definizione. Si conchiude il libro coll'espore il modo onde s'acquistano i primi principj, le idee generali e indimostrabili, su cui posà ogni dimostrazione.

Or quanto ai *Topici*. La discussione relativa ad una cosa non può riguardar altro che questi quattro punti o attributi di essa, la definizione, il genere, la proprietà, l'accidente. Questi quattro attributi dialettici possono ciascuno considerarsi sotto quattro aspetti: 1° riguardo alla definizione che li comprende; 2° alla significazione della parola che li esprime; 3° alla differenza loro dalle cose analoghe; 4° alla somiglianza con queste. Tali quattro aspetti servono a far trovare le proposizioni probabili ond'è composta la discussione dialettica; epperò Aristotele li chiama *σπαρα*, stromenti, dal che venne il nome a tutto il trattato. I *Topici* valutano appunto l'azione di questi quattro stromenti sopra i quattro attributi dialettici; poichè il libro II e III cercano e spiegano i luoghi dell'accidente, il IV quel del genere, il V quel del proprio, il VI e VII quei della definizione; l'VIII poi indica l'applicazione pratica di essi luoghi nella discussione, secondo che uno attacca o difende, interroga o risponde, e nello studio che precede la discussione per due interlocutori.

Molta analogia coi *Topici* ha il trattato della *Confutazione de' sofisti*, che vi forma seguito e compimento. Aristotele vi espone dapprima che cosa intenda per confutazione sofistica (ἐλεγχος σοφιστικός); una confutazione che non è tale se non in apparenza, e che è usata dai sofisti, di cui Aristotele svela le intenzioni e il procedimento. I sofismi nelle parole e fuor di esse sono tradici, e tutti pos-

sono ridursi ad ignoranza della confutazione; cioè basta definire convenientemente la confutazione per veder tosto come peccchino tutte quelle che il sofista pretende opporre alla laltà dell'avversario. Aristotele espone poi i diversi luoghi, donde i sofisti sogliono ricavare i loro pretesi argomenti, e le arti che adoprano interrogando l'avversario o rispondendogli. Svelate le astuzie de' sofisti, insegna a combatterle, e porge i luoghi capaci di selogliere i sofismi che possono esser messi innanzi.

Termina il trattato con un epilogo di tutta la logica.

L'intero disegno dell'*Organon* può dunque esprimersi in poche parole, dicendo che tutto è rivolto al sillogismo, cioè al ragionamento: le *Categorie* e il trattato del *Linguaggio* agli elementi del sillogismo; i *Primi analitici* al sillogismo in generale; i *Secondi analitici* al sillogismo dimostrativo; i *Topici* al sillogismo dialettico; la *Confutazione de' sofisti* al sillogismo sofistico. =

Da quest'esposizione appare come si concatenino un all'altro i trattati dell'*Organon*; esposti poi tutti con una concisione imperiosa, che spesso fu presa per oscurità, ma che ben s'addiceva « al futuro precettore dell'intelligenza europea ».

Doppio è lo scopo del lavoro: teorico nelle *Categorie*, nell'*Ermeneia* e negli *Analitici*, che studiano le condizioni e le leggi generali del raziocinio; pratico negli altri due, che danno i mezzi d'applicare il raziocinio alle diverse materie comuni e non scientifiche, a difenderlo il buon senso contro le sottigliezze d'una dialettica vana ma speciosa. Tende dunque l'*Organon* a segnare allo spirito umano le regole che il debbono dirigere vuoi nella ricerca della scienza, vuoi nell'esame e nella discussione degli interessi ordinarij della vita.

Non consente il sig. Saint-Hilaire con quelli che vorrebbero dedotta dall'Indiani la logica d'Aristotele, giacchè abbastanza se n'era prima di lui trattato in Grecia, senza che fosse duopo ricorrere al filosofi stranieri; e massime Platone v'avea fatto studio, benchè non l'elevasse a quel grado d'astrazione, di rigore, d'ordine sistematico, che dinota una scienza vera. Aristotele dunque non ebbe a crearla di pianta, ma a trovarne alcune parti, svolgerle, connetterle, formare la scienza logica: quelli che vennero dappoi, non ebbero che a far eco o impotente opposizione. = I partigiani della logica peripatetica sono infinitamente più che gli avversarij di essa; però l'ostilità comincia quasi al primo apparire della dottrina, e l'attacco è mosso, come avviene più tardi, dal sensismo. Epicuro vuole opporre alle teoriche d'Aristotele la sua *Canonica*, raccolta di alcune regole opportunissime per guidare lo spirito ne' suoi lavori, ma che per la semplicità loro stessa vengono quasi a negare la scienza: Altrettanto tentarono, diciotto secoli dopo, Cartesio e Malebranche. Ma la scuola d'Epicuro poco operò, perchè poco estendevasi; non ebbe efficacia che nella morale, più d'ogni altra contribuendo ad abbattere le virtù affatto umane su cui piantavasi la società antica, e a dar vinto il paganesimo alla nuova religione col distruggere i caratteri grandiosi e i nobili cuori.

Ad Epicuro gli Stoici furono avversarij non men nella logica che nella morale. Dapprima adottarono intiera la sillogistica dello Stagirita, e serbaronle fede; poi applicarono l'animo a svilupparla, e tosto caddero nelle sottigliezze. Tentarono restringere le *Categorie*, e fecero nuove ricerche sul criterio della verità, sulla rappresentazione degli oggetti nell'anima; sull'idea del generale: ma in questi lavori, oltrèchè poco conosciuti, l'unica teorica originale è quella del sillogismo ipotetico, negletta da Aristotele soltanto per la troppo scarsa importanza.

Cogli Stoici cominciano e finiscono i pochi progressi fatti dalla logica peri-

patetica nell'antichità; poi viene il regno de' commentatori, nati subito dopo il maestro e nella scuola sua stessa, commentatori che amplificano e spiegano, talvolta con fedeltà e dottrina, ma sempre senza spontaneità, e quasi senza valore per quanto è al pensiero. Giovano essi a mantener il piacere dello studio, facendolo più accessibile.

Gli Arabi e gli Scolastici continuarono l'opera, e massime gli ultimi la compirono, procedendo con maggior metodo, con analisi più delicata e perciò più utile, e perfezionando con procedimenti materiali e grafici l'intelligenza delle teorie, che a ben apprendere richiedevano non ordinaria forza d'attenzione. A ciò attesero i commentatori de' primi secoli e del medio evo; ma in questo secondo periodo il genio europeo, favorito da circostanze migliori, rinvigorito dalla conquista e dall'invasione, cominciò a dare qualche segno di vita, pegno sicuro del rinascimento che doveva succedere nel secolo xvi.

Tutti i Riformati dopo breve esitazione adottarono l'esegesi logica con pari ardore che l'evangelica; nè mai il peripato ricevette un culto più fervoroso di quello ispirato alle scuole protestanti dal genio di Melancton. Non si taccia però che, in conseguenza dello spirito indipendente della Riforma, l'ammirazione per Aristotele fu fondata sopra studio verace e intelligente delle opere sue, e basterebbero a provarlo i commenti de' professori delle università tedesche nel xvi e xvii secolo.

Col xvi comincia contro la logica d'Aristotele una reazione, che però finì col consolidarne la gloria. Ramus, preceduto da alcuni logici tedeschi del secolo xv uscente, diede il segnale in modo clamoroso, se non decisivo; ed è probabile che l'ardimento de' suoi attacchi cagionasse la morte deplorabile che incontrò nella notte del San Bartolomeo. Bacone ripigliò e proseguì l'opera di Ramus, appoggiato da alcune università di Germania, Inghilterra e Scozia; proscrisse di generale anatema la logica d'Aristotele, non studiata più lealmente da lui che dal suo predecessore; e tentò sostituirci un metodo che lasciò molto oscuro, molto avviluppato, e principalmente molto imperfetto.

Cartesio, fedele espressione dello spirito nuovo, proseguì il tentativo di Bacone, e sdegnando la scolastica e l'antichità, che conosceva ancor meno di quest'ultimo, parve voler sostituire i quattro principj dell'ammirabile suo metodo allo studio d'una scienza intera, di cui non poteano empir il luogo. Gli allievi di Cartesio, men di lui prevenuti, educati ne' forti e luminosi studj del secolo xvii, reintegrarono la logica d'Aristotele; credendo combatterla; e il libro di Porto Reale, ispirato da Cartesio, fors'anche da lui in parte compilato, è un compendio della dottrina peripatetica, da lui chiarita, talvolta anche criticata, ma senza la quale non saria stato fatto.

Crebbe l'opposizione in mano di Locke, compatriotto del barone di Verulamio, più di lui profondo e men pedantesco. Quando la gloria di Locke, trapiantata sul suolo francese dai filosofi del secolo xviii, acquistò il trionfo che ognun sa, la logica d'Aristotele subì, dovunque valsero le dottrine di Locke, il dispregio che su lei avea gettato il filosofo inglese, sinchè nella scuola di Condillac e in quella degli Ideologi ogni stima per essa scomparve, come ogni intelligenza de' principj e della storia sua.

Tali sentimenti del secolo xviii verso una dottrina che avea istruito e alimentato l'umano spirito per quasi duemila anni, accordavansi coll'ammirabile ma terribil parte che ad esso era assegnata. Se fosse stato men ciecamente sprezzante del passato, più equo estimatore dei meriti che aveano preceduto il suo e preparato, più riconoscente a benefizj che la civiltà avea ricevuto dai secoli antecedenti, avrebbe preceduto all'opera sua di distruzione con minor

fede e perciò con minore potenza. In quel vasto naufragio delle idee anteriori, la logica d'Aristotele fu una delle prime vittime immolate allo spirito nuovo. Il ridicolo e lo scredito della Scolastica ricaddero sul padre della scuola, sull'illustre fondatore della scienza; ed il XVIII secolo, ricorrendo a teoriche che troppo a lungo eransi credute quelle dello Stagirita, dimenticò l'inventore, cui pure voleansi attribuire; nel profondo suo dispregio non seppe discernere, come avea fatto la Riforma, la pura dottrina peripatetica dalle strane vesti imposte dal medio evo.

Dalle scuole protestanti e dall'illustre avversario di Locke dovea nascere un movimento contrario, cioè una stima più equa del passato, un'intelligenza più vera di ciò che erano stati il peripato e la Scolastica nelle fonti dell'umanità. Leibniz che, sotto il titolo della sua prima opera, proclamava potersi conciliare Aristotele collo spirito nuovo, reintegrò, per quanto fu in lui, e la Scolastica dove colla scoria trovava l'oro, e il genio d'Aristotele, creatore agli occhi suoi del sillogismo, una delle più belle invenzioni dello spirito umano.

Tal reazione di Leibniz prolungasi sino a Kant ed Hegel, che adotta appieno la gloria logica dello Stagirita. In tutto però il secolo XVIII la scienza dovea vivere fra mani straniere alla filosofia, ma che le divennero più vantaggiose. Molti fra' grandi geometri di quel secolo, sulle tracce di Leibniz, occuparonsi del sillogismo, come Bernoulli, Eulero che il rese così perfettamente intelligibile, Lambert e qualc'altro. Mercè quest'ammirabile spirito di conciliazione che costituisce in filosofia uno dei grandi meriti del fondatore del calcolo integrale e della geologia, la logica d'Aristotele conservò i diritti suoi, almeno in parte, negli intelletti serj; e Leibniz per la prudente ammirazione del passato non rese soltanto servizio alla filosofia, ma fece un bene ancor maggiore sulla soglia d'un secolo che dovea frangere sì violentemente la tradizione degli avi. Il proclamare altamente il merito dei loro lavori era appellar nuovamente allo spirito d'illuminata conservazione, che però dovea rinascere soltanto dopo più d'un secolo di bollimento e di rinnovazione.

Kant, avverso in principio alla sottigliezza sillogistica, più tardi riconobbe la verità delle teoriche dello Stagirita; colla grave autorità della sua parola dichiarò che la logica propria era stata fissata da Aristotele, e che mai nulla non vi si era aggiunto, come nulla v'avea da modificare.

Strana cosa! mentre il genio austero di Kant professava ammirazione per Aristotele, un uomo d'intelletto finò e savio, ma abbastanza leggero, e che non penserebbe scontrare in questo scabro sentiero, cercava alla fine del secolo XVIII di ristorare in Francia la gloria dello Stagirita. Era Marmontel, che in una logica ad uso de' fanciulli, ripigliava formalmente e spiegava i principj degli *Analitici*, riducendoli alla capacità de' giovani intelletti, cui si dirigeva.

Questo saggio di Marmontel, tanto contraddittorio all'indole del suo secolo, tanto lontano dalla sprezzante leggerezza di Condillac, poco o nulla fruttò; e Destutt de Tracy continuò contro la logica d'Aristotele una guerra, sotto cui giace tutt'ora in Francia, benchè alcuni alti intelletti, come il celebre Giuseppe De Maistre e Damiron, abbiano reso omaggio a quel grande.

In Germania, Hegel partecipa alla sincera ammirazione di Kant, anzi la dilata, e per quanto poté, tutta reintegrò la dottrina d'Aristotele, non esitando a dichiarar il filosofo di Stagira pel più degno d'essere studiato fra gli antichi. E ne dà l'esempio col torre tante cose e sì felicemente da questa filosofia; e può dirsi che la presente resurrezione del peripato, annunziata d'ogni onde dai lavori filologici e filosofici di cui è l'oggetto, sarà merito del filosofo di Berlino.

In seno scattando della scuola scozzese, Hamilton tolse a difendere la logica d'Aristotele; ne riconosce tutto il merito senza dissimularne le imperfezioni.

Per certo da mezzo secolo in qua il circolo della scienza si dilatò assai, giacchè la filosofia v' incluse la teorica compiuta della conoscenza, sensibilità e intelletto: ma la logica d'Aristotele riman tuttavia come lo sforzo più potente che mai abbia fatto lo spirito umano per giungere all'osservazione delle immobili leggi che lo governano; giacchè per una fortuna, che forse vuol ascriversi soltanto alla sagacia del genio, lo Stagirita trovò nello studio dell'intelletto umano la porzione che meglio può esser sottoposta alle severe deduzioni della scienza, giunta per le sue cure ad un rigore affatto matematico =.

Sopra quest'esposizione storica del sig. Saint-Hilaire faremo qualche considerazione. E prima non sembra così facile il negare che Aristotele trasse il suo sillogismo dai libri indiani, fosse indirettamente per via de' filosofi che lo precessero, o direttamente per mezzo d'un sistema logico, comunicato dai Bramini a Callistene al tempo della spedizione d'Alessandro; fatto ricordato anche nel *Dabistan*, e addotto da Guglielmo Jones, nome che fa autorità riguardo agli studj orientali. E certo il filosofo indiano Gotama ridusse una formola di sillogismo, che noi riferimmo nel testo, e che poco diversifica dall'aristotelica.

Opposizione al sistema d'Aristotele fu fatta sin da quando regnava la Scolastica; e Ruggero Bacone propose di sostituire al sillogismo il metodo sperimentale; Raimondo Lullo nell'*Ars magna* procede spesso altrimenti che sillogizzando; vi si opposero inoltre tutti i mistici di quel tempo (vedi il nostro L. I. b. XI). I Platonici del secolo xv opposero al metodo d'Aristotele quel di Platone; e Lorenzo Valla e Rodolfo Agricola repudiarono la logica dello Stagirita; una nuova ne proposero Paracelso e Ramus. I Riformati da principio combatterono e derisero Aristotele, ma presto ne adottarono il metodo. Con Bacone combatte il sillogismo Van Helmont, argomentando così:

« Io so che il ragionamento più forte, quel che chiamano sillogismo, non ha mai prodotto scienza alcuna, anzi è inepto a produrne. Fra le diciannove formole del sillogismo, dodici concludono negativamente: ora una negazione non è scienza; chi nega esistere alcuna cosa, non insegna ciò che esiste. La scienza vuol essere affermativa, perchè dee trattar solo di ciò ch'è positivo. Finalmente, come il sillogismo è fondato su ciò, che due cose convenienti tra sè debbono concordare con una terza, la cui conformità appaja dalla conclusione, forz'è ammettere che la cognizione di tal conformità sussiste in noi prima della conclusione; per modo che in generale si sa già prima quel che dev'essere dimostrato dalla conclusione. Al più adunque la cognizione che noi ne caviamo, divien solo alquanto più distinta per mezzo del sillogismo: ma se prima v'era dubbio, sussiste tuttora. Il sillogismo non è tanto opportuno a trovar la scienza, quanto a dimostrar la trovata. Chi usa il sillogismo, conosce già distintamente quel che vuol far concedere colla conclusione; conosce i termini, il medio, il modo. Nessuno ch'io sappia ha fatto sillogismi con termini incogniti: ondechè questo modo di dimostrazione parmi proprio soltanto a servire in mano de' maestri ad eccitar l'attenzione degli allievi; e questi non hanno fin oggi fruttato gran che alla scienza, per quanto se ne vantino. Chi sillogizza, comincia a formarsi un'opinione; si persuade, poi vuol farla accettare dal suo avversario; cerca termini, un mezzo, un modo per dar una forma alla sua dimostrazione: onde il sillogismo non serve a trovar cognizioni, ma a provare altrui le opinioni dell'autore. Il sillogismo rammenta ciò che già si sa, e nulla più; ora le scienze non si formano per reminiscenza, poichè non preesistono bell'e formate nella intelligenza nostra. San Girolamo ebbe ragione di paragonare l'arte del sillogismo alle

piaghe d'Egitto, e le dimosirazioni che n'escono, alle importune zanzare de' luoghi paludosi » (1).

Con eguale o maggior ardimento parlò Francesco Bacone, contro il quale ultimamente fu pubblicata un'opera postuma di Giuseppe De Maistre, intenta principalmente a rimetter in onore il sillogismo. Ma un altro filosofo più recente, rappresentante una scuola più soda, più sociale, più operosa (2), abbatte di nuovo l'altare aristotelico, riguardando il sillogismo come espressione della società pagana, e nuove forme volersi dove nuova essenza introducesse il cristianesimo; essendo esso opportunissimo a provarlo in soggetti perfettamente conosciuti, come nella teologia, ma affatto improprio a produrre invenzioni, cioè a rendere le scienze attive. Nella civiltà antica, ove il mondo consideravasi come un'espiatione, e i fenomeni come governati da intelligenze, supponevasi ogni cosa conosciuta fin nell'essenza, e il sillogismo si poteva dunque esercitare a sicurtà. Il cristianesimo insegnò leggi di pratica, comandi morali; ma quanto al mondo, disse soltanto ch'era dominio nostro, bruto, inintelligente, soggetto e mezzo della libera nostra attività. La scienza dunque non è che un mezzo di prevedere, cioè di conoscere l'ordine, nel quale i fenomeni debbono succedersi. L'uomo pertanto rinunziò a cercare l'essenza delle cose, la cui cognizione non poteva essergli data che dalla rivelazione, nè quindi può adoperare il sillogismo a cercar ciò che non sa.

Anche nell'ordine politico, tutto era anticamente determinato e disposto per gerarchia di Caste, di razze, d'interessi; mentre il cristianesimo ordinò la riforma della società fra cui era sceso; ingiunse il progresso politico, e fe dell'ordinamento sociale un campo di sforzi, d'invenzioni, di scoperte non meno attive e pratiche che quello delle scienze naturali. Il sillogismo dunque non poteva che nuocere col sostenere dottrine pratiche, le quali si sarebbero repudiate quando si fossero tolte a valutare unicamente secondo i precetti evangelici.

S. 8.

PARALLELO TRA PLATONE ED ARISTOTELE, E LORO INFLUENZA.

== Platone ed Aristotele furono i maggiori maestri del pensare; anzi può dirsi ch'è seguitino tutto il ciclo della greca dottrina. Platone trattò la filosofia come arte, Aristotele come scienza: nel primo vediamo la ragione pensante nel quieto stato della contemplazione e nell'ammiratrice contemplazione della perfezion più sublime; l'altro in contrario considerò la ragione come una facoltà ed un mezzo dell'attività propria nel suo vivo operare, non solamente come la forza motrice di tutto il pensiero e di tutto l'essere umano; ma sì ancora come la prima legge morale d'ogni attività della natura e de' suoi varj fenomeni. Platone è l'apice dell'arte greca; Aristotele è il complesso del greco sapere.

Dove Platone combatte contro i sofisti e li seguita nel loro labirinto, ivi mostrasi arguto e sottile; spesse volte ancora, non ostante l'arte attica e la bellezza del suo ingegno, non ostante la pieghevolezza o perspicuità dell'idioma, diventa egli medesimo inintelligibile e sofistico al pari della dottrina che combatte:

(1) *Logica inutilis*, Opera. Lugd. 1635, p. 27.

(2) P. J. B. Breuz, *Essai d'un traité complet de philosophie, du point de vue du catholicisme et du progrès*. Parigi 1838-39.

tuttavolta però riesce facilmente chiaro e comprensibile affatto il concetto principale della sua filosofia. Secondo il pensar di Platone, trovasi nell'uomo una oscura reminiscenza di perfezione divina, procedente da un' originaria essenza infinitamente più nobile e più spirituale. Questa sua insita ed innata ricordanza delle cose divine è solo una reminiscenza, non già una veramente perfetta intuizione e chiarezza; poichè il mondo sensibile, imperfetto e mutabile com'egli è, ci riempie di rappresentazioni imperfette, mutabili, confuse e fallaci, e con ciò ottenebra quell'originario lume. Nondimeno, sempre che nel mondo sensibile e nella natura si mostri qualche cosa somigliante alla divinità, e per così dire una copia della più sublime perfezione, allora risvegliasi quell'antica reminiscenza; l'amore del bello empie ed anima il contemplante con un'ammirazione, la quale, a dir vero, non è già diretta al bello in se stesso, o per lo meno non è diretta alla sensibile apparizione di esso, ma sì all'invisibile suo archetipo originale. Da quest'ammirazione, da questa nuovamente svegliata ricordanza, da questo entusiasmo che d'improvviso ci occupa, trae origine ogni alta cognizione e verità; la quale per conseguenza non è frutto di un freddo e riflessivo meditare secondo il proprio arbitrio e la propria arte, ma sta al disopra d'ogni arbitrio, d'ogni fredda riflessione e d'ogni semplice arte, e vien partecipata quasi per mezzo della divina ispirazione.

Platone dunque assegnò alle nozioni di Dio e delle cose divine una fonte più alta e soprannaturale; e questo è ciò che propriamente distingue la sua dottrina. La parte dialettica delle sue opere è soltanto negativa; e quivi egli combatte l'errore con grande artificio; ovvero con artificio ancora più grande, e non mai da nessuno raggiunto, ne conduce di passo in passo fino al limitare della verità. Ma quando poi egli vuole svelarla nella parte positiva della sua dottrina, allora egli, secondo la maniera orientale, parla soltanto per simboli e miti, e quasi con un poetico presentimento, fedele in tutto e conforme a quella prima dottrina fondamentale di una più elevata fonte di cognizioni, entusiasmo, ispirazione o rivelazione.

Non vuolsi qui dissimulare che la sua filosofia rimase affatto imperfetta, e ch'egli medesimo non raggiunse una piena chiarezza e precisione. Il che principalmente si mostra per la discordia fra la ragione e l'amore o l'entusiasmo, non tolta appunto di mezzo dalla sua filosofia. Dove egli parla intorno all'amore del bello ed al divino entusiasmo, dov'egli espressamente riconosce che questi movimenti, dai quali egli fa procedere ogni più nobile verità, innalzano lo spirito molto al disopra dei confini della riflessione e della fredda arte di ragionare, e contengono qualche cosa più elevata di quel che si possa per mezzo di questa raggiungere; quivi mostra d'adottare e di presupporre una più viva e più sentita idea della divinità e della sua perfezione: mentre poi dove esercita l'arte puramente dialettica, egli cade non di rado nelle usuali rappresentazioni di un' immutabile ed assoluta unità della ragione, come la più alta idea della perfezione. In questa parte ci fu in qualche maniera circoscritto dalla preponderanza che ebbero sopra di lui i più antichi filosofi. In generale poi la sua dottrina rimase così incompleta qual egli lasciolla; e come essa derivava la divina verità soltanto dalle reminiscenze, e la esprimeva in simboliche dimostrazioni, non fu se non una memoria dell'antica filosofia asiatica rinnovata nella Grecia, una imperfetta spiegazione, ed un inopinato apparecchio del cristianesimo, vestito di tutta la bellezza e di tutta l'arte dell'antica coltura e della socratica saggezza nel vivere.

Per mezzo di quest'ultima Platone fu in parte preservato dalle mistiche sottiliezze o fantasticherie, del pari che i primi successori suoi in Atene, i quali dal sentimento dell'imperfezione della sua filosofia vennero piuttosto ricondotti all'inclinazione verso il dubbio ed allo scetticismo. Ma veramente però questa

inclinazione all'astruso fantasticare, sviluppatasi poi tanto possentemente ne' suoi successori, trovasi già anche bella sua maniera di pensare e ne' suoi principj fondamentali. L'ammissione d'una fonte di cognizioni, sublime e sovrannaturale, indeterminata, quale egli la concepiva e la rappresentava sotto l'aspetto di un'oscura reminiscenza, di un'ispirazione e d'una superiore rivelazione che innalza l'uomo sopra i confini della riflessione, conduce di necessità a questo traviamiento, fino a tanto che non soprarrivi qualche cosa differente e più stabile, che valga a convertire questo vacillante ed incerto presentimientto del vero, in un deciso e chiaro stromento per la maniera di pensare, ed in una chiara credenza pel vivere; fino a tanto che non ci è data la divina parola, per mezzo della quale si scioglie l'enigma dell'Eterno, e la falsa ispirazione si discerne dalla verace rivelazione.

Se quindi più tardi i seguaci di Platone cercarono di compiere l'edifizio della sua dottrina con idee e tradizioni orientali, ciò, a dir vero, pel modo da essi tenuto, riuscì spesse volte disadatto all'antica coltura ed allo spirito socratico di Platone, ma non fu punto contraddidente colla sua filosofia nè col principio da lui adottato d'una sublime fonte di cognizioni: poichè su questo medesimo principio fondavasi già più o meno tutte le orientali dottrine e tradizioni.

Non così facilmente possiamo chiarire il principio fondamentale d'Aristotele, a motivo di una inintelligibilità, della quale si lamentarono sempre, e fino dai tempi più antichi, anche i suoi più costanti seguaci. Tuttavolta lo spirito della sua filosofia nel suo risultamento si può chiaramente dimostrare, e s'accorda assai bene con quella universalmente riconosciuta e biasimata inintelligibilità. Ma come potè dunque avvenir che questo grande ingegno, perfetto maestro dello scrivere al pari che del pensare, perspicacissimo osservatore, e giudice argutissimo in tutto il tempo dell'esperienza, ed oltre ciò vero trovatore del pensar chiaro e determinato, o per lo meno il primo che desse un fondamento e recasse a sistema la meditazione scientifica e la logica, rispondesse poi in maniera sì oscura, incompleta ed inintelligibile alle più importanti quistioni sulla destinazione e sull'origine dell'uomo, intorno a Dio ed al mondo? Il motivo sta in ciò, eh'egli ammise soltanto la ragione e l'esperienza siccome fonti di cognizione, poichè quella più alta fonte da Platone ideata non gli talentava, o gli pareva troppo contraria al carattere scientifico. Queste due fonti (la ragione e la esperienza) egli cercò di collegarle per mezzo di membri intermedi d'oggi maniera. Egli amava tanto questo metodo in ogni materia, che ripose persino la virtù in tutt'altro che nell'evitare gli estremi; e la definiva come la strada di mezzo fra due opposti difetti. Ad un somigliante partito ebbe ricorso anche per sciogliere nella scientifica considerazione del mondo esteriore l'antica contesa fra l'opinione di una eternità non soggetta a nessun cambiamento, e la mutabilità d'ogni cosa che si manifesta continuamente. Diceva, la prima divina cagione di ogni moto essere in se medesima immobile; ma in questo nostro mondo subluare ogni cosa essere sottoposta ad una continua mutazione, ad un continuo moto. Nel mezzo di questi contrarj estremi collocava egli poi il ciclo siderico od il mondo degli astri, il quale non è propriamente posto in moto per se medesimo, ma si accosta per altro assai più alla prima divina cagione, poichè il suo moto circolare è perfetto ed eterno. Nello stesso modo, per empire il gran vuoto che separa la facoltà sensitiva dalla ragione, introdusse fra l'una e l'altra l'idea di un intelletto passivo, di senso comune obiettivo.

Tutto ciò può essere argomento di meraviglia dal lato dell'invenzione e dell'argutezza, quand' anche l'uomo non se ne possa contentar pienamente: questo metodo anzi può condurre alla più felice conseguenza, ogni qual-

volta si tratti di abbracciar tutto intiero e considerar da tutti i lati un qualche oggetto particolare tal quale ci vien presentato. Ma a quelle sublimi domande che l'uomo non può mai tralasciare di farsi, intorno alla sua propria destinazione, a Dio; ed al come si possa intendere e chiarire l'enigma del mondo, e tutto il creato, e la sua prima cagione fondamentale, a queste domande nè l'esperienza nè la ragione non danno una risposta che soddisfaccia. La esperienza materiale di per sè conduce unicamente alla negazione ed alla Incredulità: la ragione si confonde in se stessa, e non può dare se non incomprensibili formole per risposta a quelle domande che pur sono tanto semplici ed inevitabili. Quest'ultimo difetto riguarda particolarmente Aristotele, la cui filosofia ondeggia in mezzo all'Idealismo, che non ha terreno su cui si posi, ed al sistema dell'esperienza. Qualora si guardi al maggior numero delle sue opere e delle sue investigazioni, principalmente nella parte pratica della fisica o del vivere, appare prevalente l'ultimo dei due sistemi predetti, ed Aristotele ci si presenta nell'antichità come il maestro d'ogni empirismo, non solamente per l'estensione del suo sapere, ma sì ancora in conseguenza del modo sperimentale da lui tenuto nelle sue ricerche, e del principio fondamentale ond' erano dirette. Il concetto che serve di base a tutta la sua più alta filosofia, è però senza dubbio il concetto idealistico dell'operosità determinatrice di se medesima, cioè dell'entelechia. Se egli, in luogo della sublime e viva percezione dell'intiero, ci dà soltanto particolari osservazioni sopra singoli oggetti; o dove potrebbe abbracciare l'intiero ed il primo, ci dà vuote formole e semplici astrazioni sull'essenza delle cose; è da notarsi che e quello e questo incontrò a tutti coloro che seguirono Aristotele sopra una simile strada, è che ogni cosa vollero attingere dal proprio Individuo, dalla ragione o dall'esperienza, e non hanno assolutamente voluto riconoscere nessuna più alta origine delle cognizioni, nessuna divina rivelazione e tradizione del vero.

Infiniti però sono coloro, che nella filosofia hanno battuta la stessa strada di Aristotele. Egli, a dir vero, ebbe in antico sol pochi e separati seguaci: quindi venne un tempo in cui una legione di scolari, uscendo da tutte le cattedre dell'Oriente e dell'Occidente, si fece a professar la sua dottrina, senza per altro abbracciare lo spirito del maestro. Da che poi si fece pagare all'insegnatore la pena di quello onde gli scolari erano colpevoli, e si rigettò e vituperossi del tutto colui che prima si era divinizzato, v'ebbero ancora fino ai dì nostri parecchi i quali, senza saperlo, eran seguaci di Aristotele; in parte di quelli che poco o nulla lo conoscevano, e in parte ancora di quelli che uscian fuori come i più caldi suoi biasimatori e avversarj. La prima di queste cose può dirsi di quel pochi i quali, battendo la strada della profonda riflessione, caddero nel traviamiento della idealistica inintelligibilità, in cui era caduto Aristotele: la seconda tocca coloro i quali, cominciando da Locke, non vollero ammettere se non l'esperienza qual fonte unico di cognizioni anche nella filosofia; ma poi quando vogliono procedere scientificamente, non possono mai rinunziare del tutto al pensare astratto, e quindi ancora non possono evitare una maniera formulare somigliante all'aristotelica.

Così questi due grandi ingegni, Platone ed Aristotele, abbracciarono in qualche maniera tutto intiero il campo del pensiero e del sapere umano. Essi non furono conosciuti se non assai imperfettamente dai loro contemporanei; ma ebbero poi un'efficacia tanto più grande sulla posterità, di cui essi non solo per lungo tempo diressero quasi esclusivamente lo spirito negli oggetti scientifici, ma spesso ancora rispetto a que' principj fondamentali che sono base della vita. Ed anche ai dì nostri, dopo che lo spirito umano s'è fatto di duemila anni più

vecchio, e s'è ampliato ed arricchito per mezzo di tante scoperte; dopo che noi invece dei pochi libri che Platone poté leggere, abbiamo intiere biblioteche di mirabili documenti antichi, o tentativi di arguti investigatori; dopo che finalmente il cristianesimo ci ha concesso un vivo concetto di Dio ed una più profonda cognizione dell'uomo: anche ai dì nostri que' due pensatori appariscono sì pienamente nella loro grandezza, da potersi affermare ch'ei segnano ancora i confini ai quali può estendersi lo spirito umano; ed ogni filosofia è ancora inevitabilmente o platonica od aristotelica, ovvero è un tentativo per comporre fra loro felicemente quelle due vie dell'ingegno. Chi ammette una qualunque siasi superiore tradizione della verità, o fonte di cognizione, costui viene per ciò appunto in contatto con Platone, ed entra nel territorio della sua filosofia, la quale non è già un circoscritto sistema, ma sibbene un'arte socratica, ed una via dell'ingegno libera e capace d'ogni ampliazione. A coloro poi i quali eleggono l'altro sentiero, della ragione e dell'esperienza, riesce difficile e quasi impossibile sì l'evitare come il superare Aristotele, perchè egli nel cammino da lui battuto è insuperabilmente grande. La storia ci presenta ancora pochi esempi d'ingegni, i quali al pari di lui abbiano abbracciata tutta intiera l'esperienza del loro secolo, e signoreggiata scienticamente: in quanto poi al raziocinio, ne fu pienamente maestro quanto nessun altro il fosse giammai.

Di questi due elementi si compose la più tarda filosofia dei Greci; eccellente per l'arte, estesa per sapere, ma troppo insufficiente per la verità. Lo spirito di Platone rimase signoreggiante, e tale diventò sempre più; solo cercavasi di supplirgli, nell'esterna forma scientifica ond'era mancante, per mezzo di Aristotele, e nell'intima perfezione della maniera di vedere, per mezzo di varie dottrine e tradizioni orientali. =

FED. SCHLEGEL, *Storia della letteratura.*

N° X.

EPICURO.



I genitori d'Epicuro erano di sangue illustre, ma caduti in tale povertà, che dovettero partire per Samo coi coloni che Atene vi spediva. Così suo padre si fe maestro di scuola; sua madre indovina; e suo figlio la accompagnava, e nelle cerimonie misteriose era incaricato di proferir le parole magiche. Di quattordici anni, un grammatico spiegava dinanzi a lui quel verso d'Esiodo: *Nacque a principia il Caos*, quando il giovinetto gli chiese: *E il Caos da chi nacque?* il maestro rispose che la quistione non era grammaticale, andasse e la proponesse a filosofi; ed Epicuro si propose che maestri più non avrebbe altri che i filosofi. Cominciò dunque a leggere Anassagora, Archelao, principalmente Democrito, della cui fisica restò ammirato; poi ad Atene ascoltò i platonici Senocrate e Pamfilo, ed il pitagorico Nausifane; quando poi gli Ateniesi, dopo la morte d'Alessandro, furono cacciati da Samo, Epicuro raggiunse suo padre rifugito a Colofone, e quivi fondò la prima sua scuola. Abitò quindi Mitilene e Lampsaco, e di trentasci anni (305) passò dall'Africa in Atene. Quivi indicibili trionfi; d'ogni parte di Grecia e fin dall'Asia Minore, dalla Siria, dall'Egitto accorrevano discepoli nel suo giardinetto; e gli uni amando gli altri, viveano in comune, come i discepoli di Pitagora, senza però rinunziare alle proprietà. Soprattutto amavano il loro maestro e gli s'affezionavano, e, quant'egli visse, il solo Metrodoro di Stratonica passò ad altra scuola. Tanta attrattiva aveva Epicuro sulla moltitudine, non possedendo in fatti nulla di ciò ch'essa odia o teme; non di quelle facoltà superiori, che bisogna farsi perdonare; non quell'energia di volontà, che rende esigenti; indole dolce, flessibile, eguale, capace di amar tutto, se non di amar forte: la sua benevolenza era universale; il suo disinteresse un bisogno dell'anima; e in una fiera carestia fu veduto, senza pretensioni d'eroismo, spartire co' suoi discepoli il pane e i frutti che gli restavano.

Aggiungete le circostanze. Dopo Platone e Aristotele il regno della speculazione era finito, e le teoriche recavano noja: Epicuro portava una filosofia pratica. Da vent'anni la Grecia era sossopra, e dall'Indo alla Macedonia una fiera procella pareva passare e ripassare di continuo, mentre sui cento campi di battaglia i capitani d'Alessandro disputavansi i frantumi del suo impero; non più sicurezza, non libertà, non gloria. Fra tanti disastri Epicuro veniva a dire il secreto di tutti, cioè di quella generazione corrotta; e predicar il piacere, la felicità, e farne lo scopo supremo. La sua morale è la scienza dei mezzi che conducono alla felicità: gli ostacoli ad arrivarvi sono le illusioni, i pregiudizj, insomma l'ignoranza nostra. E questa consiste nel non saper le leggi della natura esteriore: da qui le paure superstiziose, le vane apprensioni, le false speranze; e rimedio ne sarà una fisica esatta e vera. Consiate anche nel non sapere le leggi e la capacità della nostra intelligenza: in conseguenza que' mezzi

generali d'evitar l'errore, quelle regole della Canonica cioè della logica, che sono come i prolegomeni della Fisica d'Epicuro. La fisica dunque è fatta per la morale; la canonica per la morale e la fisica.

Cominciando dalla Canonica, lo scopo d'Epicuro è di render la logica un'arte semplice e comoda, di sostituire alle difficili teoriche dell'*Organon* d'Aristotele un piccolo numero di regole chiare e precise. Tal pretensione, in apparenza abbastanza modesta, cela un sistema che cercheremo esporre.

Epicuro non ammette che tre sorgenti possibili di cognizioni, o com'egli dice, tre criterj della verità: le sensazioni (*αἰσθήσεις*), le anticipazioni (*προλήψεις*), le passioni (*πάθη*). Gli oggetti esteriori emettono continuamente certe emanazioni o effluvi, che mediate i nervi giungono all'anima, e vi producono la sensazione. Quest'era la teorica di Democrito; al che Epicuro aggiunge che la sensazione sfugge ad ogni riscontro. Di fatti, come correggerla? per una sensazione della medesima natura? ma non avrebbe la medesima autorità; per una di differente? ma esse hanno ciascuna un oggetto distinto, e non giudicano delle cose stesse; per mezzo forse della ragione? ma la ragione dipende anch'essa dalla sensazione. La sensazione è dunque superiore ad ogni riscontro. Al tempo stesso ella è infallibile, atteso che non è che un movimento prodotto in noi, e tal movimento deve aver una causa. Questa causa non è indicata dalla sensazione, ma dall'opinione: dall'opinione dunque, e dalla sola opinione deriva l'errore. Per es. quando Oreste credeva veder le Furie, egli ne aveva di fatto sott'occhio le immagini; s'ingannava nel credere che corrispondessero ad oggetti reali. L'opinione sola ha quindi bisogno d'essere corretta. Ma qual sarà il suo giudice? la sensazione. Così quando guardiam di lontano una torre quadrata, la crediamo rotonda; ma se ci accostiamo, la vediamo qual'è.

Di là questi quattro canoni della sensazione: 1. I sensi non ingannano mai; 2. L'errore non cade che sull'opinione; 3. L'opinione è vera quando i sensi la confermano o non la contraddicono. 4. È falsa quando i sensi la contraddicono o non la confermano.

Si osservi che il 3° e 4° canone non van d'accordo. Un'opinione che i sensi non contraddicono, può bene non essere confermata da essi. Per esempio il mio occhio non mi dice che la luna sia abitata, e pure non mi attesta il contrario; di modo che l'opinione che la luna sia abitata sarà vera secondo il 3° canone, falsa secondo il 4°.

Più grave è un'altra difficoltà. Dicesi che i sensi non escono da se stessi, e solo l'opinione si proferisce sull'esistenza degli esseri. Si riconosce che in certi casi l'opinione s'inganna. Chi la correggerà? i sensi, di cui s'è proclamata l'incompetenza? Sarebbe un far giudice di colori chi si dichiara cieco.

È dunque evidente che fin qui Epicuro non trovò la certezza. Forse la trova nelle prenozioni o anticipazioni? L'anticipazione, secondo gli Epicurei, è come la comprensione, l'opinione vera, il pensiero, l'idea generale che trovasi in noi; cioè il ricordo dell'oggetto esterno, che sovente ci è apparso; per es. l'uomo è la tal cosa. Appena nominato l'uomo, mediante l'idea anticipata dataci dai sensi, noi ci rappresentiamo la forma umana.

Tutto ciò è epilogo in questi quattro canoni: 1. Ogni anticipazione vien dai sensi; 2. L'anticipazione è la vera conoscenza e la definizione d'una cosa; 3. L'anticipazione è il principio d'ogni raziocinio; 4. Ciò che non è evidente per sé, dev'essere dimostrato mediante l'anticipazione d'una cosa evidente.

Adunque quell'anticipazione non è che un generalizzamento dell'esperienza sensibile. Essa si colloca necessaria nella definizione, nel ragionamento, in tutte

le operazioni riflesse dell'intelligenza; ma non dà nulla di più che la sensazione, nè più di essa può servire di fondamento alla certezza.

Restano le impressioni dell'anima, i piaceri, i dolori, in somma le passioni. Queste ci indicano ciò che bisogna prendere od evitare, o, come dice Epicuro, il bene e il male. Tal distinzione del bene e del male nata dalla passione, è l'unico fondamento della morale epicurea. I canoni che vi si riferiscono, sono il punto di questa morale; e noi li daremo solo dopo averla esposta.

La canonica d'Epicuro consiste dunque in due sole proposizioni: la sensazione non ci fa conoscere che noi stessi; ogni certezza sta nella sensazione. Questa pretesa semplificazione non è dunque che la negazione della logica; anzi peggio, è lo scetticismo di Protagora, esclusa la coscienza di se stesso.

Anche nella Fisica, Epicuro toglie da Democrito la teorica degli atomi, modificandola. È certo che Democrito non aveva accordato agli atomi se non le proprietà, senza cui è impossibile la materia, cioè forma e solidità: è pur certo ch'egli non attribuiva loro che tre sorta di movimenti; l'oscillatorio, unico essenziale e primitivo; il rettilineo che nasce dall'urto; e il circolare. Con tali elementi, come spiegar la formazione del mondo? Democrito ricorse all'ultima ragione de' fisici e de' poeti antichi, la fatalità. Ma l'intervenzione di questa fatalità terribile, misteriosa, inevitabile non era tale da dissipar le apprensioni de' mortali. Epicuro vuole sottrarsene ad ogni costo, e perciò alla forma e solidità, qualità essenziali, aggiunge il peso; e basta questa semplice aggiunta per un totale cambiamento. Se gli atomi son dotati di peso, oltre le tre sorta di movimenti indicati da Democrito, bisogna riconoscerne un altro che involga e assorba i tre primi, il verticale. Dall'eternità, gli atomi cadono nel vuoto con una celerità eguale, e parallelamente gli uni agli altri. Se è così, è impossibile che gli atomi s'incontrino, nè potassi spiegar il mondo se non colla Provvidenza o col destino. Epicuro suppone che, in un dato momento della loro caduta, gli atomi deviando naturalmente e spontaneamente dalla verticale, succede un piccolo movimento di declinazione, pel quale s'incontrano, si combinano in varie maniere, e formano il mondo con tutto ciò che contiene. Il mondo formato così, mantiensì cogli stessi mezzi: gli atomi, in virtù della forza ad essi inerente, operano gli uni sugli altri, si respingono e si attirano: di qui i giuochi variati della natura, e le innumerevoli trasformazioni che i corpi subiscono. Per ispiegare tutti i fenomeni bastano il vuoto, gli atomi e i loro movimenti.

Ma se gli atomi sono le cause prime di tutto ciò che è, bisogna abolire non solo l'idea del destino, ma anche la credenza a qualunque divinità; e l'ateismo prende il posto e l'autorità d'una verità necessaria. Eppure Epicuro ammette non un Dio, ma degli Dei. In un sistema dove gli atomi sono tutto, a che possono servire gli Dei? a spiegare la credenza universale. Questa credenza è una anticipazione dell'intelletto, e come tale dee aver la sua causa; ma non è necessario che tal causa sia una realtà. Gli Dei non sono corpi, cioè non sono esseri, giacchè nessuno vide corpi che potessero chiamarsi esseri. Eppure bisogna sieno qualche cosa: sono immagini che si formano nell'aria, come quelle che ci appajono ne'sogni, fantasmi di forma umana, ma di grandezza colossale.

Questa teodicea d'Epicuro è fatta di buon senno? alcuni antichi ne dubitarono, e lo stoico Posidonio numerava Epicuro fra i partigiani dell'ateismo. Che che ne sia, questi Dei ambigui sono eterni, immobili, indifferenti alle cose umane, perfettamente oziosi, cioè perfettamente beati. In conseguenza è inutile diriger loro preghiere, ma è giusto onorarli dal fondo dell'anima; e quel desso

che proclama esser il piacere l'unico nostro fine, ordina di rendere agli Dei omaggi, il cui merito consiste nel disinteresse.

In sì fatto sistema che cosa sarà l'anima? Bisogna ch'ella esista, poichè produce fenomeni; e non v'ha che atomi e vuoto. L'anima è un corpo, composto d'atomi rotondi, cioè perfettamente mobili. Che fa essa? è la causa del movimento e del riposo, scalda il corpo, sente. Il movimento è prodotto dal soffio, dallo spirito; il riposo dall'aria; il calore dal fuoco: l'anima è dunque un composto d'aria, di soffio e di fuoco. Aggiungete la causa delle sensazioni, quarto elemento senza nome e della natura più sottile; elemento privilegiato, la cui sede è nel petto; mentre gli altri, diffusi per tutto il corpo, recano da per tutto il moto, il calore, la vita. Dal canto suo il corpo salva l'anima dalle influenze esterne, gli serve d'involuppo e quasi di baluardo. Quando il corpo si scioglie, l'anima si dissipa e perisce.

Questa fisica d'Epicuro è di risultato perfettamente concorde colla sua canonica. Se nulla è conosciuto se non per la sensazione, non può avervi che corpi, e l'anima è peribile. Ma la contraddice pe' suoi principj, giacchè, dove la sensazione è tutto, è chiaro che non può trattarsi di atomi, nè de' loro moti diversi, nè di cotesto quarto elemento, che l'occhio non vide e lo spirito non può definire. — Almeno questa fisica è quel che pretende, cioè una preparazione alla felicità? Basti dire che, per liberar l'uomo da ogni terror religioso, Epicuro sopprime la Provvidenza; cioè per togliergli le illusioni, gli strappa la speranza d'un'altra vita. Ciò chiama egli dar la pace all'anima: ma cotesta non è la pace dell'anima, ma della tomba.

Passiamo alla Morale. Si è più volte mostrato che a chi dell'uomo fa un essere puramente sensitivo, e dell'intelligenza una semplice facoltà di provare sensazioni, è impossibile ogni idea di dovere, e per conseguenza ogni vera morale. Tolta un'idea obbligatoria, la sola regola di condotta che possa darsi è d'evitar il dolore e cercar il piacere. Questa era stata la dottrina della scuola cirenaica: l'epicurea fu meno ardita e coerente. La morale d'Epicuro è tutta contenuta in poche proposizioni strettamente connesse fra loro, e tutte derivate da un solo principio, che il fine dell'uomo, il supremo suo bene è la felicità. All'autore della canonica noi impugnamo il diritto di parlare di felicità. Cos'è la felicità nella sua vera natura? nulla meno che il soddisfar appieno e simultaneamente a tutti i desiderj e i bisogni nostri: finchè un solo nol sia, l'anima è inquieta, il cuore sospira, la felicità non esiste. Or chi non sa che il vuoto del cuore non è mai colmato quaggiù? chi non sa che l'essere, il quale concepisce l'infinito, tosto prende in non cale gli oggetti sensibili? Non si può dissimulare che una nozione qualsiasi d'infinito entra per forza nella definizione della felicità dell'uomo, e si sa che idea siffatta non è data dalla sensazione. Sì; la felicità è lo scopo vero dell'uomo: ma in tal caso bisogna dire ch'ei non muore tutto col corpo, giacchè in questa vita l'uomo non raggiunge il vero suo fine; bisogna dire che v'ha altre nature oltre le corporee e peribili, giacchè la felicità non è piena se non dura sempre; bisogna dire che non tutte le idee dell'intelletto sono comprese nella sensazione, e così l'epicureismo va in dileguo.

Ma seguitiamo, e vediamo come Epicuro intende cotesta nozione della felicità. L'elemento costitutivo della felicità, dice egli, è il piacere: e ne dà la prova de' Cirenaici; l'esempio degli animali, che tutti, per solo impulso della natura, cercano il piacere o fuggono il dolore. Nulla di meglio: ma fra il destino dell'uomo e quello del bruto, può bene correr divario. La sola differenza, secondo Epicuro, è che l'uomo non dee cercar il piacere per piacere, ma solo come mezzo

di giungere alla felicità. V'ha dunque a fare scelta fra i piaceri; v'ha persino piaceri che bisogna evitare, dolori che bisogna subire, per un interesse ben inteso, cioè la maggior felicità possibile. Questa scala di piaceri, questa ricerca pensata e calcolata del maggior bene possibile, forma il tratto caratteristico dell'Epicureo, onde bisogna insistervi.

Tutti i piaceri possono disporsi in due gran classi: un piacere tumultuoso e violento, che risulta da grande sviluppo di fisica attività. A questi piaceri, di cui il godimento è inquieto, e spesso amare le conseguenze, erasi formata la scuola cirenalca; ed Epicuro li chiama il piacere nel movimento *ἡδονὴ ἐν κινήσει*. Un altro piacere più dolce ed intimo vi ha, che ci riempie e penetra in mezzo alla pace dell'anima e alla calma delle passioni, ed Epicuro lo chiama piacere nel riposo *ἡδονὴ κατὰ σπουδαίαν*. Il piacere dei sensi Epicuro non proscrive, anzi lo ricerca quando può servire alla felicità; ma preferisce al piacere dell'anima il godimento calmo e tranquillo. Prima di lodarcelo, vediamo che cosa intenda per piacere dell'anima.

In un'opera sul fine dell'uomo egli diceva: *Io non concepirei il bene se facessi astrazione dai piaceri del gusto, dell'amore, del contemplar belle forme.* E altrove: *Principio e radice d'ogni bene è il piacere dello stomaco.* Pure in cent'altri luoghi Epicuro mostra far poco conto de' piaceri dei sensi: ma ciò non è una contraddizione. Il carattere del piacere del movimento è di non rifarsi che al presente, e durar un istante solo. Il piacere che la memoria richiama o che il pensiero ci fa prevedere in modo certo, è piacere dell'anima. Una salute perfetta e assicurata, i godimenti della carne anticipati, sono i piaceri dell'anima secondo la dottrina epicurea.

Di tutti i mezzi di piaceri, il più efficace e poderoso è la virtù: il segreto d'esser beato è esser virtuoso. — Questo detto in bocca d'Epicuro dee far meraviglia. Se la virtù esiste, non può essere un semplice mezzo di piacere; ma obbliga pel suo carattere santo e sacro, diviene la regola immutabile delle azioni umane, e più non v'ha luogo alla dottrina del piacere. Di più, s'egli è vero che la virtù porta seco la propria ricompensa, che è il più dolce di tutti i piaceri, è a condizione che la virtù sia sincera: l'atto virtuoso compiuto in vista della ricompensa, diviene interessato, e per ciò stesso la ricompensa manca. Ci propongono dunque l'impossibile; se pur non si sappia in che consiste la virtù per Epicuro.

La virtù per eccellenza è la prudenza; non più quella prudenza socratica che in tutti i nostri atti mette temperamento e misura, ma la prudenza che calcola e sa da una data situazione trar tutto il partito possibile. Per prudenza il saggio s'astiene dal peso degli affari pubblici; per prudenza rinunzia ad essere sposo e padre; per prudenza osserva le leggi del suo paese, riflettendo che queste lo proteggono contro l'audacia de' malvagi, e che s'egli le violasse non sarebbe sicuro dell'impunità; finalmente per prudenza cerca tesoricizzare, corteggia all'uopo i grandi, e colla mira dell'avvenire s'abbandona alle espansioni dell'amicizia. Tutto questo egoismo è decorato del bel nome di *vita senza turbamenti*, ἀταραχία.

Le altre virtù sono la forza, che serve a svilupparsi, sempre per un motivo interessato, dalle vane superstizioni e dai terrori immaginari; poi la giustizia, che consiste nell'osservanza d'un preteso contratto sociale, fondato ancora sull'interesse; finalmente la temperanza, non quella dell'uomo libero, non quella del mercante, che teme mancare del necessario. « I nostri desiderj (dice Epicuro) sono di tre specie: naturali e necessari, come la fame e la sete; naturali ma non necessari, come l'amore de' cibi delicati; fattizj, come la passione de' liquori

• forti. Il saggio abolisce questi ultimi, frena prudentemente i secondi, e soddisfa agli altri. Lo stretto necessario dee bastare alla felicità del saggio; con pane • d'orzo e un poco d'acqua, puossi esser felice al par di Giove ». Per questo lato l'epicureismo sembra toccare allo stoicismo, ma la differenza in fondo resta intiera. Zenone rinunzia al piacere, perchè lo crede cattivo e incompatibile colla libertà del saggio; Epicuro vi si abbandonerebbe, se fosse certo di goderne per sempre. L'epicureismo è timido, quanto è eroico lo stoicismo.

Tal è la virtù epicurea, cioè nient'altro che un mezzo di piacere. Tutta questa morale è riassunta ne' canoni seguenti, che sono la regola delle passioni: 1° Prendete il piacere che non dev'essere seguito da verun dolore. 2° Fuggite il dolore che non reca verun piacere. 3° Fuggite il godimento che dee privarvi d'un godimento più grande, o causarvi più dolore che piacere. 4° Prendete il dolore che vi libera d'un dolore più grande, o che dev'essere seguito da un gran piacere.

Se ricapitoliamo questi canoni stessi, l'unica regola di condotta è la ricerca del maggior piacere possibile. La gloria maggiore d'Epicuro è d'essere stato tutta la vita osservatore sincero di siffatta morale, senza lasciarsi andar sul pendio che trascina ogni partigiano del piacere nella licenza e da questa nell'abiezione. A molte persone farà meraviglia l'udire che un siffatto maestro in materia di piacere nutrivasì di pane ed acqua, e scriveva ad uno scolaro di mandargli un poco di formaggio per potere scialare quando gli piacesse. *Epicuro*, dice Seneca, *n'avea troppo d'un soldo pel suo ordinario; Metrodoro, men avanti che il suo maestro, spendeva tutto un soldo*. Una gioia interiore lo compensava di siffatte privazioni. Ne' suoi ultimi giorni, attaccato di pietra, fra i più vivi dolori non perdette mai la serenità dell'anima, e cercava distrarsi colla contemplazione della natura: sentendo accostarsi il suo fine, legò il suo giardino a' suoi scolari, e morì di settantun anno (270).

In una vita consacrata alla istruzione e traversata da molte malattie, aveva trovato il tempo di scrivere trecento volumi: non è dunque meraviglia se i suoi scritti mancavano d'eleganza e di correzione. Ma di tante opere non ci restavano che quattro lettere e alcuni frammenti; fin quando nelle ceneri d'Ercolano si trovò parte del suo trattato sulla Natura.

Originalità non ebbe egli, nè la sua scuola. Finchè restò vestigio della filosofia antica, i molti amici della voluttà in Grecia e a Roma affluirono nelle scuole epicuree; ma di tanta moltitudine, in tanti secoli, non uscì un sol uomo eminente, un sol pensiero originale. Questa sterilità è in parte spiegata dallo spirito unicamente pratico degli Epicurei d'ogni tempo, dal carattere stesso della dottrina epicurea, e dalla mollezza degli uomini che se la fanno norma.

Sebbene gli scritti ne sieno perduti, il sistema d'Epicuro è per avventura fra gli antichi il meglio conosciuto. Cicerone, Seneca, Plutarco, i Padri della Chiesa lo espongono ed esaminano in cento luoghi; Diogene Laerzio vi si stende con predilezione; poi appena un secolo e mezzo dopo morto il fondatore, l'epicureismo ebbe in Lucrezio il poeta ispirato e l'interprete fedele.

N° XI.

ZENONE.

Della Setta stoica.

= De' tentativi ingegnosi delle precedenti Sette filosofiche nessuno potea pretendere ad una applicazione generale. Zenone da Cizico, uomo di genio vasto e di grande nobiltà d'animo, si piantò in Atene per consacrarsi agli studj filosofici. Le *Memorie* di Senofonte su Socrate cominciarono a iniziarlo nei miseri della filosofia, onde le ricerche pratiche divennero per esso di particolare interesse, benchè avesse conosciuto molti della setta megarica, e principalmente Stilpone e alcuni Sofisti. Ma dall'altro lato i suoi rapporti co' Platonic, setta allora molto estesa, congiunti alla lettura del libro d'Eraclito *sulla Natura*, non gli lasciarono trascurare le speculazioni teoriche, a semiglianza dei discepoli di Socrate, d'Antistene e d'Aristippo, anzi vi si applicò con ardore, e intraprese principalmente a combinar insieme la logica, la fisica e la morale, in modo da creare un sistema abbastanza perfetto per porre un termine alle controversie delle scuole filosofiche dominanti, e per stabilire la verità e la virtù sopra basi solide, inaccessibili allo scetticismo.

Egli suppose di trovare la verità sparsa in molti sistemi filosofici del suo tempo, benchè vi fosse mista all'errore; epperò credette giugnere più sicuro al suo fine col divenire eclettico, cioè facendo scelta di ciò che parevagli vero, e riempiendo poscia i vuoti, secondo il proprio ingegno, e la concatenazione delle idee. La filosofia pratica fu la sola ch'ei considerò e trattò sotto un punto di vista originale.

Stabilito in tal maniera il proprio sistema, che lo collocava di mezzo a tutte le altre Sette, lo insegnò sotto il Portico (*Stoa*), luogo adorno de' quadri de' più celebri pittori, dal che il nome di *stoica* alla scuola che stabilì. L'eccellente suo carattere gli procurò la stima del popolo ateniese. Giunto alla vecchiezza, si tolse la vita da sè (260. a. C.), perchè, essendosi rotto un dito, la vita gli venne di peso; gli si fecero esequie a spese pubbliche, e alzaronglisi statue.

Anzi che conciliarsi con le altre Sette, com'egli sperava, il suo sistema lo mise in rotta con tutte, ed ebbe a sostenere contr'esse, e segnatamente contro gli Epicurei, gli Accademici ed i Pirronisti, vivi contrasti, che non cessarono nemmeno dopo la morte di lui, anzi continuarono fino all'estinzione della sua scuola.

Zenone e i suoi successori furon di coloro, che primi cercarono di fissare quale idea debba annettersi alla voce *filosofia*, e determinare l'oggetto e i limiti della scienza. Credevano arrivare a questa idea per mezzo dell'analisi della virtù, ch'essi riguardavano qual sinonimo di perfezione; perchè la perfezione, di cui l'uomo è suscettibile sotto qualsivoglia aspetto, pareva loro unico oggetto della scienza filosofica.

Ma la perfezione dell'uomo si compone di tre cose: perfezione di pensiero,

perfezione di conoscenza delle cose, e perfezione d'azioni; donde le tre parti della filosofia, logica, fisica ed etica.

Tutte le definizioni che gli Stoici hanno dato della essenza e dello scopo della filosofia, si riferiscono alla loro analisi della virtù, quali sono le seguenti: *la filosofia è l'arte di perfezionare le proprie idee, la filosofia è lo studio della virtù*, ecc. L'idea di virtù è qui presa nella sua maggior estensione.

Gli Stoici ritenevano come empiriche tutte le cognizioni. Negavano ogni differenza tra il materiale e l'immateriale. Benchè considerassero l'anima come una sostanza diversa, e separata dal corpo, tuttavia la credevano materiale; le accordavano una semplice attitudine a ricevere le impressioni, la quale essi chiamavano *immaginazione* in tutta l'ampiezza del significato, e la dicevano sorgente delle idee, le quali risultano dalla traccia lasciata dalle impressioni reali.

L'anima, nell'imparare a conoscere un oggetto, è puramente passiva; è una sostanza inerte, sulla quale l'oggetto si scolpisce per intromessa de' sensi, e così produce un'immagine. Quando col tempo una certa somma d'immagini si è animassata nell'anima, ne risulta ciò che chiamasi *esperienza*, e da questa trae di poi l'anima varie idee generali, classificando le particolari per via di comparazione, combinazione, analogia, opposizione e trasposizione.

Quelle idee generali, su cui tutti gli uomini si accordano, sono vere ed indubitabili; e le differenze che ne presentano le opinioni, non tanto dipendono da esse stesse, quanto dall'applicazione che se ne fa ad oggetti e casi particolari.

Dacchè le Sette megarica, accademica e pirronica combatteano sì aspramente la certezza delle nozioni acquistate dall'uomo, gli Stoici si affaticarono tanto più a indagar le prove di tale certezza, quanto lor maggiormente importava d'introdurre un dogmatismo solido in filosofia. E ragionavano: l'anima acconsente ad alcune proposizioni, ad altre no, e ad altre imperfettamente; v'ha adunque proposizioni certe, e proposizioni dubbiose: la causa prossima del consenso sta bensì nelle idee prodotte dalle impressioni sul sensi; ma non solo esse lo determinano, perchè è pur sottoposto all'arbitrio dell'anima, la quale si decide a darlo o a rifiutarlo secondo le sue leggi particolari.

Il total rifiuto di consenso, ossia lo scetticismo, è impossibile; dunque non tutte le proposizioni sono dubbiose, ma ve n'ha pur anco di certe. Difatto la sensazione trascina seco l'evidenza immediata ed incontrastabile, di modo che sforza per ciò stesso il consenso.

Le azioni volontarie degli animali suppongono nelle idee, secondo le quali agiscono, un' evidenza che trae necessariamente il consenso; e non puossi formare un' idea della vera moralità, ove si ricusi di riconoscere questa evidenza, e di accettarla. Il sentimento, in virtù del quale l'anima acconsente o no ad una proposizione, è altresì la pietra di paragone della verità e dell'errore.

Gli Stoici distinguevano tutte le sensazioni, immagini e idee, in verosimili, inverosimili, e in quelle che non si vorrebbero accettare, senza tuttavia poterle rifiutare. Le verosimili si dividono anche secondo che son vere, false, vero e false, o nè false nè vere.

La verità definivano *concordanza reale del soggetto co' suoi attributi*, ovvero *realità cui qualche cosa è opposta*. La prima definizione ha il difetto di offrire un circolo vizioso; e la seconda quello di non aver riguardo alla diversità tra l'esistenza astratta e la fisica.

Ciò ch'è chiamavano al tempo stesso vero e falso, non è vero che in parte; la denominazione non valeva: e quanto a ciò che non è nè vero nè falso, intendevano dire che le idee generali sono negative; asserzione del tutto erronea.

Le immagini vere sono o non sono concepite. Ponno aversi idee vere senza

esser convinti della verità loro, e per conseguenza senza concepirle. Per concepire bisogna 1° che l'oggetto della idea esista realmente, e che abbia provocata questa idea; 2° che l'idea s'accordi perfettamente col suo oggetto, condizione senza la quale le è impossibile di acquistarsi l'evidenza e di forzare il consenso.

Zenone paragonava le diverse maniere praticate dalla mente rispetto ad una idea nuova, col diversi moti della mano verso un oggetto ch'essa vuol prendere o respingere. La mano è plana quando vi si mette qualcosa (la mente riceve una impressione); curvasi intorno all'oggetto quando vuol appropriarselo (la mente dà un semi-consenso); si chiude interamente quando vuole impadronirsi dell'oggetto (la mente concepisce).

Questo paragone può servire a spiegare la terminologia degli Stoici e degli Epicurei nella teorica loro della verità, della convinzione e della evidenza, come la terminologia dal canto suo spiega il paragone.

La fisica degli Stoici era un miscuglio de' diversi più antichi sistemi, e non offre nel suo carattere altra particolarità: essi partivano dallo stesso principio degli altri sistemi dommatici, premettendo cioè che dal nulla nulla è prodotto.

Crisippo diceva in favore di quest'asserzione, che se si rifiuta cessa tosto di esservi nè verità nè errore. Un tale principio obbliga ad ammettere che esiste qualche cosa da tutta l'eternità; questa qualche cosa è la materia, e fuor della materia, nulla.

La materia debbe sin dalla eternità aver la facoltà d'agire e di soffrire; e bisogna inoltre che possieda le qualità di corpo, cioè divisibilità ed estensione nei tre sensi, lunghezza, larghezza e densità. L'estensione comprende anche la solidità. La divisibilità non è infinita, perchè le ultime molecole non diventano atomi, e rimangono corpi. Lo spazio e il tempo non hanno nulla di reale; e le idee che se ne hanno, spettano alla divisibilità della materia.

Prima del mondo gli elementi corpuscolari erano insieme confusi, e restarono tali sino all'epoca in cui il principio attivo della materia svolse la sua attività e formò l'universo. Il mezzo adoperato da questo principio per formare, è la trasformazione, ravvicinando e mescolando corpuscoli elementari.

La materia è suscettibile di ricevere tal forma, in quanto è passiva ed impressionabile dal principio attivo. Nè questo è men corporeo della materia passiva, ed ha di proprio soltanto il moto che comunica alla parte passiva.

Zenone adottò l'opinione di Eraclito, essere il fuoco non già quel rozzo elemento che con tal voce si accenna, ma un fuoco sottile ed eterico: e a ciò per avventura lo indusse la tenuità e volatilità del fuoco, che lo rendono atto a penetrare tutti i corpi, e per conseguenza a convertirsi negli altri elementi.

Il principio attivo della materia è dunque la causa del mondo, o la Divinità. Esso ha vita, sentimento e pensiero, giacchè genera nell'universo gli enti che posseggono tali qualità; esso è la natura creatrice, conservatrice e trasformatrice. Dotato di ragione, le sue azioni tutte dirige ad uno scopo, e tutto produce giusta le leggi d'un ordine sapientissimo. Ne' suoi effetti esso manifestasi ora come semplice forma plastica, ed ora come forza pensante: quest'ultimo caso avviene quand'esso produce sostanze ragionevoli.

Tuttavia la Divinità degli Stoici non era guidata da semplici idee astratte, ma agiva ancora secondo la tendenza che la materia possiede sin da tutta l'eternità a produrre certe forme. In tal caso la Divinità non facea che sviluppare questa originale disposizione col dare un moto regolare, ovvero: classificar gli elementi in modo che ne risultasse un tutto armonico.

Il sistema degli Stoici presentava pertanto il complesso del mondo in più maniere: 1° Esso è generalmente il tutto, ma avviluppato dal vuoto. In questo

senso il mondo è una materia formata, penetrata dalla Divinità, e Dio non differisce dall'universo. 2° È il complesso delle cose formate, considerate isolatamente. Allora Dio è causa, conservatore e regolatore della forma, o in altri termini, è l'anima del mondo.

Del resto, gli Stoici, come gli altri seguaci di Socrate, provavano l'esistenza di una Divinità intelligente con ragioni tratte dalla teologia. Vivi contrasti ebbero a sostenere con gli Epicurei e con gli Accademici intorno la loro teologia razionale.

Essi tolsero parimenti da Eraclito la spiegazione della maniera colla quale il fuoco produce gli altri elementi, e la infinita diversità che si osserva nel mondo fisico: cercarono però di rinforzarla di novelle prove.

Il fuoco, ossia il principio attivo, è per se medesimo suscettibile di prendere ogni sorta di forme. Secondo gli uni esso divenne da principio acqua, e second'altri aria, il qual elemento comprendeva i semi delle cose: dall'acqua nacque la terra: e il miscuglio del fuoco primitivo con l'uno o l'altro elemento produsse il fuoco elementare, che occupa le alte regioni, e che forma il firmamento.

Cotesto sviluppo degli elementi accade in virtù di leggi fisiche necessarie, fondate sull'essenza della materia. Per effetto delle stesse leggi, a capo di un tempo determinato, il fuoco debbe consumare ogn'altro elemento; ma dopo quest'incendio generale, le leggi che lo avranno determinato faranno rinascere un nuovo mondo.

Siffatte idee sulla causa fisica dell'universo conducendo inevitabilmente all'ammissione di un cieco e necessario destino, gli Stoici professanti questo dogma cadevano in bizzarrissime contraddizioni quando volevano conciliarlo colla idea di un Dio intelligente che per altre ragioni ammettevano, e con la intima coscienza che l'uomo ha della sua libertà, non che infine colla loro pratica filosofia.

Pertanto, onde cercare almen di velarle, supponevano una distinzione tra gli avvenimenti necessari e gli accidentali; e in tal guisa volevano conciliare il destino con l'esistenza d'una intelligenza suprema, e con la libertà dell'uomo.

Essi derivavano l'anima dell'uomo e degli animali da quella del mondo. La prima è ragionevole, le altre sono prive di ragione, perchè il principio della prima è più puro che quel delle altre.

Il pensiero forma la più nobile parte dell'anima; le sue modificazioni producono tutte le altre facoltà di quest'anima, comprese quelle che non sono ragionevoli e che presentano un difetto di ragione, perchè l'influenza del corpo impedisce l'anima di agire sovr'essa, o perchè quest'anima forma un principio falso.

Gli Stoici ponevano la sede dell'anima nel cuore, probabilmente perchè non distinguevano le azioni ragionevoli da quelle che nol sono, e perchè la ragione del cuore è il punto, in cui le azioni morali si fanno sentire primitivamente e con maggior vivacità.

Al pari dell'anima del mondo, quelle dell'uomo e degli animali son materiali e peribili. Le ragioni allegate dagli Stoici in sostegno del loro materialismo, sono anche più inette di quelle degli Epicurei; come per esempio la rassomiglianza de' figli co' padri loro, la simultaneità de' dolori del corpo e dell'anima, ecc. Non tutti però si accordavano nelle opinioni intorno la mortalità dell'anima, ritardandola alcuni sino all'abbruciamento generale del mondo, ed altri sperandone l'immortalità, ma senza nulla stabilire sulla concepitane speranza.

La morale degli Stoici accordavasi colla loro fisica. Facean capo ai caratteri naturali del volere dell'uomo, e delle sue primitive manifestazioni. Le sensa-

zioni, che l'uomo riceve dagli oggetti, agiscono sull'appetito concupiscibile, ed eccitano, se l'oggetto sembri utile, una tendenza versò lui, o un allontanamento, ove paja nocevole.

Il primo di questi movimenti, approvato dalla ragione, fa nascere il desiderio: il secondo, unito alla disapprovazione della ragione, produce l'avversione. Costo approvare o disapprovare dipende dalla ragione: il desiderio e l'avversione son in potere dell'uomo, e niente il forza nè all'uno nè all'altra.

Primo e principale di tutti i desiderj dell'uomo è l'amor di se stesso, il quale però non pensa che alla conservazione della vita animale e della ragione, e al conseguir mezzi proprj a questo fine.

Gli Stoici chiamavano piacevoli alla natura tutti gli oggetti che sono indispensabili per soddisfare questo amor di se stesso; e ripugnanti alla natura tutti quelli che oppongono all'egoismo, o che anche il distruggono. Perciò dividevano le cose giusta l'importanza loro per l'uomo, in buone, cattive e indifferenti: le buone sono sempre utili, le cattive sempre nocevoli, e le indifferenti nè utili nè nocevoli.

Ne consegue che nulla è realmente buon come la virtù, perchè ella è costantemente utile; e nulla è realmente cattivo come il vizio, perchè nuoce costantemente.

Ma il bene e il male non potrebbero essere nelle cose che non dipendono dall'uomo, perchè allora la morale cesserebbe d'essere necessaria: trovansi dunque in quelle che son del tutto in poter suo, vale a dire nelle sue azioni libere. In conseguenza il corpo, i suoi diversi stati fisici e i suoi rapporti esteriori, di cui l'uomo non è padrone, sono anch'esse cose indifferenti. Dee dunque il saggio basare la sua felicità, non già sopra esse, ma sopra ciò di cui senza restrizione egli è padrone.

E siccome i desiderj dell'uomo dirigono le azioni di lui, che debbono venir sottoposte all'approvazione o disapprovazione dell'anima quando si tratta di determinarne o l'utile o il danno, così bisogna lasciare che la ragione decida del bene e del male. I sensi dunque non possono appropriarsi la menoma deliberazione in ciò; e il piacere e il dolore sono sì debili pietra di paragone del bene e del male, che vengono anzi posti nella classe delle cose indifferenti.

Premesse queste idee sul bene e sul male, gli Stoici prescissero la seguente massima di morale: *Opera sempre nel modo che conviene veramente alla natura.* Abbi pertanto di mira in tutte le azioni ciò che assolutamente e costantemente è utile, perchè questo solo conviene veramente alla natura; ed un'azione prende il carattere d'onestà allora solo che corrisponde a questa idea del bene; schiva al contrario ciò che nuoce assolutamente e sempre, perchè esso non s'affa alla natura, ed un'azione porta il carattere di turpitudine quando corrisponde a questa idea del male. Tutte le altre cose, sulle quali tu puoi liberamente dirigere le tue azioni, considerale come beni illusorj, se non sono assolutamente e costantemente utili, e come mali illusorj, quando nè sempre nè assolutamente nuociano; le cose poste in questi due ultimi casi ti sieno indifferenti, e riguardale con quella placida e dignitosa apatia che conviene al sapiente.

Nel numero delle cose indifferenti gli Stoici ponevano tutto ciò che spetta allo stato del corpo, il piacere, il dolore, il godimento della prosperità, la privazione di essa, il punto d'onore ecc.

Per imprimere alle azioni libere il carattere dell'onestà morale, bisogna necessariamente conoscer bene i principj, nei quali debbesi regolar la condotta, onde operar sempre in una maniera conforme alla natura e alla dignità dell'uomo; e bisogna acquistare con l'abitudine la capacità d'osservare inviolabil-

mente quei principj. Chi unisce in sé le due condizioni, opera conforme alla natura, è un sapiente, ha virtù: chi manca dell'una o dell'altra, opera con ragione imperfetta o perversa, è pazzo, vizioso.

La virtù esige: 1° sagacità, o conoscenza di ciò che è buono, cattivo o indifferente, perchè da essa procede quella dei doveri; 2° perseveranza, o qualità di ubbidire invariabilmente alle leggi della ragione, di non temere altra cosa che la vergogna morale, e di soffrire con rassegnazione ciò che si ha a soffrire; 3° giustizia, o ferma risoluzione di dare ad ognuno quello che gli è dovuto; 4° finalmente moderazione, ossia la massima di non scegliere e di non evitare che quello che debbesi effettivamente evitare e scegliere.

Ma queste quattro qualità del sapiente sono le parti di una sola e stessa virtù, perchè la virtù è unica. I loro contrarj sono le qualità dello stolto; mancanza di accorgimento, incostanza, ingiustizia ed immoderazione: e sono le parti dello stesso vizio, perchè anche il vizio è unico.

L'uomo debb'essere o savio o stolto, giacchè, possedesse pur anche quelle che chiamansi virtù particolari, non è meno stolto, non possedendo la intera virtù.

Tutte le azioni libere, ove possano essere determinate dalle leggi della ragione, sono virtuose o viziose; la loro importanza morale non è suscettibile di gradazione, ed hanno tutte lo stesso valore o lo stesso difetto.

La sola virtù avendo per fine il vero bene, sola essa procura la felicità reale; e il solo vizio tendendo al male assoluto, solo esso rende infelice. Quindi il savio solo è felice per la semplice coscienza della eccellenza dell'esser suo; non è meno re perchè egli veda gli stracci della miseria; gode della propria sua stipa; benchè coperto d'obbrobrio e d'infamia da' suoi concittadini; infine la sua felicità eguaglia quella degli stessi Dei, quand'anche sia in preda ad atroci dolori. Lo stolto all'incontro è infelice per la coscienza della imperfezione dell'esser suo; vestito di regia porpora, egli è un miserabile onorato da proteste di stima de' suoi concittadini; sprezza se medesimo, il piacere non lo soddisfa mai, e non può soffrire il dolore con rassegnazione.

I desiderj sono la guida delle azioni degli uomini, e il savio non ha mestieri di reprimerli sin che rimangono chiusi ne' limiti convenevoli alla natura e alla dignità della ragione. Tali desiderj sono: 1° la volontà o la tendenza ragionevole verso un bene futuro; 2° la prudenza o l'allontanamento ragionevole di un male avvenire; 3° l'alfiegria o il godimento ragionevole di un futuro bene.

Quando essi degenerano o passano il limite della ragione, divengono passioni che il savio dee fuggire, e all'impeto delle quali solamente lo stolto si abbandona. Quindi una opinione erronea di un bene futuro produce il desiderio ardente; quella di un bene presente genera la gioia smodata; quella di un male attuale, il dolore; e quella di un male avvenire, il timore. Quando l'uomo si abbandona senza freno a queste passioni, esse immergono l'animo in uno stato di malattia e di debolezza, che rende incorabile la stoltezza.

Lo stoicismo fra tutti i sistemi greci fu quello che i Romani più volentieri adottarono; quando cominciarono a gustare la filosofia, ed è forse il solo cui dessero qualche sviluppo. Il tempo vi portò altre modificazioni, che furono conseguenza sì delle imperfezioni ch'esso presentava nella sua parte teorica, come della severità delle sue sentenze morali, che l'uomo, qual è, non può mai soddisfare; non che finalmente delle discussioni che sorsero tra le altre scuole filosofiche e gli Stoici moderni.

Epitteto, Seneca ed Antonino sono tra questi ultimi i più celebri, rendendosi singolari per la maniera che tennero nella filosofia pratica, e pel non trascurare affatto le ricerche teoriche, e soprattutto le dialettiche, che riguardarono più come

oggetti di conoscenza puramente storica, che come materie degne di molta attenzione. Seneca stesso, che tanto amava la fisica, diessl preferibilmente alla filosofia pratica.

Nessuno di questi Stoici ebbe quel gusto per le speculazioni, che mostrarono gli antichi settarj di Zenone, i quali fatti bersaglio agli strali vibrati dai partitanti delle scuole accademica, peripatetica e pirronica, che gli attaccavano con la dialettica, non poteano respingere gli avversarj, fuorchè adoperando gli interessi le loro armi. Seneca ed Antonino erano uomini di Stato, cui non importavano particolari d'una setta filosofica.

La dottrina che insegnavano gli antichi Stoici, non potea venire accolta, se non in quanto cercavano difenderla contro le gelose pretensioni delle altre; perciò furon obbligati di disputare continuamente, e i loro immediati seguaci dovettero adottare quel tuono polemico.

Seneca ed Antonino non ispregiavano la metafisica, nè posero la dialettica fra le arti inutili; anzi il primo di essi ci prova in varj passi delle sue opere, che egli credeva la dialettica utilissima a dar piega e sicurezza all'ingegno. Ma entrambi rimproveravano altamente ai loro predecessori d'avervi sciupato intorno troppo tempo e troppe cure, d'aver per essa negletto lo scopo principale della filosofia, che è quello di formare il carattere morale, e di aver piuttosto ritardato i progressi della scienza, che contribuito a perfezionarla.

Epitteto stesso, benchè insegnasse pubblicamente filosofia, e, lungi dallo spregiare l'utile reale della dialettica, prendesse a farne risaltare i vantaggi, tuttavia insisteva sull'inconveniente di valersene esclusivamente, e di rimoversi così dal vero fine della filosofia, che è di meditare sull'essenza della virtù e di renderne più facile l'esercizio.

Gli Stoici moderni non isfoggiavano quella pèdanteria sì sovente affettata dai loro predecessori, cui fruttò i sarcasmi delle Sette rivali. Prendevano anche dagli altri sistemi ciò che lor pareva vero, utile e proprio a condurre al grande scopo della filosofia: locchè fecero specialmente rispetto alle speculazioni teoriche. Lo spirito di partito non dirigeva la loro condotta, nè gli accceca sulla insufficienza delle ragioni allegate in favore di tale o tal'altra proposizione del loro sistema. In fisica si allontanarono considerevolmente dai primi Stoici, di cui rigettarono molte ipotesi e spiegazioni, e inclinarono più di tutto ora alla dottrina di Platone, ora a quella d'Epicuro, ecc. In generale, la loro maniera di ragionare sui problemi filosofici avea per carattere una modestia pacata, che isdegnava tutte le sottigliezze inutili e tutte le logomachie. Faceano prova d'una convinzione intima per ciò solo che concerne la parte pratica dello stoicismo, benchè ne diminuissero di molto il rigor de' principj, avuto riguardo alla debolezza umana. Collegarono anche la morale con la religione più che gli antichi Stoici. Sebbene ammettessero che la ragione è l'unica sorgente de' doveri, pure adopravano maggiormente l'idea di Dio, come uno stimolo a più osservare le massime della morale.

Le meditazioni su questa scienza, e la considerazione della vita umana nei suoi rapporti co' doveri morali, dovettero poco a poco condurre ad idee più chiare sopra Dio, e indurre a combinarle più intimamente con la morale.

È vero che gli antichi Stoici avean molto sottillizzato sulla causa prima del mondo, e sui rapporti di questo alla sua causa; avean del paro applicato i risultamenti delle loro speculazioni alla critica della religion popolare: ma siccome studiarono l'idea di Dio indipendentemente dalla morale, le difficoltà dialettiche, che lo spirito teorico dovea allora incontrare, impedirono che potessero purificar questa idea, la quale rimase del tutto sterile quanto alla pratica.

Gli Stoici moderni ebbero il merito d'unire la religione e la morale; e questa unione somministrava loro motivi di consolazione quando discutendo da una parte la dottrina della Provvidenza, e dall'altra quella del libero arbitrio, videro promuoversi dubbj che essi non poteano risolvere.

Finalmente si distinsero ancora dai discepoli di Zenone con ammettere il dogma della immortalità dell'anima. Non si può asserire che Seneca ne fosse convinto, ma per lo meno cercava nella natura dell'anima ragioni per conchiuderne astrattamente la verità; vi prestava una fede che fondavasi sul sentimento; trovava questa credenza consolatrice nella disgrazia e nelle avversità; se talvolta la speranza di un più felice avvenire parevagli un sogno, la riguardava almeno come un bel sogno, di cui amava pascere l'immaginazione, e che volentieri partecipava a coloro ch'è voleva consolare.

Ancor meno certi noi siamo che Epitteto ed Antonino credessero all'immortalità dell'anima, ma non abbiamo ragion veruna che ci induca a prestar loro un sentimento opposto.

All'incontro ubbidivano al precetto morale di attendere con rassegnazione ciò che può essere o non essere al di là della tomba; e l'opinione che aveano sulla natura morale di Dio e su' suoi rapporti con l'uomo, li assicurava che la sorte loro preparata dopo morte non doveva nulla avere di spaventoso. Ond'è che raccomandavano di riguardare i beni ed i mali apparenti della vita, ed anche la morte, con la più alta indifferenza, non dovendo il saggio temere di nulla, anche nel supposto che la cessazione della vita portasse con sé la total distruzione del suo individuo. —

SENeca.

N° XII.

MANUALE DI EPITTETO.



1. Delle cose, alcune da noi dipendono, altre no. Dipendono da noi l'opinione, l'appetizione, il desiderio, l'avversione, in somma gli atti nostri: non dipendono il corpo, la robà, l'onore, le dignità, e tutto che non è opera nostra.

2. Le cose poste in nostro potere sono di lor natura libere, e a niuno ostacolo o impedimento soggette: le altre sono deboli, schiave, sottoposte a impedimenti, insomma son cosa altrui.

3. Avverti dunque che, se tu pretendi per libere quelle cose che di natura sono schiave, e le altrui per proprie, ti sentirai impedito, afflitto, turbato, accuserai gli Dei e gli uomini; ma se terrai solamente per tuo ciò che è tuo, e ciò che è d'altri per d'altri com'è realmente, nessuno ti farà mai violenza, nessuno ti farà ostacolo; non avrai a riprendere od incolpare veruno, nulla farai contro tua voglia, nessuno ti nocerà, non avrai nemici, perocchè niuna cosa nocevole ti avverrà.

4. Or se tu aspiri a tali cose, pensa che devi al loro possesso determinarti con moto non lento nè rimesso. Delle altre cose, parte convienti abbandonarle affatto, parte lasciarle star di presente, e pigliar cura principalmente di te medesimo. Che se desideri queste ancora, vo' dire dignità e ricchezza, forse non ti avverrà d'ottenere neppur quelle pel desiderio che senti di conseguire le prime, ma assolutamente ti rimarrai senza di quelle, per cui sole si acquista la libertà e la felicità della vita.

5. A ogni oggetto disgustoso che ti s'affaccia, procura tosto di contrapporre questo detto: « Tu non sei altro che un'apparenza, e non già quello che mostri essere ». Fanno dipoi l'esame e il cimento a tenor delle regole che hai. La prima e principale sia questa: s'egli riguarda cose che sieno in poter nostro, o non sieno. E se appartiene a qualcuna delle seconde, di' prontamente: « Ciò nulla ha a fare con me ».

6. Ti ricordi che l'intento del desiderio è di conseguire ciò che tu brami; l'intento dell'avversione, non incorrere in ciò che tu schivi. Chi non adempie il suo desiderio, è mal avventurato; chi urta in ciò che egli schifa, è sciagurato. Se dunque abborri le sole cose che sono contrarie alla natura di ciò che trovasi in tuo potere, tu in nulla di quanto abborri t'abbatterai; ma se prendi avversione alla malattia, alla morte, alla povertà, sarai sciagurato.

7. Astienti dunque dall'avversare ciò che non dipende da noi, e volgilo alle cose che son contrarie alla natura di quello che da noi stessi dipende. E per ora sbandisci ogni sorta di desiderio; poichè, se questo è rivolto a qualcuna delle cose che non sono in poter nostro, tu non potrai se non avere sfavorevole la fortuna: rispetto poi alle cose che sono in nostro potere, tu non per anche discerni quale sia bene desiderare: puoi soltanto destare o rattenere i primi moti dell'appetito, ma leggermente e con riserva e lentezza.

8. A ciascuna di quelle cose che danno diletto od utile, o sono da te amate, ti sovvenga di dire: « Che cos'è questa? » Incominciando dalle importanti. Ami un vaso di terra? « È un vaso di terra quello che amo »; e così s'egli si rompe, non ne sarai crucciato. Accarezzi un tuo figlioletto, o la moglie? « Io accarezzo cosa mortale »; e se ti muore, non ne sarai sturbato.

9. Allorchè pigli a fare qualche azione, recati a mente di che natura ella sia. Se vai al bagno, ti rappresenta quello che vi si fa; chi ti getta dell'acqua, chi ti sbottona, chi ti ruba; e tu v'andrai con maggior sicurezza se prontamente dirai: « Io vo' lavarmi, e pur serbare quel naturale contegno a cui mi sono appigliato ». In simil modo ti disporrai a qualsivoglia altra azione. Il perchè se tu incontri qualche contrasto a bagnarti, dirai tosto: « Io non voleva soltanto questo, ma ancora serbare quel naturale contegno a cui mi sono appigliato, nè lo serberei se mi crucciassi di ciò che qui accade ».

10. Non dalle cose sono disturbati gli uomini, ma sì bene dalle opinioni che se ne formano. La morte per esempio non è orribile, altrimenti sarebbe comparsa tale anche a Socrate; ma l'opinione che della morte ci formiamo, quella sì che è orribile. Così quando proviamo ostacoli o turbamenti o tristezze, non abbiamo a incolparne gli altri, ma noi medesimi, vale a dire le nostre proprie opinioni. L'ignorante accagiona altrui delle sciagure proprie; chi ha cominciato a istruirsi, ne accagiona se stesso; e chi è bene istruito, non accagiona nè gli altri nè se medesimo.

11. Non levarti in orgoglio per niuna prerogativa straniera. Se un cavallo con baldanza dicesse: « Io son bello », sarebbe anco da comportare. Ma quando con arroganza tu dici: « Ho un bel cavallo », tu ti vanti d'un pregio ch'è del cavallo. Che avvi di tuo? l'uso che fai di così fatte apparenze. Quando nel far uso di queste ti regoli sulle norme della natura, ben puoi vantarti, perchè d'un bene che è proprio tuo.

12. Siccome andando per mare, quando la nave ha preso porto, se tu n'esci fuori per far acqua, puoi bene per accessorio del tuo viaggio ricogliere qualche chiocciolina o qualche radice, ma dei tener mente alla nave, e là rivolgerti di continuo per vedere se il piloto ti chiama, e se chiama tu dei lasciar andare ogni cosa, per non dover essere legato e cacciato come una pecora nella nave: così anche nel corso della vita, se in cambio d'una chiocciola e d'una radice, ti vien data una donnetta ed un putto, nulla ti vieta il prenderli. Ma se il piloto chiama, corri alla nave, lascia andar tutto senza voltarti indietro. Di più ancora, se tu sei vecchio non discostarti dalla nave gran fatto per non mancare quand'egli chiama.

13. Non devi pretendere che le cose succedano come vuoi, ma volere che ogni cosa succeda appunto come succede; e tutto correrà bene per te. La malattia è un impedimento del corpo non della volontà, se pur questa non vi consenta. Lo zoppicare è un impaccio della gamba, non della volontà. Così ragiona di qualsivoglia altra cosa che ne intervenga, e troverai esser quella un impedimento per altri, non per te.

14. In qualunque occorrenza, rivolgiti sopra te stesso per ricercare qual delle facoltà che hai debba adoperare verso di quella. Vedi un bell'uomo, una bella donna? troverai che ha forza incontro loro la continenza; trattasi di fatiche? la tolleranza; d'ingiurie? la pazienza. E a questo modo avvezzandoti, non sarai travolto dalle apparenze.

15. Giammai non diré d'alcuna cosa « Io l'ho perduta », ma « L'ho restituita ». T'è morto un figlio? è stato restituito. T'è morta la moglie? è stata restituita. Ti è tolto un potere? anche questo fu restituito. — « Ma un ribaldo è colui

che me l'ha tolto ». E che t'importa, se quegli che te lo diede, te l'abbia richiesto per mezzo d'uno o d'un altro? Intanto che queste cose ti son lasciate, devi curarle come d'altrui, come i viandanti fanno d'una locanda.

16. Se brami d'approfittarti, lascia da banda cotali ragionamenti: « S'io non ho cura de' miei affari, non avrò da mangiare; se non castigo il mio schiavo, verrà cattivo ». Torna meglio morir di fame senza tristezza e timore, che vivere inquieto fra l'abbondanza; meglio è che uno schiavo sia cattivo, che tu infelice.

17. Comincia dunque dalle piccole cose. Ti s'è versato un po' d'olio? ti fu rubato del vino? Di' che a tal prezzo si vende la tranquillità dell'animo, l'esenzione da travagli. Con nulla non si ottiene nulla. Quando chiami il tuo schiavo, pensa ch'egli può non udirti, e udendoti può non far quel che vuoi. — « Ma questo non torna bene per lui ». Torna bene sicuramente per te, affinché non dipenda da esser lui a rimaner tu turbato.

18. Se vuoi far profitto, comporta d'essere tenuto stolido e mentecatto pel tuo disprezzo delle cose esteriori: nè far mostra con altri di saper nulla; e se a certuni tu sembri da qualche cosa, diffida di te medesimo. E sappi che non è facile governare tua volontà a norma della natura, e il curar tutt'insieme le cose esterne; ma è gioco forza che se tu abbracci l'uno de' due partiti, rifiuti l'altro.

19. Se brami che i figliuoli e la consorte e gli amici tuoi vivano sempre, tu sei pazzo: è un volere che dipenda da te quel che da te non dipende, che sia tuo quel ch'è d'altrui. Medesimamente se tu pretendi che il tuo fante non pecchi, sei un balordo: è un volere che la malizia non sia malizia, ma qualche altra cosa. Ma se non vuoi restar deluso nelle tue brame, tu il puoi. Per tanto l'applica a quello, ch'è tu puoi fare.

20. Padrone di ciascheduno è colui che di quanto da lui si vuole o non vuole, ha in sua mano il fornirnelo o il dispogliarnelo. Chi dunque brama viver libero, nè cerchi nè fugga quello ch'è in potere altrui; altrimenti egli è schiavo.

21. Tien a mente di governarti non altrimenti che in un convito. Qualche vivanda che va intorno l'è accostata? stendi la mano, e prendine con modestia. Passa innanzi? non trattenerla. Non viene ancora? col desiderio non trascorrer lontano, ma aspetta fin ch'ella sia dinanzi a te. Così dèi fare per rispetto ai figli, alla moglie, alle ricchezze e agli onori; e in tal guisa ti farai degno di stare a mensa co' numi. E se quando ti sono offerte sì fatte cose, tu nè tampoco le prendi, ma le rifiuti, non solamente sarai a parte del convito de' numi, ma eziandio della lor podestà. Così operando, Diogene, Eraclito e altrettali giustamente si tennero e furono appellati divini.

22. Se vedi alcuno addolorato e piangente o per l'assenza o per la morte d'un figlio, o per la perdita delle proprie sostanze, guarda di non lasciarti dall'apparenza travolgere a credere ch'egli ritrovisi nelle sciagure per queste cose esteriori; ma teco stesso fa distinzione subitamente, e di' pure: « Quel che affligge costui non è il caso accaduto, poichè altri di questo non s'affliggono, ma è l'opinione ch'egli se n'è formata ». Tu per altro non devi esser ritroso a uniformarti con lui, almeno in parole, e se bisogna pure a piangere insieme; ma guarda bene di non pianger di cuore.

23. Rammenta che qui sei rappresentante d'una scenica azione tal quale piace al direttore del teatro; breve, se la vuol breve; lunga, se la vuol lunga; s'egli vuole che tu rappresenti il povero, fallo con buona grazia; e così pure se lo zoppo, se il principe, se il privato. A te s'aspetta il far bene la parte che ti è assegnata; ad un altro, il farne la scelta.

24. Se mai un corvo va crocidando con augurio sibiastro, non lasciarti portar via dalla immaginazione, ma sii pronto a distinguere fra te stesso le cose di tal

maniera: « Nessuno di questi presagi riguarda me, ma il mio misero corpo, le mie meschine sostanze, la piccola mia gloria, i miei figliuoli o la moglie. Per me, se il voglio, ogni augurio è felice; chè qualunque di tali cose intervenga, a me sta il ritrarne qualche vantaggio ».

25. Tu puoi essere invitato, se non t'esponi a verun combattimento, la cui vittoria non sia in tuo potere.

26. Al vedere taluno salito in grande onore o potenza, o in altra guisa distinto, guarda bene che tu rapito dalle apparenze nol reputi fortunato. Di fatto se il ben reale consiste in cose dipendenti da noi, non darai luogo nè ad invidia nè a gelosia; nè dovrai tu voler essere nè capitano nè senatore nè console, ma uom libero. Or l'unica strada per arrivarvi è il disprezzare quelle cose che non sono in nostra balia.

27. Ricordati che l'ingiuria non viene da chi strapazza o percuote, ma dall'opinione che s'ha di tali fatti come ingiuriosi. Se dunque alcuno t'irriterà, sappi che la tua propria opinione t'ha irritato. Or dunque sovra ogni cosa ti studia di non lasciarti rapire dall'apparenza; perciocchè se una volta guadagni tempo e dilazione, più facilmente sarai padrone di te stesso.

28. La morte e l'esiglio e tutte l'altre cose che ne appajono formidabili, ti stiano di continuo davanti gli occhi, e in ispecie la morte: e allora nessun abietto pensiero nella tua mente avrà luogo, nè tu sarai troppo bramoso di cosa alcuna.

29. Brami forse d'esser filosofo? Preparati fin d'ora a dover essere deriso e proverbialo dal volgo che andrà dicendo: « Ecco un filosofo bell'e fresco; e donde mai quel sopracciglio aggrottato? ». Tu per altro non lo aggrottare, e tieni saldo a ciò che s'imi migliore, come persona a tal posto da Dio medesimo deputata. Di più, se stai fermo nel tuo proponimento, quelli che da principio ti deridevano, in appresso t'ammireranno; ma se da essi ti lasci smovere, darai loro doppia materia di derisione.

30. Se mai l'avviene di dissiparti al di fuori per acquistar reputazione, assicurati che hai perduto il tuo grado: perciò ti basti in tutto e per tutto l'esser filosofo. E se vuoi anche parere, fa di parer solo a te stesso, e basta.

31. Non ti dare angoscia col dire fra te: « Io vivrò senza onori, e sarò uomo da nulla ». Perciocchè se il vivere senza onori è un male, tu per opera altrui non puoi nulla più incorrere in un male che in una infamia. Or è forse in tua mano il conseguire un comando, o l'esser ammesso a un consiglio, a un banchetto? no certamente. E come dunque da tali cose ne può venir disonore? e come sarai uomo da nulla tu ch'esser non devi da qualche cosa se non in quello che dipende da te, e in ciò puoi essere di grandissimo merito? — « Ma i miei amici si rimarranno senza aiuto ». Che di' tu senza aiuto? Non avranno da te danaro; non li farai cittadini romani: ma chi t'ha detto, che queste cose da noi dipendano, e non da altri? e chi mai può dare altrui quel ch'è non ha? — « E tu fanne acquisto (dicon essi) perchè ne abbiamo anche noi ». S'io posso far tale acquisto col mantenermi ben costumato e fedele e magnanimo, voi mostratene a me il modo e farollo: ma se chiedete ch'io rimanga privo de' proprj beni, acciocchè voi acquistiate cotali cose che non sono beni, siete indiscreti e irragionevoli. E che ainate voi più, l'aver danaro, o un amico fedele e ben costumato? Datemi dunque voi piuttosto mano a tal fine, e non cercate ch'io faccia cose per cui rimanga privo di questo pregio. — « Ma s'io seguito il tuo consiglio, e se le cose esteriori come straniero disprezzo, la patria (dicon essi) da me non avrà alcun giovamento ». Qual giovamento? — « Non avrà per mio mezzo nè portici nè bagni ». E che è questo? neppur essa ha calzari da un ferajo,

nè armature da un calzolaio. Egli è sufficiente che ciascheduno eseguisca il proprio ufficio: Che se tu fornii alla patria un qualche altro cittadino di buon costume e fedele, forse non le sei utile in cosa alcuna? Il sei per certo. Dunque neppure tu stesso a lei saresti inutile essendo tale. — « E qual posto avrò io nella città? » Quello che puoi avere col mantenerli onesto e fedele. Che se volendo giovare ad essa ti spogli di tali pregi, qual giovamento potrai recarle quando più non avrai nè onoratezza nè buona fede?

32. È stato alcuno a te preferito in un banchetto, o in una visita, o nell'essere domandato di consiglio? Se tali cose sono buone, tu rallegri che quegli le abbia ottenute: se son cattive, non ti dia pena l'esserne stato esente. Rifletti ancora, che tu non facendo le stesse cose che quegli fa per poter acquistare ciò che non è in tua mano, non puoi mostrarti degno di conseguire altrettanto. E per vero, chi non frequenta la casa di qualcheduno, non lo corteggia, nol loda, come può essere trattato al par di colui che ne frequenta la casa, che lo corteggia, che il loda? Sarebbe dunque un'ingiustizia la tua e un'insaziabile presunzione, se non pagando quel prezzo, a cui si vendono queste cose, tu le volessi ottenere. Su via, quanto si vende un mazzo di lattuga? poniamo che vaglia un soldo. Se alcuno spendendo il soldo prendesi la lattuga, e tu non lo spendendo non te la prendi, non dei pensare d'aver meno di quello che se l'ha presa. Poichè siccome quegli ha la lattuga, così tu hai il soldo, che non spendesti. Così va la bisogna nel caso nostro. Tu non se' stato da qualcheduno invitato a un convito? ma tu non gli hai pagato quant'egli vende il suo pranzo. Egli lo vende a prezzo di lode, a prezzo d'ossequio: pagane dunque il prezzo, se ti torna conto. Ma se pretendi d'averci parte senza pagarne il prezzo, tu sei un avaro, un indiscreto. E tu non hai nulla invece di questo pranzo? Sì, qual cosa hai. Tu non ledasti colui che non volevi; non soffristi alla sua porta l'affronto dell'attendere.

33. L'intenzione della natura si rende a noi palese per quelle cose, dove non abbiamo interesse. Se per esempio lo schiavo d'un tuo vicino ha rotto un bicchiere o qualche altra cosa, hai tosto alla bocca: « Son cose che succedono ». Or quando ancor ti si rompe qualcosa del tuo, tale appunto esser dei quale fosti nel caso di quell'altro. Un simil detto vuolsi applicare a cose di più rilievo. Se muore ad un altro un figlio o la moglie, nessuno v'è che non dica, « Casi umani ». Ma se a taluno di costoro avviene lo stesso, grida subitamente, « Meschino a me! che disgrazia! ». Dobbiamo rammentarci qual senso ci fece lo stesso caso, quando l'udimmo ad altri avvenuto.

34. Siccome un bersaglio non si mette per fallirlo, così il male di sua natura non ha nel mondo esistenza. Se taluno desse il tuo corpo in balla a chiunque se gli presenta, certo ti sdegnaresti: e tu esponendo a qualsivoglia persona la propria tua mente, cosicchè se costui ti fa oltraggio, ella si turbi e confonda, punto di ciò non ti vergogni? In qualsivoglia azione considerane i progressi e le conseguenze, e poi vi l'acciogi. Altrimenti con grande ardore la imprendrai senza pensare alle conseguenze: poscia scoprendo in essa qual cosa di turpe, n'avrai rossore.

35. Vuoi tu uscir vincitore da' giuochi olimpici? Per mia fe lo vorrei anch'io, essendo questa una cosa che fa onore. Ma pensa alle circostanze che gli accompagnano e che li seguono; indi ti metti all'impresa. Tu devi stare in gran regola, mangiare contra tua voglia, astenerli da' cibi delicati, esercitarti forzatamente al tempo prescritto, al caldo e al freddo, non bere acqua fresca nè vino a tuo piacimento. In somma tu dei come ad un medico darli in mano al direttore degli esercizi; poi voltolare l'arena dentro la lizza, ove interviene di

lacciarsi un braccio, o stravolgersi un calcagno, o ingojar molta polvere, e talora d'esser vergheggiato, e dietro a tutte queste cose rimaner vinto. Considerato tutto ciò, entra pure, s'e ti piace, in tenzone. Se no, tu qua e là rivolgendoti andrai come i fanciulli che fanno ora la parte di lottatori, ora d'atleti, ora di gladiatori, quando a sonare di tromba, e quando a recitare tragedie. E tu pur anco ora sarai schermidore, ora atleta, poscia oratore, e finalmente filosofo; ma con tutto l'animo tuo non sarai nulla; a foggia di scimia andrai imitando tutto quello che vedrai fare, or l'una cosa, or l'altra ti piacerà; ma non sei mosso a far nulla con avvertenza e con esatta circospezione; si bene a casaccio e con languido desiderio. In tal maniera certuni riguardano un filosofo, e udendo dire da' qualcheduno: « Oh come parla Eufrazio! e veramente chi può sì ben favellare come lui? » vogliono anch'essi farsi filosofi.

56. O uomo, considera dapprima la qualità dell'azione, e poi esamina la tua propria natura se è capace di ben condurla. Vuol tu essere atleta di tutte e cinque le prove, o semplice lottatore? osserva bene le tue braccia, i fianchi, le reni. Ciascuna cosa naturalmente è diretta a un proprio fine. Credi tu di potere, a tal mestier attendendo, ugualmente mangiare e bere, ugualmente far lo schizzinoso? T'è duopo vegliare, affaticarti, separarti da' tuoi domestici, esser vilipeso da un valletto, restar inferiore negli onori, nelle cariche, nel tribunali, in qualsivoglia negozio. Pondera se ti convenga con queste cose cambiare una vita tranquilla, libera, imperturbabile: se no, pon mente di non fare, come i fanciulli, ora il filosofo, poscia il gabelliere, in appresso l'oratore, e finalmente il procratore di Cesare. Queste cose fra di loro non se la dicono. Un uomo solo ti convien essere, o huomo o cattivo. Coltivar ti bisogna o il razionale discernimento, o le cose che sono fuori di te; impiegare il tuo studio intorno alle cose interne, ovvero intorno alle esterne; vale a dire, tenere il carattere di filosofo, o d'uom plebeo.

57. I doveri nostri generalmente vogliono misurarsi dalle scambievoli relazioni. Questi ti è padre? t'è ordinato d'averne cura, di cederli in ogni cosa, di tollerarne i rimbrotti, le percosse. — « Ma mio padre è cattivo ». Natura l'ha forse collegato con un padre buono? mai no, ma con un padre. Un tuo fratello ti fa ingiuria? e tu serba il legame che hai con esso lui, e senza badare a ciò che fa, ti studia di operare conforme a' dettami della natura. Di fatti nessun altro ti farà danno se tu nol vuoi; allora solo sarai danneggiato, quando stimi d'esserlo. Per tal modo avvezzandoti a meditare le vicendevoli relazioni, tu troverai qual è il dovere d'un vicino verso un vicino, d'un cittadino verso un cittadino, d'un capitano verso un capitano.

58. Il fondamento principale del culto dovuto agli Dei è l'aver rette opinioni di essi, come di quelli che esistono, e che rettamente e saggiamente governano l'universo, e il crederli te medesimo destinato a dover loro ubbidire, e sottometterti agli avvenimenti, secondandoli di buon grado, come prodotti da una intelligenza perfettissima. Quindi mai non avverrà che tu incolpi o biasimi gli Dei, come fossi da essi trascurato. Questo non è possibile in alcun modo, se non rinunziando alle cose che non sono in poter nostro, e il bene e il male riponendo in quelle soltanto che sono in nostro potere. Che se alcuna di quelle prime tu stimi buona o cattiva, allorquando non ottieni ciò che vorresti, o cadi in quello che non vorresti, è necessario assolutamente che tu vituperi ed abbi in odio coloro i quali ne son cagione. Conciossiachè ogni animale è naturalmente portato a fuggire e abbozzar le cose che gli sembrano nocive, e le loro cagioni nè più nè meno; al contrario le cose utili e le cagioni di quelle son da esso seguite e abbracciate con trasporto. Non è dunque possibile che quegli, il quale

s'avvisa d'esser danneggiato, si compiaccia di ciò che stima dannoso, siccome non è possibile che alcuno si compiaccia del proprio danno. Di qui avviene che il padre sia strappato dal figliuolo, quand'esso non gli fa parte delle cose che son tenute per buone; e Polinice ed Eteocle battagliarono fra loro per l'opinione concepita che la sovranità fosse un bene. Per tal cagione insultano agli Dei l'agricoltore, il marinajo, il mercante, e chi perde la moglie o i figli; giacchè dove si trova l'utilità, ivi pur mettono la religione. Laonde chiunque regola il desiderio e l'avversione come conviene, egli si prende cura pur anche della pietà. Quanto al far libazioni, sacrificare ed offerir le primizie, ognuno operi giusta le patrie costumanze con purità, con decenza, con esattezza, senza spilorceria e senza oltrepassar sue forze.

59. Quandq ricorri all'oracolo, pensa che tu non sai quello che sia per avvenire, ma vai per risaperlo dall'indovino. Tu per altro, se sei filosofo, prima di andarvi sai la qualità dell'evento; perciocchè se si tratta di cosa non dipendente da noi, ella sicuramente non è nè un bene nè un male. Non recar dunque a casa dell'indovino nè desiderio nè avversione, altrimenti non puoi ad esso accostarti se non tremando. Ma persuaditi che qualunque cosa sia per succedere, è indifferente ed a te nulla appartiene; e qualunque ella sia, dipende da te farne buon uso senza che alcuno te l'impedisca. Ricorri dunque con animo coraggioso agli Dei, come per domandare consiglio; poi se qualche consiglio ti sarà dato, pensa quali prendesti per consigliarti, e quali sei per disprezzare se ad essi non ubbidisci. Ma deesi l'oracolo consultare come voleva Socrate, vale a dire su quelle cose, il cui esame importa all'evento, nè si può averne contezza per mezzo di razocinio o d'arte alcuna; cosicchè quando occorra d'entrare a parte de' pericoli d'un amico o della patria, non si vuol chiedere all'indovino se ciò si debba fare. Perocchè qualora esso ti presagisse che le interiora della vittima danno tristo augurio, e che ti viene pronosticata o la morte o l'esiglio, tuttavia la ragione persuade che tu devi soccorrere l'amico, ed esporti ad ogni pericolo per la patria. Quindi sovienti dell'avviso d'un indovino maggiore, che è Apollo Pilo, il quale cacciò dal tempio colui che non soccorse l'amico in un rischio d'esser ucciso.

40. Prescrivi a te di presente una forma e regola di vita da osservare, e quando sarai solo e quando con altri.

41. Per lo più noi dobbiamo tener silenzio, o dir solo le cose necessarie, e queste in poche parole. Pur qualche rara volta, richiedendolo il tempo, ci faremo a parlare distesamente, ma non di cose ordinarie, come sarebbe di gladiatori, di corse di cavalli, di giostratori, di cibi, di bevande, come si fa dappertutto. Sopra ogni cosa convien guardarsi di parlare degli uomini o per biasimarli, o per lodarli, o per metterli in paragone tra loro.

42. Col tuo parlare raddrizza, se t'è possibile, i discorsi de' famigliari tuoi alla decenza; se ti trovi attorniato da gente estranea, sta cheto.

43. Non rider molto; nè di molte cose, nè smoderatamente.

44. Rifiuta, qualora t'è possibile, il giuramento; e se non, il più che puoi.

45. Schiva d'andar fuori di casa a conviti di persone volgari. Che se talor l'occasione ti conduce, sta ben attento per non isdruciolare in maniera plebea. E sappi che quando il compagno è imbrattato, non può a meno d'imbrattarsi chi se gli accosta, per quanto netto el sia.

46. Delle cose spettanti al corpo si faccia uso quanto richiede il semplice bisogno; tali sono il mangiare, il bere, il vestire, l'abitazione, la servitù. Quel poi che torna solo a ostentazione o delicatezza, si tolga via.

47. Sèrbati puro, per quanto puoi, da' corporali diletti prima del matrimonio; che se ti piace gustarli, fallo nel modo che è permesso dalle leggi. Non mostrarti

però severo ed aspro verso coloro che ne fanno uso, nè dappertutto vantarti che tu te n'astieni.

48. T'è riferito che taluno parla male di te? non fare le tue discolpe, ma rispondi: « Colui non sapeva gli altri difetti miei; se no, non avrebbe parlato solo di questi ».

49. Non bazzicar i teatri. Che se l'occasione vi ti conduce, mostra di non prender impegno per altro che per te solo; cioè desidera che succeda soltanto quel che succede, e che sia vincitore quagli appunto che è. In tal modo non proverai verun contrasto. Ti guarda dallo schiamazzare, deridere, scomporsi; e dopo che sel tornato, non far lunghi discorsi sulle cose avvenute, chè nulla giovano al tuo miglioramento: altrimenti darai a divedere d'essere stato ammiratore dello spettacolo.

50. Non andar di legggeri e senza giusto motivo a udire le dicerie pubbliche di certuni. E qualora tu ci vada, serba un contegno grave e decente, non però superbo e molesto a veruno.

51. Dovendo far conferenza con qualcheduno, di quelli singolarmente che sono in grado elevato, mettili in mente cosa fatto avrebbe o Socrate o Zenone in simile congiuntura, nè allora sarai irresoluto sul regolarli come conviene.

52. Se fai visita a un personaggio di grande affare, pensa da prima che tu in casa nol troverai, che starà chiuso, che ti saranno battute in faccia le imposte, che egli non farà caso di te. E se ad onta di tutto questo ti convien pure andarvi, va e sopporta quanto ti avviene, nè stare a dir fra te stesso: « Non valeva la pena »; perocchè questo è da uomo volgare e perduto dietro alle cose esteriori.

53. Ne' famigliari congressi ti guarda di far frequente e prolissa ricordanza delle tue azioni e de' pericoli da te corsi. Perciocchè s'ella è cosa per te gioconda il rimembrare i tuoi rischi, non è così dilettevole agli altri l'udir le tue avventure.

54. Schiva di muovere il riso altrui; perocchè questo vizzo fa sdrucchiolar facilmente in viltà plebee, e ha forza ancora di rallentare ne' tuoi famigliari il rispetto verso di te.

55. È pericoloso eziandio l'entrare in discorsi osceni. Or quando questo intervenga e l'occasione il consenta, riprendi quello che vi è entrato; o se non altro, col tuo silenzio, con l'arrossire e col volto severo dà a divedere che quel parlar ti dispiace.

56. Se accogli in mente l'immaginazione d'un qualche piacere, sta in guardia contro di essa ugualmente che contro d'ogni altra, per non essere traviato. Fa che l'azione aspetti le tue risoluzioni, e tu prendi tempo. In appresso rappresenta al tuo pensiero due tempi, quello del godere, e quello del pentire e del rimprovero che a te stesso farai dopo goduto; opponi a questi la gioja che proverai e le lodi che darai a te stesso, qualora tu te ne sia astenuto: Chè se ti sembra l'occasione opportuna per farne uso, procura di non lasciar soverchiarti dalle sue dolci e lusinghiere attrattive, e in opposito fa ragione, quanto sia meglio il ripensare teo stesso che tu hai riportata una cotale vittoria.

57. Quand'hai giudicato che una cosa si debba fare e la fai, non rifiutare che altri ti vegga a farla, quantunque il volgo sia per formarne giudizio differente dal tuo. Se l'azione è cattiva, non devi farla; se buona, perchè temere che altri te ne dia biasimo ingiustamente?

58. Siccome queste proposizioni *è giorno, è notte* corrono molto bene se divise, male se unite; così in un convito il pigliarsi una parte maggiore che gli altri rispetto al corpo torna bene, ma torna male riguardo a quella uguaglianza che vuole usarsi tra convitati. Perciò quando tu pranzi in casa d'un altro, pon

mente non solo a quello che si conviene al tuo corpo fra le apprestate vivande, ma a quello ancora che si conviene a colui che t'invitò.

59. Se t'assumi di sostenere un personaggio maggiore delle tue forze, tutt'insieme ti farai disonore con questo, e quello trascurerai che tu avresti potuto ben sostenere.

60. Come nel camminare tu stai attento per non dar sopra un chiodo e per non torcerti un piede; così bada per non recar pregiudizio alla tua retta ragione. Se prenderemo questa avvertenza in ciascuna delle nostre azioni, noi potremo tutto intraprendere con maggior sicurezza.

61. Per ogni uomo il corpo è la misura del suo possedimento, come il piede è la misura della scarpa. Se a quello ti conformi, tu serberai i termini convenienti; ma se passi più innanzi, tu dovrai rovinare come da un precipizio: siccome avvien nella scarpa, che se non ti limiti a volerla ben adattata al tuo piede, la farai coperta d'oro, e poi di porpora, e finalmente tutta ricamata. Poichè quando una volta esce di misura, più non ritrova alcun termine.

62. Le fanciulle appena son giunte all'anno quattordicesimo, che dagli nomi son chiamate signore. Laonde, veggendo che ad esse null'altro incombe che lo acquistarsi un marito, cominciano ad abbellirsi pomposamente, ed in ciò ripongono tutte le loro speranze. Ma è bene il renderle avvisate che in altro modo non possono farsi credito se non col mostrarsi modeste e vereconde.

63. Segno d'indole ottusa son le continue premure intorno al corpo; com'è il fare molto esercizio, il lungo mangiare e bere, lo stare in letto per molte ore. Cotale cose si debbono far di passaggio, e tutta la cura s'ha da rivolgere all'animo.

64. Se alcuno ti bistratta; o spara di te, sovvengati che egli crede gli convenga di così fare o parlare. Ora è naturale ch'egli segua piuttosto il suo parere che il tuo. Laonde s'ei giudica malamente, il danno cade sovra di lui perchè s'inganna. Di fatto se altri reputa falsità una verità complicata, questa non ne riceve alcun danno, ma sì colui che s'ingannò. Perciò userai moderazione con chi t'oltraggia, e ad ogni incontro dirai: «Tal'è la sua opinione».

65. Ogni cosa può prendersi, per così dire, da due manichi: dall'uno è portabile, dall'altro no. Se un fratello t'oltraggia, non prenderlo dalla parte dell'oltraggio, perocchè da questo manico non è portabile; ma prendilo dalla parte che ti presenta un fratello, una persona lecò educata, e l' potrai portare.

66. Non sono discorsi fra loro coerenti: «Io sono di te più ricco; dunque sono miglior di te. Io sono più eloquente di te; dunque sono di te migliore». Questi altri sono più coerenti. «Io sono più ricco di te; dunque la mia azienda è migliore della tua. Io sono più eloquente di te; dunque il mio discorso è migliore del tuo». Ma tu non sei nè l'azienda nè il discorso.

67. Taluno si lava in fretta? non dire ch'egli si lava male, ma che in fretta. Tal altro bea di molto vino? non dire ch'ei bea malamente, ma che bea molto. Di fatto prima d'aver accertata l'opinione tua, come puoi dire che fanno male? Se in tal modo procedi, non l'avverrà di dare assenso a idee diverse da quelle che tu avrai con sicurezza afferrate.

68. Non dire in nessun luogo che se' filosofo, nè tra persone volgari parla d'ordinario di massime filosofiche; ma fa quello che insegnano queste massime. A cagion d'esempio, non dire in un convito come convien mangiare, ma bensì mangia come conviene. E ti rammenti che anche Socrate teneva sempre lungi da sè l'ostentazione. Venivano a lui di quelli che lo pregavano di raccomandarli a un qualche filosofo; ed esso ve li guidava. Tanto bene soffriva egli d'esser lasciato indietro.

69. Per la qual cosa se s'introduce discorso di qualche massima speculativa fra persone idiote, serba silenzio quanto puoi, essendo di gran pericolo il vomitar ciò che non s'è digerito. E se alcuno ti dice che non sai nulla, e il suo parlar non ti punge, sappi che tu principiasti a far frutto. Anche le pecore a' pastori non mostran l'erba che hanno mangiata col rigettarla, ma dopo averla entro di sé smaltita mettono fuori la lana e il latte. Tu similmente al volgo non palesare le dottrine, ma il tuo operare proveniente da esse ben digerite.

70. Qualora tu abbi assuefatto il tuo corpo alla frugalità, guarda bene di pavoneggiartene. E se bevi soltanto acqua, non lo dire ad ogni incontro. Se vuoi accostumarti alla fatica ed alla tolleranza, fallo per uso tuo, non per mostrarlo al di fuori. Non andar dunque ad abbracciare le statue; e se bruci di sete, prendi in bocca dell'acqua fresca, e poi gettala fuori, senza far motto.

71. Stato e carattere di persona ignorante si è ch'ella non aspetta mai da se medesima nè il bene nè il male, ma dalle cose esteriori. Stato e carattere del filosofo si è che questi aspetta tutto il suo bene e il suo male da se stesso.

72. Ecco i segni che uno fa profitto; egli non biasima, non loda, non riprende, non accusa veruno; non parla di sé quasi fosse da qualche cosa o qualche cosa sapesse. S'egli incontra pertanto alcun ostacolo o impedimento, a sé stesso ne dà la colpa; se si sente lodare, in se stesso si ride del lodatore; se censurare, non si difende. Va intorno come i malsani, osservando di non dar urto alle sue deboli forze prima che prendano consistenza. Da sé rimuove ogni sorta di desiderio; l'avversione trasporta solo alle cose contrarie alla natura di ciò che è in nostro potere; modera in tutto il naturale appetito; s'egli è tenuto per folle, per ignorante, non se ne prende pensiero. In una parola, si guarda da se medesimo, come da un nemico o da un insidiatore.

73. Se taluno si vada d'intendere e di saper interpretare i libri di Crisippo, di tecca stesso che se Crisippo non avesse scritto oscuramente, costui non avrebbe di che vantarsi. Ma io che cosa pretendo? intendere la natura e seguirla; perciò ricerco chi me la spieghi. E udito ch'egli è Crisippo, me ne vado a lui, ma non capisco i suoi scritti: cerco adunque chi me li spieghi. Infino a qui nulla di singolare. Quando ho trovato chi me gli interpreta, resta ch'io metta in pratica i precetti suoi: questa è la sola cosa che importa. Ma s'io m'appago d'ammirare una tale interpretazione, che altro sen divenuto fuorchè un grammatico invece di un filosofo? con questa differenza, che in luogo d'Omero interpreto Crisippo. Se dunque da alcuno mi sarà detto: « Leggimi Crisippo », ho piuttosto motivo d'arrossire, quand'io non possa mostrare i fatti concordi alle parole.

74. Tienti a questi insegnamenti come a tante leggi, e quasi fosse impietà il trasgredirne pur uno. Checchè altri si dicano di te, tu non volgerli pure indietro, non essendo in tua mano il chiuder loro la bocca.

75. Fino a quando indugeri a fornirti d'ottime qualità, e non trasgredire in niuna cosa il retto discernimento della ragione? Tu hai inteso le massime che abbracciar ti conviene; e già le abbracciasti. Qual precettore aspetti per rimettere ad esso l'emendazione della tua vita? Tu non sei più giovincello, ma uomo fatto. Se dunque vivi nella indolenza e nell'ozio, e sempre aggiungi dilazione a dilazione, proponimento a proponimento, e rimandi da oggi in domani l'attendere a te medesimo, non t'accorgerai di rimanere senza profitto, e durerai volgere tutta la vita sino alla morte. Su dunque, ti determina a vivere da uom maturo, e che fa continui progressi. Ti sia legge impretebibile chechè ti rassembra migliore. Se ti s'affaccia qualche fatica o diletto, gloria o disonore, pensa

che entri allora nella tenzone, che t'è aperta la carriera olimpica, e più non lice indugiare. Con un sol atto di coraggio e di virtù si mette in salvo o si perde tutto il profitto. Socrate giunse a quella sua perfezione col profittare d'ogni cosa, e col dar solamente ascolto alla ragione. Tu, quantunque non sii pur anche un Socrate, del vivere come se aspirassi ad esser tale.

76. Il primo e più importante trattato della filosofia è quello delle dottrine pratiche, per esempio, che non si deve mentire. Il secondo, delle dimostrazioni, esempligrizia, perchè non deesi mentire. Il terzo è quello che rinforza e distingue sì fatte prove, a cagion d'esempio, donde avviene che questa tale sia una prova? che cosa è una prova, una conseguenza, una ripugnanza, una verità, una falsità? Laonde il terzo trattato è necessario pel secondo, e il secondo pel primo: ma il primo è quello che più importa, e a cui dobbiamo attenerci. Ma noi facciamo tutto altrimenti; ci arrestiamo nel terzo, e intorno ad esso spendiamo tutto lo studio senza pigliarci pensiero del primo. Di qua viene che noi mentiamo, e tuttavia abbiain sulle dita il comè provare che non bisogna mentire.

77. In ogni occasione si vuol far uso di questi detti: « Giove, e tu, o Destino, siatemi scorta alla mèta che mi avete prescritta; io vi seguirò di buon cuore: Chè se io ricusassi, diverrei un ribaldo e dappoco, e nondimeno sarei astretto a seguirvi ».

78. E quest'altro: « Saggio e conoscitore delle divine cose è colui che ben s'acconcia al Fato ».

79. Aggiungasi questo terzo: « O Critone, se così piace agli Dei, sia. Anito e Mello possono a mè tor la vita, non recare danno di sorta ».

Ed ecco quella filosofia, la quale nell'opinione de' moltissimi che giudicano a detta, passa per rigorosissima: Essà al contrario riducesi all'indifferenza; non ad operare, ma a soffrire; non darsi pensiero delle cose esterne, non ingrandire la propria infelicità; conformarsi al destino, invece di voler lottare con quello; nulla desiderare, nulla amare, e così prevenire il dolore del perdere. Tale condizione dell'animo non pare richieda le forze eroiche de' tempi addati, ma le basti l'indifferenza del nostro. Proviamoci.

N° XIII.

TAVOLA DI CEBETE (1).

Passeggiando con parecchi amici nel tempio di Saturno, tra buon numero di offerte al nume vedemmo una tavola, sulla quale una pittura peregrina di rappresentazioni così straordinarie, che nessuno arrivava a comprendere che cosa significassero, e se vi fosse dipinta città o castello. Bensì vedevamo un contorno di mura che abbracciava due altri ricinti, uno più angusto dell'altro; e nel più angusto disegnata una porta, davanti alla quale stava affollato un gran numero di persone, e dentro della porta del primo ricinto si vedeva una moltitudine di donne; sulla porta medesima poi stava un vecchio, che pareva comandare qualche cosa alle persone che entravano per la porta.

Noi ci interrogavamo l'un l'altro che significassero quelle pitture, senza che alcuno ne rimanesse pago; e dubbiosi lungo tempo ci saremmo ancora trattenuti, se verso di noi avanzato non si fosse un uomo grave per l'età e per l'aspetto, nominato Sofronimo, il quale dagli atteggiamenti nostri instruito dei dubbj; onde erano le nostre menti agitate, con molta cortesia s'incaricò di scioglierli e d'illuminarci favellando così:

— Nessuna meraviglia, o signori, che confusi restiate considerando questa pittura, nè la sappiate interpretare, perchè sono pochissimi gli abitanti stessi di questo paese capaci d'interpretarla. Fu forestiere colui che in questo tempio appese la tavola, già è molti anni; uomo di gran prudenza e d'alta sapienza, di poche ma sucose parole, e d'opere savie ed librate, seguace, pel tenor di vita, di Pitagora e di Parmenide.

— Uomo di così rare qualità l'avreste fors'anche voi particolarmente conosciuto e trattato?

— Non con molta familiarità, perchè allora io era ancor fanciullo, ma ebbi più volte motivo di maravigliarmi del suo sapere, ascoltando parecchie dispute di cose molto elevate, e tenendo a memoria tutto quello che intorno a questa tavola più volte gli ho udito ripetere.

— Del! se altra più seria occupazione ora non vi tiene, non potreste spiegarla anche a noi, che con tanta avidità bramiamo d'intenderla?

— Molto volentieri. Ma prima debbo avvisarvi che l'udirne l'interpretazione è per voi di non leggiero pericolo.

— E quale?

— Così è; perchè se voi ascoltando le cose che sono per dirvi, implexherete tutta l'attenzione vostra a segno d'imprimervela ben a fondo nell'anima, e di valervene all'occorrenza, diverrete prudenti e sarete felici; se al contrario, miseri voi! tutto il corso del futuro viver vostro sarà una perfetta follia, un cumulo di calamità e di disgrazie, una confusione d'ignoranza e d'ogni male.

(1) Questo ragionamento era attribuito a Cebete di Tebe, scolaro di Socrate; ma ora si mostra appartenere a Cebete di Cizio, ultimo degli Stoici, dopo gli Antonini.

— L'interpretazione di questa tavola è dunque simile agli enigmi della Sfinge?

— Appunto: e siccome chi scioglieva l'enigma della Sfinge se ne andava salvo, e invece chi interpretar nol sapea, miseramente era tratto a morte; così accade a chi dalla spiegazione di questa tavola non sa trar lume onde passare franco per le tenebre della vita mortale. In questa vedrete schierato davanti agli occhi della mente vostra tutto ciò che è bene, tutto ciò che è male; e tutto quanto non è nè bene nè male nella vita; di modo che se l'insensatezza vostra non ve lo lascerà discernere, voi ne sarete la vittima. Nè sventura così deplorabile sarà momentanea per voi, come era pei miseri viandanti l'esser divorati dalla Sfinge per non averne saputo interpretare l'enigma; ma durerà tanto tempo quanto sulla terra vivrete a tormentarvi, come quelli che sono condannati a perpetui supplizj. Che se l'accennato lume cavar ne saprete, certa fia la vostra salute, perchè abbattuta ne farà la stoltezza, e tutta la vostra vita andrà beata e felice. Sicchè dunque favoritemi di tutta la vostra attenzione, e ascoltatevi con quanta diligenza potete.

— A tal premio, chi di noi sarà disattento alla vostra interpretazione? Ecceci ognuno di noi tutt'orecchie per ricevere le vostre voci, e tutt'occhi per tener dietro al moto di quella verga, colla quale accennate di volerci indicare le singole parti di questo mirabile oggetto della comune curiosità.

— Eccomi a compiacervi. Vedete voi questo ricinto?

— Sì, lo vediamo.

— Sapete dunque prima d'ogni altra cosa che questo si nomina Vita; e quella turba che osservate davanti alla porta del ricinto, comprende tutti coloro che una volta nella vita entreranno. Quel vecchio che vedete colà sulla soglia, nella cui mano sinistra mirasi spiegato un foglio, e colla destra accenna non so che, quegli nominasi Genio. Insegna egli a tutti coloro che entrano quanto debbono fare per intrudersi nella vita e per quale strada incamminarsi, acciocchè si rendano degni della salute.

— Per qual via gli indirizza egli? e in qual maniera?

— Voi vedete vicino a quella porta, per la quale entra l'immensa turba, un soglio, sul quale sta assisa una donna di soavi maniere, di fattezze in apparenza leggiadre, e che tiene un calice in mano. Quella è la Lusinga che seduce ed inganna tutti i mortali, i quali, appena respirano le prime aure di vita, sono dalla medesima indotti a bere in quel calice l'errore e l'ignoranza, ond'è pieno. Trangugiata sì velenosa bevanda, entrano nella vita.

— E niuno va esente dal berne?

— Nessuno. È vero però che alcuni ne bevono più, altri meno. Ora osservate colà nel ricinto, appena oltrepassata la porta, quella moltitudine di meretrici d'aspetto diverso. Quelle si chiamano Opinioni, Cupidigie, Sensualità; e a misura che uno entra gli si avventano tosto, lo abbracciano, e fattegli guida lo conducono via con sé.

— E dove?

— Ognuna promette guidar gli uomini alla felicità, alla vita beata, ma il maggior numero di esse gl'inganna per trucidarli; e questi, inebriati dall'ignoranza e dall'errore che nel calice della seduttrice Lusinga hanno bevuto, non sapendo qual sia la vera strada da battere nella vita, qua è là come pecore smarrite vanno errando ed inoltrandosi per que'sentieri che dalle meretrici accennate lor furono indicati.

— Di fatto si vedono molti che sembrano entrati nel ricinto, aggirarvi a caso. Ma chi è di grazia quella donna, che come cosa cieca e pazza si va muovendo su quella pietra globosa?

— Fortuna è nominata; nè solo è cieca e pazza, ma anche sorda.

— Quali ne sono gli uffizj?

— Il cieco e disordinato imperio di un tal mostro stendesi per tutto il mondo abitato, dove a chi ruba le facoltà, a chi prodigalmente le getta in seno, forse per rapirgliel poco dopo, il tutto sempre con instabilità e indiscrezione maravigliosa; nè piccolo indizio ci dà del suo carattere il vederla collocata su quell'instabile globo di pietra.

— Senza dubbio, e sembra anzi doversi quindi ricavar, i doni della Fortuna, esser troppo incerti e caduchi, nè doversene fidare chi non voglia cadere in gravissime calamità e in profonda miseria. Ma, cortesissimo Sofronimo, chi son coloro che affollati la circondano? e che mai ne pretendono?

— Sono altrettanti sconsigliati, dei quali non v'ha pur uno che non cerchi dalla Fortuna qualche cosa da scialacquare.

— E perchè sono tanto varj d'aspetto, mentre pochi sono lieti, ed altri hanno mestissima faccia colle braccia tese verso di lei?

— Coloro che qui si vedono ridere e rallegrarsi, son di quelli che dalla Fortuna hanno ricevuto qualche favore; e da questi essa è detta *buona*. Quegli altri che piangono e a lei alzan le mani, o nulla ne ottennero, o furon loro dalla medesima involate le cose proprie dopo d'averle ricevuto; da questi la Fortuna è detta *cattiva*.

— Dobbiamo noi forse credere preziosissime quelle cose, per l'acquisto delle quali certuni colanto si rallegrano, e certi altri per la perdita si rattristano?

— Non lo crediate; no, sebbene tali cose dal più degli uomini vengano stimate *beni*.

— Che beni son cotesti?

— Le ricchezze, la gloria, la nobiltà, la prole, i regni, e altre cose, di questo genere.

— Ma non sono elleno veri beni queste?

— Ne discuteremo a suo tempo: per ora non interrompasi la spiegazione della pittura. Osservate il secondo ricinto più in alto, e vedete voi quelle donne collocate fuori del medesimo, distinte pel loro cortigianeschi adornamenti?

— Sì; le vediamo.

— Ebbene fra di esse, questa si nomina Incontinenza, e le altre sono a lei compagne; stanno tutte adocchiando coloro che dalla Fortuna hanno ricevuto qualche cosa per tosto presentarsi davanti al medesimo, accarezzarli, abbracciarli, e adulandoli far sì che con essoloro si trattengano; a tal fine giurano di far ad essi passare una vita giocondissima, scevra d'ogni fatica, d'ogni incomodo, d'ogni noja. Soave a dir vero in sulle prime sembra la conversazione di tali donne, finchè dura negli uomini il solletico e in quelle il fascino ammaliatore; ma tutto alla fine si cangia, e l'uomo finalmente ritornando in se medesimo, al dissiparsi della ubriachezza capisce di non averne ricavato tanto diletto quanto danno reale; anzi si avvede che per cagione di quelle infami ei cadde in dispregio e in contumelia, seppure non furon esse prime a vituperarlo e a deriderlo.

— Oh crudeltà! Ma e quando l'uomo con quelle indegne ha dissipato tutto quello che dalla Fortuna aveva ricevuto?

— Allora egli, non solamente è condannato a servire le sue tiranne medesime, e in grazia loro soffrire ogni vergogna e rovina, ma ad abbandonarsi ai ladronecci, ai sacrilegi, allo spergiuro, ai tradimenti, alle prepotenze e ad ogni altra simile infamia, insin a tanto che, mancandogli ogni cosa, ad un giustissimo castigo venga condannato.

— Certo, se il castigo sarà proporzionato all'insania e alle rbe operazioni; non sarà leggiero.

— V'apponeste. Ecco pertanto dietro a quelle figure una porticella che mena a quell'antro tenebroso e stretto, abitato da orride e sozze femmine, fra le quali si può distinguere la Punizione per la sferza che reca in mano, la Mestizia che tiene il capo piegato fin tra le ginocchia., e la Collera che si svelle rabbiosamente i capelli.

— Chi è quello spettro sì disforme, macilento e nudo che se ne sta rannicchiato vicino alle Furie che ora nominaste; e quella squalida arpia che tanto gli rassomiglia?

— Il primo è il Duolo; l'altra è l'Afflizione sorella di lui. Cacciato l'uomo insensato in quell'antro, è condannato a conversar sempre con essi, e ad esserne perpetuamente tormentato, finchè venga precipitato nell'avello dell'Infelicità, dond'è sbandito ogni bene e raccolto ogni male atto ad amareggiarne con ogni miseria tutto il resto della vita.

— Nè v'ha speranza di risorgimento per quell'infelice?

— No, salvo ch'egli si rifugisse nell'albergo della Penitenza e del salutare Pentimento.

— Potrebb'egli allora sperare qualche sollievo?

— Se il loro albergo gli aprissero, lo sottrarrebbero alle indicate disgrazie, e imprimeudogli nel cuore un'altra opinione, e infondendogli nuovi desiderj, ei ne sarebbe condotto alla vera Disciplina del pari che alla falsa.

— A che farvi?

— Acciocchè gli riesca d'abbracciare quella opinione che guida alla vera Disciplina, ei ne sia lavato e purgato, e fatto erede della Salute, della Beatitudine, e della Felicità perpetua.

— Ma se di nuovo dalla falsa opinione ei si lasciasse ingannare e persuadere?

— Ah! quanto è mai grave per l'uomo questo nuovo pericolo!

— Ci vorreste voi per cortesia insegnare qual sia quella che nominaste falsa Disciplina?

— Osservate fuori di quel terzo recinto, sulla soglia della porta che vi dà ingresso, quella donna che si pavoneggia, tutta riodscante di vezzi, affettata nella pulizia e nella varietà de' suoi atteggiamenti? questa è appunto la falsa Disciplina, che dalla maggior parte degli uomini, e particolarmente dal volgo è presa in iscambio della vera. A quella se ne vengono coloro che pur hanno desio di esser salvi, e d'arrivare alla vera Disciplina.

— Non havvi per avventura altra strada che alla vera Disciplina conduca?

— Sì, v'è.

— Costoro poi che pel recinto se ne vanno allontanando dalla dritta strada, chi sono eglino mai?

— Uomini ingannati dai vezzi della falsa Disciplina, ed innamorati di quella a segno, che si danno a credere d'esser fra le braccia della vera.

— Qual nome hanno essi?

— Poeti, oratori, dialettici, musici, aritmetici, geometri, astrologi, libidinosi, peripatetici, critici, e con essi tutti coloro che al corpo piuttosto che alla coltura dell'animo tengono rivolto il pensiero.

— Che significano mai quelle femmine, che correndo sembra si aggirino d'intorno a tutti i nominati da voi, simili a quelle, fra le quali indicaste l'Incontinenza?

— Sono le desse appunto che avete nell'altro recinto veduto, e portano lo stesso significato.

— Entrabo dunque ancora qui?

— Senza fallo. Non v'è luogo, età, condizione, cui gli stessi vizj non si presentino; nè alcun vivente dalla insensatezza, dalla opinione, nè dagli altri mali si vedrà libero, se prima non avrà ripudiata la falsa Disciplina, non sarà entrato nel diritto calle, non si sarà reso amico delle virtù purificanti, e non avrà sbandito dall'animo i vizj ond'era allacciato, le opinioni, l'ignoranza ed ogni altra bruttura.

— Riportata vittoria di tanti nemici, sarà allora salvo l'uomo ed illibato?

— Sarà; anzi qualunque commercio fosse egli per avere colla falsa Disciplina, più non gli recherà danno, come gli studj poco fa mentovati non gli saranno più di pregiudizio.

— Qual è la strada che conduce alla vera Disciplina?

— Vedete voi colassù quell'ampio luogo, nel quale sembra non vi sieno abitatori?

— Lo vediamo; ed anche la particella, cui fa capo quella via, poco battuta per essere in apparenza erta e sassosa.

— Or bene; osservate quell'alto giogo, su pel quale la salita è tanto angusta, da tutte due le parti costeggiata da profondissimi precipizj; questa è la via che mena alla vera Disciplina.

— Oh quanto sembra alpestre e orrida!

— Veramente una tale prospettiva atterrisce chiunque non ancora ben risoluto con piè facillante vi s'incammina. Osservate ora verso la sommità del giogo quell'alta, grande, scoscesa rupe, sulla quale brillano quelle due matrone belle e ben formate; le quali con faccia ridente e modesta, e con prontezza maravigliosa porgono le mani a chi tenta di salir colassù, sempre coi gesti e colle voci incoraggiandovelo.

— Che maestosi aspetti! che nobile incantatrice dolcezza! Ma chi son desse?

— Una è la Continenza, l'altra è la Costanza sorella di lei; esortano, com'io già vi diceva; i virtuosi a star di buon animo, e a continuare intrepidi nella loro salita, ripetendo sovente con soavissimo sorriso, che poco più loro resta ad affaticarsi, a soffrire, e che ben presto esse medesime a dolcissima e lietissima vita li condurranno.

— Arrivato l'uomo a piè di quella rupe inaccessibile, come farà egli mai per sollevarsene alla vetta? noi non ci vediamo sentiero.

— Allora quelle due umanissime Dee si lanciano dalla rupe, e tolto l'uomo fra le braccia, il trasportano colassù, gli comandano di riposarsi e di prendere ristoro, indi gl'infondono tanto ardir generoso e tanta forza nell'animo, quanta giudicano essergli necessaria, perchè arrivi al possesso della vera Disciplina, alla quale esse hanno costume di guidar tutti: di fatto lo accompagnano esse medesime per quella strada che vedete colà sì amena, sì piana e spaziosa, e sì lontana da ogni pericolo.

— Affè, che sembra qual voi la indicate. Or piacciavi di spiegarci che cosa significa quel luogo sì vago, cui non v'ha prato che si agguagli per l'amenità, e che è adorno di tanta luce, presso a quell'ombroso boschetto.... E quell'altro recinto pur luminoso che si vedè nel mezzo del prato ridente, dov'è spalancata quella porta, che cosa rappresenta egli mai?

— Quello è il soggiorno de' Beati; sta in esso la Felicità con tutte le Virtù.

— Che amenità! che serenità di luogo! che incanto!

— Deh! vogliate piuttosto osservare quella bella e maestosa donna colà vicino alla porta del soggiorno de' Beati, di mezza età, e in veste semplice e uni-

forme, politissima e adorna, e che posa non già su'n sasso rotondo, ma è stabile e sicura su di quella pietra quadrata.

— Appunto, e a' bianchi ha due fanciulle, che si direbbero sue figlie.

— Quella che sta nel mezzo è la vera Disciplina, ed è accompagnata dalla Verità e dalla Persuasione.

— La vera Disciplina sta sopra una pietra quadrata; e perchè mal?

— Affinchè tutti coloro che ad essa arrivano, sieno persuasi di non aver da vacillare più mal, nè di doversi veder privi dei doni ricevuti dalla medesima.

— Quali doni?

— Li riempie di fiducia, e ne discaccia dal cuore ogni timor servile.

— E non ricevono altro che fiducia e coraggio?

— Loro dà inoltre la scienza, per mezzo della quale vengono assicurati che in vita nulla soffriranno mai più di grave nè di molesto.

— Oh preziosissimi doni! Or ditemi per qual ragione la vera Disciplina se ne sta così fuori del recinto.

— Per poter accogliere più prontamente con amore tutti coloro che le si presentano, e infondere nel loro animo tali rimedj che li possano purgare dalle qualità velenose bevute nel calice della Lusinga, onde liberi affatto dalle medesime, le riesca più agevol cosa il dirigerli verso le Virtù.

— Non capisco in che maniera.

— Lo capirete riflettendo all'esempio che sono per addurvi. Essendo voi da qualche grave malattia assalito, fate che venga un medico, il quale, prudente e dotto, con opportuni medicamenti si sforzi di liberar il corpo vostro da tutte le cagioni della malattia, onde siete oppresso: in tal guisa coll'ajuto del medico rinequistate la sanità. Ma se ostinato alle ordinazioni di esso non obbediste, sdegnatosi egli, e con ragione, vi abbandonerebbe al vostro infelice stato, e dalla malattia verreste ucciso.

— Fin qui la intendo.

— Nella stessa maniera l'uomo che si affida alla vera Disciplina, ne vien curato a dovere, e per virtù della medesima è liberato quanto prima da tutti i mali, ond' era nel presentarsele circondato ed infetto.

— Da qual mali?

— Occorregli ch'io ve lo ripeta? Dall'Ignoranza, dall'Errore, dall'Arroganza, dalla Cupidigia, dalla Incontinenza, dall'Ira, dall'Avarizia, e da quelle altre ree passioni, da cui nel primo recinto era stato allacciato.

— Libero così da tali passioni, dov'è egli poscia condotto?

— Fra le Virtù, al possesso della scienza.

— Quali Virtù?

— Eccovi oltre la porta un'adunanza di donne tutte di buona indole e ben costumate all'aspetto, l'abito semplice e modesto; con che danno a divedere che nulla hanno in sè di affettato, nulla di ricercato. La prima è principale fra queste è la Scienza, e le altre sorelle di lei sono la Fortezza, la Giustizia, la Probità, la Temperanza, la Modestia, la Liberalità, la Continenza, la Mansuetudine.

— Che amabile, che nobile, che santa comitiva! Che non dà essa a sperare all'uomo, il quale vi è ammesso?

— Raddoppiate d'attenzione, e procurate d'imprimervi bene nell'animo le cose che ora udirete, perchè sono di grandissima importanza.

— Non dubitate, che useremo ogni diligenza per non lasciarne sfuggir parola.

— E voi così facendo, ne ricaverete la salute vostra.

— Diteci di grazia, quando l'uomo è ammesso fra quelle Virtù, dove lo guidano esse?

— Dalla madre loro.

— E chi è mai l'avventurata madre di donne così belle?

— La Beatitudine, o vogliam dire Felicità.

— Non potreste voi farcela vedere.

— Vedete voi la strada che mette alla sommità di quel monticello attorniato da tutti i descritti ricinti, come forte rocca da' suoi baluardi? Osservate adesso quella donna d'impareggiabile bellezza, che in quella splendente magione sta a sedere su quel trono eminente, con tanta opportunità e senza affettazione vestita, e adorna il capo di quella sì florida corona. Essa è la Felicità.

— Che cosa succede poi all'uomo, al cospetto di sì nobil donna condotto?

— Giuliva essa'accoglie quel fortunato, e colla propria mano gli pone sul capo una corona, per virtù della quale, vengongli infuse le sue divine qualità; indi da tutte le Virtù sorella circondato, è condotto in trionfo, come i gloriosi vincitori dei più pericolosi combattimenti.

— Ma in quali battaglie è stato egli vittorioso?

— E vi par poco l'essersi egli affrontato con quegli orridi mostri che prima se non lo divoravano, almeno lo tormentavano, a lo tenevano in obbrobriosa schiavitù? Ei li vinse, e li confinò molto lungi da sè; anzi con sì generoso vigore superò se stesso, che schiavi si rese quei mostri medesimi, dai quali prima era prigioniero.

— Di quali mostri intendete voi parlare?

— In primo luogo dell'Ignoranza e dell'Errore, di cui non s'ha mostro nè più schifoso, nè più difficile a debellarsi. Seguono la Miseria, la Tristizia, l'Avarizia, la Dissolutezza, ed ogni altra malvagità e corruttela, alle quali tutte egli non solo più non serve come prima, ma anzi al suo impero le assoggettò e tiene schiave.

— Oh impresa grande e magnanima! o bellissima e gloriosissima vittoria! Sovvienmi intanto della corona che sul capo di un tale uomo mette la Scienza: di grazia avrebb'ella qualche nome particolare, qualche straordinaria virtù?

— *Beatifica* ella è nominata, perchè chiunque ne porta adorna la fronte è felice a beato, nè in altra cosa ripone la speranza della beatitudine sua, che nella salute dell'anima.

— Incoronato l'uomo che fa? dove portasi egli?

— Fra le braccia loro sollevandolo, le Virtù lo portano nel luogo medesimo, dal quale egli ha incominciato il suo faticoso cammino, e colà gli additano le vessazioni cui sono esposti i malvagi, le loro peride azioni, e la vita infelicitissima che menano; gli mostrano quanti naufragi soffrono, in quanti errori cadono, e quanto lunga schiavitù sotto l'aspro dominio d'innumerabili nemici sia loro riservata. Alcuni sono schiavi della Incontinenza, altri dell'Arroganza, altri della Vanagloria, e di mille altre passioni e vizj; a segno di non poter mai liberarsi dalle miserie nelle quali giacciono incatenati, e non mai calcare la via che alla Scienza conduce, onde la vita loro è una perpetua serie di turbolenze e di mali, appunto perchè non si curarono di aderire ai consigli, nè d'ubbidire ai precetti dal Genio, nell'Ingresso del primo ricinto, ricevuti.

— Parmi il vostro ragionamento sia giusto: restami però ancora qualche dubbio intorno alla ragione, per la quale gli uomini, già pervenuti alla felicità, siano dalle Virtù ricondotti a quel luogo, dal quale hanno incominciata la loro carriera.

— Quando gli uomini si presentano alla porta del più ampio ricinto, igno-

rano affatto quello che là dentro saranno per fare, non avendo ancora assaporato altro che l'ignoranza e l'Errore; quindi è che vacillanti stimano buono quello che realmente non è, e cattivo quello che pur non è tale. Non v'ha dunque meraviglia s'essi vivono male come il maggior numero di coloro che vi fanno dimora. Ma non sì tosto dalla Scienza vengono incoronati, conoscono quanto può esser utile, questo e decente, e mercè della medesima godono una tranquillissima vita, ed a proprio vantaggio contemplano, per odiarle e schivarle, tutte le pessime azioni de' malviventi.

— Pongasi che l'uom felice abbia contemplato il tutto; che pro ne ricava egli? che cosa intraprende? e dove rivolgerà i suoi passi?

— Niuno è più libero d'un uomo, dai vizj e dall'errore non più soggetto; va dove più gli aggrada, sicuro come se renduto padrone si fosse dell'*Autro coricio*; dovunque egli arriva, colla stessa retta ragione ci vive senza verun disturbo, anzi tutti gli altri uomini con piacere inesprimibile a sè lo chiamano, come gli infermi il medico. Sicchè non temerà più nemmeno gl'insulti nè le insidie di quelle femmine, che come altrettanti mostri da voi ci sono state additate.

— Ben lungi dal temerne qualche danno, ei le calpesterà col suo piede, non essendovi più nè Afflizione, nè Mestizia, nè Intemperanza, nè Avarizia, nè Povertà, dalle quali ei possa ricever incomodo. Comanda a tutte e son sue schiave, sebbene prima schiavo foss'egli delle medesime: ed avviene appunto come si dice di coloro che una fiata sono stati morsi dalla vipera; tutte le fiere che agli altri sono mortifere o dannose, a quelli soltanto non possono danneggiare, servendo il veleno della vipera d'antidoto contra quello delle altre fiere. Di fatto, all'uomo incoronato dalla Scienza i danni sofferti o temuti dalle passioni, dalle quali si liberò, servono d'antidoto ai vizj e alle altre miserie umane, onde nulla mai più non gli può nuocere.

— Siamo convinti pienamente della verità del vostri detti: ma chi sono mai coloro, che da quell'altra parte del colle par che discendano, alcuni dei quali colla corona in capo appariscono molto lieti, mentre che gli altri privi di corona sembra che per disperazione si svelgano i capelli, e si graffino le carni, tuttochè da certe femmine vengano trattieneuti?

— Gl'incoronati sono quelli che sani e salvi essendo arrivati a conseguire la vera Disciplina, portano in faccia segni della contentezza del cuor loro. Quelli che han nudo il capo sono alcuni, che disperando di poter salire tant'alto, si riducono a menare misera vita. Altri poi, che non ostante abbiano fatto più volte ricorso alla Costanza, pure non hanno saputo perseverare nel dritto calle, ed altri che dal timore d'esser invasi, o dall'asprezza e lunghezza del cammino atterriti hanno desistito dall'impresa, se ne vanno qua e là vagando incerti per istorte vie lungi dalla vera mèta conducenti.

— Chi sono quelle femmine che li vanno seguendo ed arrestandone i passi?

— Sono le Tristezze, le Moléstie, le Ansietà, le Ignominie e le Ignoranze.

— Tutti i mali dunque tengono dietro a costoro?

— Tutti; e quando nel primo ricintò si fanno seguaci della Dissolutezza e dell'Incontinenza, non accusano se stessi d'una così manifesta pazzia, ma con calunnie tentano rovesciarne la colpa addosso alla Disciplina e ai seguaci della medesima; tanto sono sciagurati coloro che da questa si allontanano! Di fatto la loro vita è una continua miseria, nè mai possono godere alcuno dei beni che essa dispensa.

— Per allontanarsene però convien dire che altronde quegli infelici sieno allettati, e che come beni considerino cose che realmente non sono.

— Pur troppo è così! Tengono essi in conto di beni la lussuria, l'intemperanza, i bagordi, le crapule, e il bazzicar meretrici; in somma fanno consistere il sommo bene in una vita da bestie.

— Dileci per cortesia, chi sono quelle donne, che ridendo e festeggiando si avanzano da quella parte?

— Sono le Opinioni, che guidano all'albergo della Disciplina coloro, i quali si dimostrano affezionati alle Virtù. Voi le vedete qua e là allontanarsi un cotal poco dal retto sentiero, e lo fanno per incamminarsene altri, i quali traviano, dando loro avviso quei che per l'addietro esse avevano guidato, aver già conseguita la felicità.

— Come adunque? Le Opinioni hanno anch'esse adito presso delle Virtù?

— Non è lecito alle Opinioni di convivere colla Scienza; è solamente ufficio loro di consegnar nelle mani della Disciplina gli uomini ch'esse dirigono; il che fatto se ne ritornano addietro per invitarne e dirigerne altri, nella stessa foggia che le navi, deposte in un porto le mercatanzie ond'erano cariche, se ne ritornano indietro per essere di nuovo d'altre merci caricate.

— Intendiamo pienamente quanto voi vi siete degnati di spiegarci, e speriamo che favorirete ancora d'esporsi che cosa venga comandato dal Genio a chi è per entrare nella vita.

— La vostra curiosità e la pazienza che dimostrale, mi fanno sperare che dalla presente nostra conversazione siate per ricavare grandissimo profitto. State però di buon animo, e non dubitate che tutto vi verrà esposto, e non mi dimenticherò nulla affatto di quello che a questa pittura è relativo.

— Ve ne rendiamo cordialissime grazie, e vi ascoltiamo.

— Rivolgete ora di nuovo lo sguardo a quella cieca, la quale sembra aver i piedi su quel sasso rotondo, e che v'ho detto poco fa nominarsi Fortuna.

— Eccoci attenti a rimirla.

— Sappiate or dunque che il Genio comanda che a colei non si presti fede; anzi non si creda stabile, nè sicura, nè propria qualunque cosa da lei venga ricevuta, perciocchè niente si oppone alla medesima, quando le salti il capriccio di levarle da chi le ottenne primiero per gettarle in seno ad altri, siccome ella usa frequentemente di fare. Per la qual cosa gli uomini sono avvisati seriamente dal Genio a non aver in considerazione veruna neppure quei doni che da lei saranno regalati, a non rallegrarsi ricevendoli, nè raltristarsi vedendoseli tolti. Aggiunge inoltre, che la Fortuna mai non si deve laudare nè biasimare, tutte le operazioni della medesima essendo fatte a caso, nè mai concorrendovi ombra di ragione nè di consiglio; onde ancorchè talvolta grandiose e belle appariscano, ei raccomanda loro che non se ne maravigliano punto, nè si sdegnino perchè vili e scellerate loro sembrino; altrimenti bene starebbe loro l'essere paragonati a quei banchieri, i quali ricevendo danaro se ne rallegrano quasi che fosse cosa propria, ma quando lor viene ridomandato, se l'hanno per male e si credono dal padrone di quello ingiuriati e maltrattati, quasi dimentichi d'averlo ricevuto in deposito a condizione di restituirlo nel tempo convenuto a chi loro lo ha consegnato. La Fortuna suole altrui levare il già concesso, e riconcedergli talora ben presto assai più di quello onde l'aveva privato; suole altresì non solamente spogliare gli uomini di quanto loro aveva accordato, ma di tutto quello non meno che altronde avevano conseguito; sicchè, conclude il Genio, non se ne disprezzino i doni, ma non si amino troppo, nè troppo tenace-

mente si tengano abbracciati, perchè se l'ultimo partito è biasimevole e dannoso, lodevolissimo è il primo, come quello che migliora ed amplifica i mezzi onde avanzarci verso la Felicità, dopo d'esserci colla Disciplina istruiti e risanati.

— Dee l'uomo adunque accettar i doni della Fortuna come altrettanti mezzi per conseguire gli stabili ed immarcescibili, che dalla Disciplina può ricevere?

— Appunto, perchè ne abbia ricavata la salute.

— Che cosa intendete voi per salute in questo caso?

— La vera scienza delle cose utili, che è un dono stabile, certissimo, immutabile. Perciò il Genio comanda anche a tutti gli uomini di ricorrere a questa Scienza; e quando saranno costretti di passar vicino a quelle altre femmine già mentovate, come sono la Dissolutezza e l'Incontinenza; vuole che immantinente rivolgano i passi altrove, nè diano alle medesime ascolto, finchè arrivati non sieno alle soglie della falsa Disciplina.

— Da questa comanderà altresì il Genio che immediatamente l'uomo sen fugga?

— Anzi gli raccomanda al contrario che si trattienga e conversi con essa alquanto, per ricavarne tutte ciò che ha di buono, giacchè lo suole prodigare a chi con lei fa qualche dimora. Di tali acquisti gli uomini si serviranno come di un'ottima provvigione pel lungo viaggio che resta loro da fare; il che eseguito, debbono per consiglio del Genio abbandonare la falsa Disciplina, e salire per la più corta al ricinto della vera. Eccovi, o signori, quanto dal Genio viene agli uomini in sul loro nascere prescritto. Felice chi ubbidisce! ma altrettanto infelice poi chi opera a rovescio, o non si cura d'eseguirne gli ordini con diligenza e con puntualità. Dopo d'avere questi ultimi trascinati miseramente una disgraziatissima vita, fra le calamità più vergognose e più terribili, se ne morivano.

— Da quel che vedo siamo arrivati felicemente, voi colla dimostrazione e col saggio discorso, noi coll'attenzione e con utile e piacere grandissimo, al termine della interpretazione delle pitture in questa maravigliosa tavola contenute, del che non occorre che per noi vi si dica quanto mai tenuti vi siamo: con tutto ciò maggiormente paghi e contenti ce ne partiremo, se vi degnereste di sgombrar la mente nostra d'alcuni dubbj, di dissipare alcune leggerissime nubi che ci lascerebbero in qualche oscurità.

— Mel recherò a gloria, nè v'asconderò cosa che io mi sappia, ove continuar vogliate ad ascoltarmi, e proponiate i dubbj vostri.

— Il Genio comanda agli uomini di conversare colla falsa Disciplina per fare qualche acquisto; e che cosa mai di buono si può acquistare da colei?

— Le lettere, le belle arti e le matematiche, studj lodati da Socrate e da Platone (uomini amendue quasi divini pel saper loro), perchè sono come altrettanti freni onde i giovanetti vengono tenuti per lo diritto sentiero, e loro si toglie l'aglo di darsi ad altre occupazioni perniciose.

— Sono poi tanto assolutamente necessarij tali acquisti, che l'uomo senza dei medesimi non debba sperar d'arrivare alla vera Disciplina?

— Tale assoluta necessità non v'è; per altro riescono utili, sebben poco o nulla contribuiscano a renderci migliori.

— Parmi che qui voi vi contraddiciate. Se sono utili, e come mai non contribuiscono a migliorarci?

— Senza lettere gli uomini posson riuscir ottimi, ond'è chiaro che non sono indispensabili per chi ottimo vuol divenire, sebbene recar possano qualche uti-

lità, siccome più evidentemente lo dimostrerò con un esempio. Perchè da noi si sappiano certe cose, se non possediamo la lingua nella quale sono scritte, può esserci utile uno che ce le interpreti; che se già le sapessimo, più non avremmo bisogno d'interprete per discorrerne a nostro talento. Così è delle lettere e delle matematiche: sono interpreti di certe cose che non sappiamo; ma riescono inutili rispetto a quelle che possediamo di già; dunque a renderci migliori possono essere inutili.

— Sembrami però che i letterati e i matematici debbano esser più atti degli altri uomini a renderci migliori.

— E perchè mai sarebbero essi più atti? Non li vediamo noi forse soggetti ad ingannarsi nella cognizione del bene e del male? Sono forse meno infangati nei vizj i matematici che verun'altra specie di persone? Nulla vieta all'erudito, al letterato, al dotto l'inebriarsi, l'esser intemperante, avaro, ingiusto, traditore; il che equivale ad essere sciocco ed insensato.

— Convien confessare che non pochi letterati sono quali pur ora voi diceste.

— Convien dunque confessare pur anco poter non darsi che a cagione della letteratura gli uomini diventino migliori.

— Ma spiegatecene più chiaramente la cagione; mentre nel quadro li vediamo collocati nel secondo recinto come uomini che si accostano alla vera Disciplina.

— E qual pro ricavano essi da tal cosa? Non vediamo altresì molti dal primo recinto passare di botto nel terzo, cioè di mezzo alla Dissolutezza ed a tutti i vizj spiccarsi e volare in braccio alla vera Disciplina? Costoro si lasciano pur dietro alle spalle i matematici....

— Possiamo però eccettuare gli zotici, e gli affatto indocili ed ostinati, come sono i matematici stessi che alla vera Disciplina mai non arrivano, perchè coloro che sono nel primo recinto hanno sopra dei letterati il vantaggio di non dissimulare che ignorano quello che non sanno, in vece che nel secondo recinto non si sa certamente quello che pur si presume di sapere; e infin a tanto che costoro non abbiano deposta una sì ridicola ed ingiusta presunzione, non v'è caso che possano mai essere promossi al consorzio della vera Disciplina. Voi sapete oltracciò che anche le Opinioni passano dal primo recinto liberamente nel secondo con essi; quindi è che i letterati non sono punto migliori degli altri uomini, salvo che si ravvedano, e si persuadano di non aver ancora abbracciata la vera, ma soltanto la falsa Disciplina che gl'inganna.

— Se la cosa è così, i letterati senza la condizione da voi indicata non possono arrivare alla Felicità.

— Ben v'apponete. Ora, signori miei, fate in maniera che dalle cose fin qui divise ognuno di voi ricavi il dovuto profitto, nè mai più le lasci svanire dalla memoria, anzi del continuo le vada meditando.

— Adopreremo ogni diligenza in quello che voi inculcate; ma di grazia non ci abbandonate finchè non sappiamo perchè non siano beni quelle cose che gli uomini ricevono dalla Fortuna, come per esempio, la Vita, la Sanità, le Ricchezze, la Gloria, la Prole, le Vittorie, e le altre cose simili; di poi perchè non sieno mali le opposte alle anzidette, come il Biasimo, le Malattie, la Povertà, la Morte. Al corto mio intendimento ciò sembra cosa troppo assurda, stravagante, incredibile.

— Eccomi pronto a compiacervi, purchè rispondiate alle mie interrogazioni esponendo con tutta schiettezza il vostro parere. Vedendosi da voi un uomo a viver male, giudicate che per quel tale la vita sia un bene?

— A dir vero, sembra per esso un male.

— E come mai sarà dunque un bene il vivere? Perciò la vita è un male per se medesima, posto che sia un male per colui che mal vive.

— Ma il viver bene sembra pure un bene?

— Ecco in qual maniera la vita dicesi da voi bene e male.

— So però che una cosa medesima non può essere bene e male ad un tempo, altrimenti, così essendo, l'utile sarebbe dannoso, e le cose da fuggirsi sarebbero le stesse che quelle da seguirsi. Ma in che guisa mai non è male il vivere a colei che vive male?

— Non sembra a voi che il vivere e il male si debbano considerare come due cose distinte?

— A me sembra veramente così.

— Sicchè la vita non è un male, perchè se il fosse, il sarebbe anche senza dubbio per coloro che vivono bene; dappoichè essi avrebbero una cosa per se medesima cattiva, che è la vita.

— Io non saprei trovar replica a quanto voi dite.

— Concludiamo adunque che, siccome tocca di vivere tanto a coloro che vivono bene, quanto a chi vive male, così il vivere dee considerarsi come nè bene nè male, nella stessa maniera che si considera come nè morboso nè salubre il taglio e la cauterizzazione in pro degli infermi. Ma passiamlo ad un'altra quistione. Che cosa bramereste voi maggiormente? viver male, oppur santamente e gloriosamente morire?

— Piuttosto morire gloriosamente.

— Sicchè neppure il morire è un male, giacchè le più volte seegliere si dovrebbe piuttosto il morire anzichè il vivere. Ora applichiamo lo stesso ragionamento alla malattia e alla sanità, tanto più che sovente è meglio non esser sano; applichamolo alle ricchezze, posto che vediamo moltissimi, carichi d'ogni bene di fortuna, vivere pessimamente.

— Pur troppo è vero che di questi il numero è sterminato.

— Dunque le ricchezze non contribuiscono punto al ben vivere di coloro, mentre che sono malvagi; dunque non sono le ricchezze che rendono buoni e ben costumati gli uomini, ma bensì la Disciplina.

— Tale è anche il mio parere, giacchè le ricchezze non sono capaci di migliorare coloro che le posseggono. Innumerevoli uomini poi dovrebbero pel loro meglio non aver ricchezze, posto che non se ne sanno servire; il che essendo così, giudicheremo noi essere un bene quello che sarebbe assai meglio non fosse dal maggior numero posseduto?

— No; ma non mi negherete nemmeno che bene e felicemente vivrà chiunque saprà servirsi bene, opportunamente e con prudenza delle ricchezze, come vivrà male chi non saprà servirsene bene.

— Non lo negherò, ma questo ci condurrà a concludere, come già più volte abbiamo fatto, le ricchezze non doversi desiderare avidamente come un bene, nè interamente disprezzare e fuggire come un male, quantunque non vi sia nulla che tanto perturbi, iniqui e pregiudichi, quanto il credere che la felicità consista nelle ricchezze e negli onori che da queste procedono. Gli uomini in tal caso dannosi a credere non doversi ricusare di commettere qualunque scelleraggine, qualunque impietà per conseguire le ricchezze e gli onori, appunto perchè ignorano che cos'è il vero bene, e non sanno che questo non può risultare dal male.

— Pur troppo vediamo pieno il mondo di persone opulentissime, arrivate a tal condizione col mezzo delle più sozze e vergognose azioni, quali i tradimenti,

le ruberie, gli omicidj, le calunnie, le prepotenze, le frodi, ed altre di simil tempra.

— Se dal nostro dire s'è ricavato che dal male non proviene il bene, e se le ricchezze sono parte delle scelleraggini, necessariamente le ricchezze non sono il vero bene.

— Il vostro argomento convince.

— D'altra parte col mezzo di malvagie azioni non si possono acquistare nè la giustizia nè la sapienza, come non si può cadere, mediante le azioni buone, nè nella ingiustizia nè nella stolidezza, stante che le nominate qualità, virtù e vizj, non possono stare insieme uniti: onde nulla deve importare che un uomo sia opulento, che riporti vittoria sul proprj nemici, venga onorato, e simili altre cose consegua, quantunque egli sia di mal costume ed empio, avendo noi concluso che tali cose non sono nè bene nè male; importar ci dee bensì di sapere che la sola sapienza è bene, e la sola ignoranza è male.

— Il tuo saggio favellare, o Sofronimo, abbastanza ci ha ammaestrati su questa maravigliosa pittura, e paghi e a te in perpetuo obbligati, è tempo che ti lasciamo in pace.

N° XIV.

FILOSOFIA CINESE.

S. 1.

IL TA-HIO, O GRANDE STUDIO

Opera di Confucio e del suo discepolo Tseng-Tseu (1).

1. La via del grande studio consiste nello schiarire, coltivare o sviluppare la natura razionale o la facoltà intelligente che nascendo ricevemmo dal cielo; rinnovellare il popolo; non arrestarsi che dopo raggiunta la perfezione (2).

2. Conosciuto il fine a cui dee tendere, lo spirito prende una deliberazione; presa la deliberazione, può in quella tranquillarsi; tranquillata nella sua deliberazione, l'anima è serena e calma; essendo serena e calma, considera attentamente la natura delle cose; ben considerata la natura delle cose, è certa di giungere al suo perfezionamento.

3. I vegetali hanno radici e rampolli: ogni affare ha un principio e un fine. Conoscere ciò che vien prima e ciò che dopo (*la causa e l'effetto*) è avvicinarsi alla ragione suprema.

4. Gli antichi che bramavano rendere alla primitiva sua purezza e rimetter in luce per tutto l'impero la virtù che abbiamo dal cielo, innanzi tutto si occupavano di ben governare le provincie; desiderando governar bene le provincie, cominciavano a ben amministrare le famiglie; desiderando amministrare bene le famiglie, cominciavano ad ornar se medesimi; desiderando ornare se medesimi, dapprima rendevano retto il cuore; per rendere retto il cuore, purificavano le intenzioni loro; per purificare le loro intenzioni, perfezionavano le cognizioni; perfezionar le cognizioni è penetrare nella natura di tutte le cose.

5. Penetrata la natura di tutte le cose, sarà perfetta la conoscenza dello spirito; divenuta perfetta quella, le intenzioni saranno poi purificate; purificate queste, la persona sarà ornata (*corretta*); ornata la persona, la famiglia sarà amministrata bene; ben amministrata la famiglia, il regno sarà ben governato; essendo ben governato il regno, tutto quanto è sotto il cielo sarà tranquillo e felice.

6. Dal figlio del cielo (*l'imperatore*) fin al più triviale uomo, han tutti lo stesso dovere: ornar la sua persona (*corregger se stesso*) è il fondamento (*di tutta la politica*).

(1) Tseng-tseu dice che il Ta-hio è l'avero postumo di Confucio, e che « per chi comincia a studiar la scienza morali e politiche è la porta onde entrare nel cammino della virtù ».

(2) Cioè la perfetta conformità di tutte le azioni colla retta ragione dataci dal cielo.

7. Turbato essendo e in disordine il principal affare (*di corregger se stesso*), come sarebbe governato bene quel che è soltanto secondario? (*la famiglia e il regno*). Trattare leggermente quel ch'è il principale, e gravemente quel ch'è soltanto secondario, è operare contro ragione.

COMMENTO DI TSENG-TSEU.

CAPITOLO I. — *Spiega che s'abbia a intendere per metter in luce, coltivare la ragione.*

1. Il *Kang-Kao* (1) dice: « Yen-Uang era capace di rendere alla virtù la sua purezza e il primitivo splendor del cielo ».

2. Il *Tai-Kia* dice: « Re Tang era di continuo intento a svolgere e coltivare il dono dell'intelligenza ricevuto dal cielo ».

3. Il *Ti-Tien* dice: « Yao era proprio a far brillare l'alta virtù ». Tutti svilupparono e coltivarono da sé la loro natura razionale.

CAP. II. — *Che s'intenda per rinnovare il popolo.*

1. Caratteri scolpiti sul bagno dell'imperatore Tang dicevano: « Purificati ogni giorno, purificati ogni giorno, purificati ogni giorno ».

2. Il *Kang-Kao* dice pure: « Rinnova o fa nuovo il popolo ».

3. Le odi dicono: « Benchè antiquato fosse il regno di Tseu, Yen-Uang conformandosi alla volontà del cielo, operò una rinnovazione ».

4. Ciò prova che nulla è impossibile al savio quando vuol usare tutti i suoi sforzi per giungere alla perfezione.

CAP. III. — *Che s'intenda per riposar solo alla sommità del supremo bene.*

1. Le odi dicono: « Nel circuito di mille li attorno alla regia residenza il popolo ama fissar sua dimora ».

2. Le odi dicono: « L'uccello giallo dal canto lugubre *mien-man* dimora nel cavo delle montagne ».

Ove Confucio osserva: « Riposandosi, l'uccello conosce il luogo a sé conveniente: l'uomo ha il potere, e non ne sa quanto l'uccello ».

3. Le odi dicono: « Quanto vasta e profonda era la virtù di Yen-Uang! come seppe unire e far brillare tutte le virtù, raggiungendo la perfezione! »

Come re facea consistere la perfezione o la prima qualità d'un principe, nell'umanità, che è l'universale benevolenza; come ministro, nel rispetto; come figlio, nella pietà filiale; come padre, nella tenerezza paterna; come membro della società, nell'esser sincero e fedele.

4. Le odi dicono: « Guarda laggiù sulle rive del Ki; oh come son belle e abbondanti di verdi bambù! tal è la virtù dell'uomo insigne; come l'avorio diviso e liscio, come le pietre preziose tagliate e levigate; quant'è squisita, quanto rispettabile, quanto splendente, quanto insigne la virtù dell'uomo savio! mai non può cadere nell'oblio ».

Come si taglia e pulisce l'avorio, così il savio abbellisce il suo ingegno studiando la ragione suprema. Come si tagliano e levigano le pietre preziose, così

(1) Secondo la scuola di Confucio, provasi la verità non da ragioni intrinseche, ma dell'autorità, cioè dai detti degli antichi. Il *Kang-Kao* è un capitolo dello *Schü-king*: così i due titoli seguenti.

esso corregga e adorna la sua persona. Le espressioni *quant'è squisita, quanto rispettabile!* esprimono la venerazione che la suddetta virtù ispira: *quanto è splendente, quanto insigne!* esprimono quanto essa virtù sia maestosa e bella. *La virtù del savio mai non può cadere nell'oblio*, caratterizza la perfezione della ragione, la virtù suprema che il popolo non può dimenticare.

5. Le odi dicono: « Come la memoria degli antichi re Ven e Uang è rimasta nella memoria degli uomini! »

I *savj (principi)* debbono imitarne la sapienza, e cercare quel ch'essi cercavano.

Gli inferiori godono di quel che formò la gioia loro, e profitano di quanto e fecero di buono e di giovevole. Perciò non saranno dimenticati nei secoli avvenire.

CAP. IV. — *Spiega la radice e i rami, o il principale e il secondario.*

Kung-Yeu disse: « Udendo quistionare, io giudico come gli altri uomini. Ma sarebbe pur bene impedire i processi e le dissensioni. Ai maliziosi e tristi non bisogna lasciare che compiano i loro malvagi disegni. Con ciò un salutare rispetto per la virtù entra nello spirito del popolo. Ciò si chiama fondamento o radice della scienza ».

CAP. V. — *Spiega la considerazione attenta della natura delle cose. (frammento senza senso).*

CAP. VI. — *Spiega il precetto di purificare le intenzioni.*

1. Purificare le intenzioni è: « Non illuder te stesso; odia il vizio come un odore fetente; ama la virtù come un bel colore o una bella forma. Questo si chiama contentare se stesso. Perciò il savio veglia attento su quanto è in lui di più segreto ».

2. Le persone volgari ritirate nel loro interno, non praticano la virtù: non v'è cosa ch'è non spingano all'eccesso. Quando vedono un savio, fingono rassomigliargli ascondendo la viziosa loro condotta e ostentando una virtù simulata.

3. Il savio li vede, ed è come se penetrasse il fegato e le reni di essi: allora che serve? (*il dissimulare*). Questo intenesi per proverbio « la rettitudine interna mostrasi al di fuori ». Perciò il savio veglia attento sugli intimi suoi pensieri.

4. Tseng-Tseu disse: « Se dieci occhi guardano alcuno, e dieci mani lo additano, che ha egli a temere? »

5. Come la ricchezza orna una casa, la virtù orna la persona. Essendo ingrandito il cuore, il corpo profitta altrettanto: perciò il savio dee purificare le sue intenzioni.

CAP. VII. — *Spiega il precetto di rettificare il cuore per ornare la persona.*

1. Quel che chiamasi ornare la persona consiste nel rettificare il cuore. Se il cuore è turbato da collera, non può ottenere questa rettitudine; se esposto al timore, non può ottenere questa rettitudine; se agitato dalla voluttà, non può ottenere questa rettitudine; se oppresso dal dolore, non può ottenere questa rettitudine.

2. Se il cuore non sia padrone di se stesso, si guarda e non si vede, si ascolta e non s'intende, si mangia e non si distingue il sapore.

3. Questo chiamasi ornare la persona, che consiste a rettificare il cuore.

CAP. VIII. — *Spiega il precetto d'ornare di virtù la persona, o comandare alle passioni per ben amministrare la famiglia.*

1. Quel che chiamasi ben amministrare la famiglia consiste a ornare la persona di virtù. Gli uomini sono parziali verso quelli che amano; sono parziali verso quelli che odiano e che disprezzano; sono parziali verso quelli che temono e che riveriscono; sono parziali verso quelli, di cui hanno pietà e che proteggono; sono parziali verso quelli che trattano da superiori. Perciò amare, e conoscere i difetti di quelli che si amano, odiare e conoscere le buone qualità di quelli che si odiano, è cosa rara assai sotto il cielo.

2. Da qui il proverbio che dice: « I padri non vogliono conoscere i difetti de' loro figliuoli, nè i lavoratori la fertilità de' loro campi ».

3. Ciò prova che un uomo che non sa ornare la sua persona, è incapace di ben amministrare la sua famiglia.

CAP. IX. — *Spiega il precetto di saper bene amministrare la famiglia per ben governare la nazione.*

1. Così chi è chiamato a governar un regno, deve innanzi tutto saper bene amministrare la sua famiglia. Non s'è ancora veduto chi non sappia istruire la famiglia, e sia capace di dirigere una nazione. Perciò il saggio, senza uscir dalla famiglia, è capace di perfezionarsi nell'arte d'istruire e governar un popolo. Chi onora i parenti, serve con ciò il principe; chi adempie i doveri fraterni, serve con ciò i superiori: chi è benevolo, stende l'amorevolezza a tutta la moltitudine.

2. Il *Kang-Kao* dice: « Un principe dee vegliare sul suo popolo, come una madre sul suo infante ». Se il cuor della madre è veramente attento ai desiderj del suo bambino, quand'anche ella non conosca appunto ciò ch'egli brama, non s'inganna di molto sull'oggetto de' voti suoi. Una madre non comincia ad imparare a nutrire ed allevare i figliuoli per poi maffitarsi.

3. Se la famiglia del principe è umana e caritatevole, la nazione acquisterà le medesime virtù: se la famiglia ha modi condiscendenti e garbati, la nazione diverrà condiscendente, garbata: se il principe è avaro e ingordo, la nazione si precipiterà a turbolenze e all'anarchia.

4. Yao e Sciun governarono con amore dell'umanità, e il popolo gl'imitò. Kie e Ceu governarono crudelmente, e il popolo gl'imitò. Quel ch'essi comandavano di seguire era contrario al loro talento, e il popolo non vi si sottopose. Perciò il principe dee praticar la virtù, poi invitare gli altri uomini ad imitarlo. La sua condotta sia irriprovevole, allora potrà riprovare quella degli altri. È impossibile che non avendo nulla di buono nel cuore e nella condotta, si possa essere capaci di comandar il bene agli uomini.

5. Perciò il buon governo d'una nazione sta nella buona amministrazione della famiglia.

6. Le odi dicono: « Quanto il pesce è delizioso ed incantevole! quanto è ricco il suo fogliame! tale una sposa quando entra nella casa del marito, e mette ordine nella famiglia ». Mettete buon ordine nella vostra famiglia, poi potrete istruire e dirigere una nazione.

7. Le odi dicono: « Fate quel che conviene tra fratelli o sorelle d'età diverse ». Se fate quel che conviensi a fratelli e sorelle diversi d'età, potete istruire e dirigere una nazione.

8. Le odi dicono: « Il principe, la cui condotta è esente di colpe, vedrà tutto il suo regno imitarne la probità ». Egli adempie i doveri di padre, di figlio, di fratello maggiore e di cadetto, e così il popolo l'imita.

9. Ciò significa che il governo d'una nazione consiste nella buona amministrazione della famiglia.

Cap. X. — *Spiega la buona amministrazione del regno
e la pacificazione dell'impero.*

1. Dicesi pacificare la terra quegli che ben amministra il suo regno. Esaltate la vecchiaia rispettabile, e il popolo avrà molta pietà filiale: esaltate l'età superiore, e il popolo sarà pieno di fratelli cadetti, che avranno riguardo pei loro fratelli maggiori: esaltate chi ha pietà dell'orfano, e il popolo non lo abbandonerà. In grazia di ciò il principe ha in sé la regola e la misura delle cose.

2. Verso chi vi sta di sotto non praticate ciò che abborrite in quelli che vi stanno di sopra; quel che abborrite negli inferiori, nol fate verso i superiori; quel che abborrite in chi vi precede, nol lasciate a quelli che vi seguono; quel che abborrite in quei che sono alla vostra destra, nol fate a quelli che vi sono alla sinistra: ciò si chiama la ragione e la regola di tutte cose.

3. Le odi dicono: « Qual viva gioia per un principe d'esser padre e madre del suo popolo ». Amar ciò che il popolo ama, abborrire ciò che esso aborre, in questo consiste l'esser padre e madre del popolo.

4. Le odi dicono: « Vedete lontano quella gran montagna ad oriente colle sue rupi accavallate e minacciose? Così, o sovrano Tiu, tu brillasti nel tuo orgoglio, e il popol tuo ti contemplava con terrore ». Chi possiede un impero non deve esser negligente (*della felicità del popolo*): se non tien conto di questi principj, ne vedrà la ruina del suo impero.

5. Le odi dicono: « Prima che il principe della dinastia di Yn avesse perduto l'amore del popolo, poteva camminare a paro coll'Altissimo. In Yn posiamo, come in uno specchio, considerare che il decreto o la volontà del cielo non è facile a conservarsi ». Il che significa: Ottieni l'affetto del popolo, otterrai e conserverai l'impero; perdi l'affetto del popolo, e perderai l'impero.

6. Pertanto un principe deve innanzi tutto darsi all'attenta pratica della virtù. S'egli possiede la virtù, possederà il cuor degli uomini; se possiede il cuor degli uomini, possederà anche il territorio; se possiede il territorio, ne avrà le entrate; se ne ha le entrate, potrà farne uso (*per l'amministrazione dello Stato*).

7. Chi possiede la virtù, possiede il capo principale; chi possiede la ricchezza, possiede la cosa secondaria.

8. Quando la prima è respinta, e accolla la seconda, il popolo rompe a discordia e violenza.

9. Per questo accumulando ricchezze voi dissipate il popolo; e dissipando le ricchezze riunite il popolo.

10. Per questo se alcuno lascia sfuggire parole contrarie alla ragione, gliene toccheranno di contrarie alla ragione; se alcuno acquista ricchezze con mezzi contrari alla ragione, le perderà per mezzi alla ragione contrari.

11. Il Kang-Kuo dice: « Il favor del cielo (*il possesso del regno*) non

« dura sempre ». Il che vuol dire, che seguendo la virtù si può ottenerlo, non seguendola si perde.

12. Le cronache di Tsu dicono: « La nazione di Tsu non riguarda le ricchezze come preziose; ma la virtù sola è preziosa per lei ».

13. Kieu-Fan disse: « Errante e fuggitivo, nulla ritrova di prezioso; l'umanità e l'amicizia pei parenti son l'unica cosa preziosa che trova ».

14. Il *Cin-Sei* dice: « Perché non ho io un ministro di perfetta rettitudine? Quand'anche mostrasse non aver altra abilità che un cuor grande e generoso, quando vedesse persone di gran merito, se le amicherebbe, e non ne sarebbe geloso più che s'egli medesimo ne possedesse (*l'ingegno*). Se venisse a distinguere un uomo di gran virtù e intelligenza, non si limiterebbe a farne l'elogio col sommo delle labbra, ma lo stimerebbe cordialmente e lo adoprerebbe negli affari. Un tal ministro potrebbe proteggere i figli miei, la loro prole ed il popolo. Che bene n'uscirebbe! Ma se un ministro è geloso degli uomini d'ingegno, e allontana o tien discosti quei che possiedono virtù o talento insigne, non adoprando nelle cariche eminenti, un tal ministro, per quanto abile, non è atto a proteggere i miei figli, la loro prole e il popolo. Non sarebbe questa una calamità? »

15. L'uomo virtuoso e umano può solo allontanar da sé uomini siffatti e respingerli fra i barbari delle quattro estremità (*della terra*), non permettendo loro d'abitare nel regno di mezzo. Cioè solo il virtuoso e umano è capace di amare e d'odiare gli uomini come si dee.

16. Veder un uomo da bene e d'ingegno e non innalzarlo; innalzarlo e non trattare con tutta la compiacenza ch'è merita, è un fargli ingiuria. Veder un perverso e non respingere; respingerlo e non l'allontanare a gran distanza, è cosa riprovevole (*per un principe*).

17. Un (*principe*) che ama chi è generalmente malveduto, ed odia chi è generalmente amato, fa quel che si chiama un oltraggio alla natura dell'uomo. Sventure sovrastano per certo ad un tal principe.

18. Per questo al principe è dalla dignità che egli occupa tracciata la gran regola di condotta ch'è dee seguire; la conserverà inviolabile colla sua confidenza nel popolo e la sua fedeltà al popolo; l'orgoglio e la violenza gliela farebbero perdere.

19. Gran norma per accrescere le sostanze è che quei che le producono sieno molti, e pochi quei che le dissipano; quei che tendono a raccorle si affaticano molto, e quel che le consumano usino economia. Per tal modo le rendite saranno sempre bastevoli.

20. Il principe virtuoso acquista credito a se stesso usando le proprie ricchezze; se non è virtuoso, cresce di ricchezze scapitando di riputazione.

21. Mai non accade che qualora il superiore sia virtuoso e benevolo, il popolo non ami la giustizia: mai non accade che un popolo pieno d'amore per la giustizia abbia trascurato i suoi doveri: mai non s'è veduto che le pubbliche entrate non siansi pagate esattamente.

22. Meng-Hien-yeu (1) disse: « Quei che nutriscono cavalli e tengono carri (2), non si curano gran fatto dei polli e dei majali. Una famiglia che raccoglie ghiaccio, non nutre buoi e montoni. Una famiglia di cento carri (*un principe*) non ha ministri che cerchino solo ammassare tesori. Se avesse ministri che pensassero solo ad ammassar tesori, meglio sarebbe che avesse ministri

(1) Un filosofo del paese di Lu, che viveva prima di Confucio.

(2) I ricchi di quel piccolo regno andavano a tiro a quattro, del che si lamentò Lao-seu.

* i quali pubblicamente depredassero *. Cioè quei che governano i regni, non devono far consistere la loro ricchezza privata nelle dovizie, ma sì nell'equità e nell'amore del popolo.

25. Se quei che governano i popoli pensano soltanto ad accumular ricchezze per uso loro personale, attireranno presso sè uomini depravati: questi colle loro lusinghe li trarranno a credere d'esser buoni e virtuosi, e i depravati governeranno il regno. Ma l'amministrazione di questi indegni ministri chiamerà sopra il governo i giudizj divini e le vendette del popolo. Quando i pubblici affari giungerò a questo punto, quali ministri svieranno le sciagure, per quanto abili e virtuosi! Ciò conferma questa massima, che la prosperità d'un regno non dipende dalla pompa e dalle ricchezze del principe, ma dall'amministrazione di ministri abili e virtuosi (1).

S. 2.

COLLOQUI DEL FILOSOFO MENCIO.

Mencio andò a trovare Hoi-Uang re di Liang, il quale dissegli: — Venerabile vecchio, tu che non temi intraprendere un viaggio di cento leghe per venire alla mia Corte, mi rechi tu con che arricchire il mio regno?

— Principe, rispose Mencio, perchè parli di ricchezze? meco porto umanità, giustizia, e nulla più. Se il re dice: come puossi arricchire il regno? i governatori diranno: come puossi arricchire la nostra provincia? i letterati e gli altri del popolo diranno: come possiamo arricchire noi stessi? i superiori e gl'inferiori si rapiranno le ricchezze gli uni agli altri, ed il regno sarà in pericolo. In un regno di diecimila carri (2), il principe sarà ucciso da colui che comandi a mille carri: in un regno di mille carri, da colui che comandi a cento. Ed è pur molto aver mille sopra diecimila, e cento sopra mille. Nullameno se metteranno essi la giustizia al secondo posto e le ricchezze al primo, non ne saranno mai sazj, finchè non abbiano spogliato il principe. Non fu mai visto l'uomo umano abbandonare i parenti, nè l'uomo giusto disdegnare il proprio principe. Perciò parla, o principe, di umanità e di giustizia, questo basta: perchè parlare di ricchezze?

Un altro giorno stava col principe in piedi alla riva d'uno stagno guardando le oche selvatiche ed i cervi: — Diletta! il saggio, disse egli a Mencio, di questo spettacolo?

— Solo il saggio, rispondeva Mencio, può dilettersene; chi tale non è, l'abbia pure innanzi agli occhi, chè non ne prova piacere . . .

E Hoi-Uang: — Io mi struggo pel bene del regno. Se la carestia travaglia quei che sono all'occidente, io li trasporto tosto all'oriente, e di là mando del miglio agli abitanti dell'interno; altrettanto fo, se la carestia travaglia quei dell'oriente. Eppure allorchè guardo il governo de' regni vicini, vedo che, se non cresce la piccola popolazione di quelli, neppure aumentò quella del mio. Onde avviene ciò?

Mencio gli rispose: — Principe, tu ami la guerra; lascia ch'io tolga dalla guerra un paragone. Dato il segno dell'assalto, suonano i tamburi; nella mischia si confondono le armi; gettano i vinti la corazza, e fuggono traendosi dietro le

(1) Mi son valso d'una traduzione di Pauthier.

(2) Cioè un regno che possa armare diecimila carri di guerra.

armi; fuggono gli uni cento passi lontano e si fermano, gli altri cinquanta e si fermano anch'essi. Se questi per essere fuggiti solo cinquanta passi lontano si facessero beffe di quelli che fuggirono cento, che ne penseresti tu?

— Avrebber torto, disse il re; non fuggirono lontano cento passi, ma fuggirono anch'essi.

— Principe, riprese il filosofo, poichè tel sai, non isperare che il tuo popolo aumenti più che nei regni vicini. Sarà il raccolto maggiore del consumo, se all'agricoltura nelle varie stagioni dall'uomo non saranno messi impacci: come i pesci e le testugini non potranno esser tutti presi, se non sian gettate reti troppo fitte negli stagni e ne' fiumi; nè tutte saran consumate le legne, se con discrezione sia messa la scure nelle selve che fanno corona alle montagne. Ora quando i frutti, i pesci e le testugini sorpassino il consumo, e le legne il bisogno, il popolo allora senza querele concede nutrimento ai vivi, e funebri onori ai morti. Principio d'un buon governo è nutrire i vivi, onorare i morti, senza mover querele. Se in ogni potere di cinque jugeri piauterai gelsi, gli uomini di cinquant'anni potranno vestirsi di seta; se vi allevierai polli, porci, scrofe e cani, nè lascerai passare il tempo di loro riproduzione, i settuagenarj potranno mangiare la carne degli animali; con un campo di cento jugeri una numerosa famiglia non temerà la fame, se il re non torrà il tempo ai coltivatori. Sorveglia l'educazione delle scuole, se vi s'insegna la pietà filiale ed il rispetto pei vecchi e pei fratelli maggiori, e non andranno più per le vie carichi di pesi sulle spalle e su la testa quelli che hanno i capelli canuti. Se il re fa che i settuagenarj si vestano di seta e mangino la carne degli animali, e che i giovani dai capelli neri non soffrano nè fame nè freddo, non accadrà mai ch'egli non possa regnare. I cani e le scrofe divorano gli alimenti degli uomini, e tu non sai governarli a dovere. Veggonsi per le vie morir di fame i tuoi sudditi, nè tu apri loro i tuoi granaj. Quando son morti, dici, non è mia colpa, ma dell'annata. Qual divario fra te e l'uomo che percuote un altro, e dopo averlo ucciso dice: Non fui io, mia la spada? O re, non accusare l'annata, e tutti i popoli dell'impero a te verranno solleciti.

Hoei-Uang disse: — Voglio fermamente seguire i tuoi consigli.

Mencio soggiunse: — Avvi divario tra l'uccidere un uomo col bastone o colla spada?

— Nessuno, rispose il re.

— E tra l'ucciderlo colla spada o colla cattiva amministrazione?

— Nessuno.

— Le tue cucine, proseguì Mencio, ridondano di vivande, le tue scuderie son piene di cavalli, ed il tuo popolo porta sul volto il pallor della fame: veggonsi per le campagne uomini morti di fame; chi ciò soffre, non eccita egli le bestie feroci a divorare gli uomini? Noi le riguardiamo con orrore, quand'esse si divorano tra loro. Che sarà dunque di colui, che mentre dovrebbe essere il padre e la madre del popolo colla saviezza del suo governo, eccita le bestie feroci a divorare gli uomini? In che sarà egli il padre e la madre del popolo? Diceva Confucio: « I primi che fabbricarono statue di legno (1), furon privati di posterità. Avean essi fatto degli uomini a loro similitudine, e se n'eran serviti nei funerali ». Che avrebbergli detto di quelli che fanno morir di fame il popolo?

Hoei-Uang disse: Il regno di Hoei non aveva altro in tutto l'impero che l'uguagliasse in potere, e tu il sai, rispettabile vecchiò. Dacchè io ne sono re, fui

(1) Facevano dapprima uomini di paglia che sotterravano col defunto; più tardi per l'uso medesimo si fecero statue di legno meglio rassomiglianti, e che moveansi per molle nascoste dentro. A questa invenzione alludeva Confucio.

battuto all'oriente dal re di Tsi, ed è morto il mio primogenito: all'occidente, in una guerra contro il re di Tsin, perdetti un territorio di settanta leghe: a mezzodi dal re di Tson ricevetti l'onta d'una disfatta; ne arrossisco ancora, e voglio cancellarla per vendicar quelli che in essa perirono: che devo fare per riuscirvi?

Mencio rispose: — Con un territorio di cento leghe in giro è possibile conquistare l'impero. Se con umanità governerai, o principe, il tuo popolo, se ne scemerai i patimenti ed i supplizj, e ne diminuirai i tributi e le imposte, il popolo aprirà solchi profondi nella terra, e sollecito strapperà la zizzania; nei giorni d'ozio, i giovani apprenderanno la pietà filiale, il rispetto pei vecchi, la giustizia e la sincerità; in casa serviranno i loro padri ed i fratelli maggiori, fuori i capi ed i superiori; prenderanno essi allora i bastoni per battere i duri scudi, e le armi acute degli uomini di Tsin e di Tson. I principi di questi regni tolgono il tempo ai popoli, e loro impediscono di lavorare la terra, di strappar la zizzania e di procurare nutrimento ai padri ed alle madri. I padri e le madri soffrono freddo e fame; i fratelli, le mogli e i figli, gli uni dagli altri disgiunti, vanno qua e là dispersi. Soffocano essi e sotterrano ancor vivi i loro popoli. O re, se vuoi andare contro loro per soggiogarli, qual uomo ti si opporrà? Perciò è detto: «Un principe umano non ha nemici». Non frapper dunque indugio.

Mencio, nell'uscire del regno di Liang, si volse a qualcuno, e gli disse: — Di lontano non aveva aspetto di principe, d'avvicino non scorsi in lui nessuna dignità. M'interrogò improvvisamente e mi domandò: — Qual è il modo di consolidare l'impero? — L'unità, gli diss'io — Chi potrà stabilirla? — Colui che non brama uccidere gli uomini. — Quali popoli vorranno a lui sottomettersi? — In tutto l'impero non uno v'è che non si sottometta. Vedi, o principe, la messe? se nel settimo o nell'ottavo mese (1) sopravvenisse siccità, la messe disseccerebbe: ma se in cielo si addensino le nubi e cada la pioggia a torrenti, più rigogliosa allora la messe rialza il capo, e chi potrebbe impedirle che cresca? Or bene, tra quelli che governano i popoli dell'impero nessuno v'ha che non si piaccia uccidere gli uomini. Se un solo si trovasse che non si piacesse d'uccidere gli uomini, tutti i popoli dell'impero abbasserebbero il capo, e leverebbero gli occhi verso lui; la folla correrebbero a sottomettersi, come l'acqua va a precipitarsi nella valle. Chi mai potrà opporsi al torrente?

Siouan-Uang, re di Tsi, interrogò Mencio e gli disse: — Potrei io ottenere da te il favore che mi raccontassi le azioni di Honang-Kung re di Tsi, e di Uan-Kung re di Tsin? (2).

Mencio rispose: — Nessuno tra i discepoli di Confucio raccontò mai le azioni di Honang e di Uan: non furono esse tramandate alla posterità, ed il tuo suddito non le ha mai intese raccontare. Tu mi fai tante domande, ed all'arte di regnare (3) vi pensi tu?

— Quali virtù sono necessarie per regnare? disse il re.

— Chi ama il suo popolo, non incontra ostacoli a regnare, rispose Mencio.

— Son io capace d'amare il mio popolo?

— Il sei.

— Come lo sai tu? riprese il re.

Mencio rispose: — Il tuo suddito ha inteso dire così da Hon-he (4): « Stava

(1) Maggio e giugno.

(2) Principi famosi per imprese guerresche insieme e per liti. Essi ridussero di nuovo sotto il dominio della dinastia di Tschu tutti i grandi vassalli che se n'erano sottratti.

(3) Regnare in Mencio ha quasi sempre il significato di regnare su tutto l'impero.

(4) Ministro del re di Tsi.

di Tsi, che è un solo, vuol sottomettere gli altri otto, in che differirà dal regno di Tseu? Ritorna dunque, o principe, al vero principio; incomincia un nuovo regno, esercita l'umanità, e tutti i letterati dell'impero brameranno risiedere alla tua Corte, tutti gli agricoltori vorranno arare i campi tuoi, tutti i mercanti portare le loro mercanzie a' tuoi mercati, tutti i viaggiatori e stranieri passare pel tuo regno, tutti i popoli dell'impero che sospirano la loro liberazione e detestano i loro sovrani, ricorreranno in folla a te.

— Se così è, chi potrà trattenerli?....

Un re si lamenta con Mencio d'aver magistrati da nulla, e lo consulta intorno al modo di sceglierli per rimediare alla debolezza di sua amministrazione. Il filosofo risponde: — Elevi il re alle cariche i saggi, come se altri non potesse sceglierne: in tal modo egli anteporrà al nobili quei del popolo, ai parenti vicini i lontani. Può ricusar egli di adoperare ogni sua cura in tale scelta? Se tutti quelli che siedono alla tua destra e alla tua sinistra (*i ministri*) dicano, il tale è saggio, non creder loro: se i governatori dicano, il tale è saggio, non creder loro: se tutti gli abitanti del regno dicano, il tale è saggio, esaminalo, e se saggio il trovi, impiegalo. Se quei che siedono alla tua destra e alla tua sinistra dicano tutti, egli è abile, non dar loro ascolto: se tutti i governatori dicano, egli è abile, non dar loro ascolto: se gli abitanti del regno tutti dicano, egli è abile, esaminalo, e se abile il trovi, impiegalo. Se quei che siedono alla tua destra e alla tua sinistra, dicano tutti, non è abile, non dar loro ascolto: se tutti i governatori dicano, non è abile, non dar loro ascolto: se tutti gli abitanti del regno, dicano, non è abile, esaminalo, e se non lo trovi abile, rigettalo. Se quel che siedono alla tua destra ed alla tua sinistra tutti dicano, convien farlo morire, non dar loro ascolto: se tutti i governatori dicano, convien farlo morire, non dar loro ascolto: se tutti gli abitanti del regno dicano, convien farlo morire, esaminalo, e se giudichi che convenga farlo morire, fallo; si dirà allora: gli abitanti del regno l'hanno fatto morire. Così operando potrai essere riguardato come il padre e la madre del popolo.

Voi vedete qui la teorica del voto universale.

Sciolta questa quistione, Mencio passa a un'altra ancora più grave, quella del regicidio. Siouan-Uang predetto interrogò Mencio e disse: — Intesi raccontare che Tang cacciò in esiglio l'imperatore Kie, e che Vu-Uang assalì l'imperatore Ceu (1). Son veri questi fatti?

— La storia ne fa fede, rispose Mencio.

— Ma, proseguì il re, può un suddito uccidere il principe?

— Colui che oltraggia l'umanità, riprese il filosofo, è chiamato assassino; colui che oltraggia la giustizia, vien detto scellerato: ed assassino e scellerato sono la feccia degli uomini. Intesi raccontare che Vu-Uang abbia ucciso un uomo per nome Ceu, non mai che abbia ucciso il principe.

Con graziosa semplicità ci sembra dettata la parabola di Mencio intorno a quelli che giungono al potere per vie illecite. — Un uomo del regno di Tsi aveva la moglie ed una concubina, le quali vivevano tutte due sotto il medesimo tetto. Usciva egli di casa, e ritornava rimpinzato di mangiare e bere. Quando gli si domandava chi l'avesse sì rimpinzato di mangiar e bere, rispondeva: Furono certi ricchi e nobili uomini. — La moglie volgendosi alla concubina le disse: Mio ma-

(1) Kie ultimo imperatore della dinastia degli Hia, e Ceu ultimo della dinastia dei Siang furono detronizzati, il primo da Cing-Tang nell'anno 4766, il secondo da Vu-Uang nel 4422 av. C.

rito esce e torna a casa rimpinzato di mangiar e bere, e quando gli domando chi gli abbia dato a bere e mangiare, mi risponde: Furono certi ricchi e nobili uomini, e nessuno di loro venne mai in casa nostra; voglio secretamente spiare dove mio marito vada.—Si levò ella di buon mattino, e non veduta seguì il marito per tutto dove andò. Nessuno venne a parlargli; finalmente egli si fermò nel sobborgo orientale: là in mezzo alle tombe era un uomo che offriva un sacrificio; il marito ne mangiò gli avanzi; nè essendone ancora satollo si rivolse ad altra parte: ecco in qual modo egli si rimpinzava. La moglie tornata a casa disse alla concubina: Noi avevamo in lui posto le speranze di tutta la nostra vita, e vedi ora che cosa ha fatto; — ed insieme plansero in mezzo alla camera: ed il marito nulla di ciò sapendo, rientrò in casa tutto allegro, vantandosi presso la moglie e la concubina. Rifletta il saggio questa storia; vegga con quali mezzi gli uomini cerchino le ricchezze, gli onori, il guadagno e l'innalzamento: di pochi non hanno ad arrossire ed a piangere insieme la moglie e la concubina.

§. 3.

AFORISMI MORALI TRATTI DAL MING-SIU-PAO-KIEN,

cioè:

SPECCHIO PREZIOSO PER ILLUMINARE LO SPIRITO.

1. Il saggio sa adattarsi alle circostanze, come l'acqua alla forma del vaso che la cape.
2. Le disgrazie escono per dove entrano le malattie, per la bocca.
3. L'errore d'un istante divien tormento di tutta la vita.
4. Le malattie si guariscono; il destino non si cangia.
5. La mente vuota è aperta a tutte le suggestioni, come una montagna incavata ripete tutti i rumori.
6. Abbattuto l'albero, scompare l'ombra che mandava (immagine de' parassiti che abbandonano i grandi caduti).
7. Chi caccia il cervo non bada alle lepri.
8. Temere di lasciar l'impronta, e pure camminar sulla neve.
9. Se lasci le radici, l'erba crescerà di nuovo (ragione per estirpare la famiglia d'un traditore).
10. La rilassatezza in alto porta trascuranza a basso (nell'autorità).
11. Il diamante a forza di fregare diventa lucente; l'uomo diventa perfetto, provato coll'avversità.
12. Cosa detta all'orecchio, spesso si sa cento miglia lontano.
13. Il dente del topo non dà avorio (detto per disprezzo).
14. L'uomo saggio dimentica i vecchi rancori.
15. Meglio le ricchezze dopo la povertà, che la povertà dopo le ricchezze.
16. Un uccello può posarsi sur un ramo solo: un topo presso il fiume può beber solo quanto ha sete (ciò che basta vale un banchetto).
17. Asciugato lo stagno, si vedono i pesci (ritirati i conti, compare il guadagno).
18. Ad una vacca sola non puoi cavare due pelli (anche l'estorsione ha i suoi limiti).
19. Chi mangia presto mangia poco (riferito allo studio).
20. Non fare ciò che non puoi dire.
21. Il tormento dell'invidia è come un granello di sabbia nell'occhio.

22. Chi vuole nel mondo salir in alto, dovrebbe vestir l'ambizione del panni dell'umiltà.
23. Dall'eccesso dei piaceri nasce il loro contrasto.
24. All'uomo che lascia fuggire le occasioni, neppure gli Dei possono venir in aiuto (1).
25. Scava il pozzo prima di aver sete (sii preparato a tutto).
26. Parole melate sono veleno; parole amare sono medicina (adulare e riprendere).
27. Stomaco satollo non sa immaginare il tormento della fame.
28. Mangiar cosa rubata senza forbirsene la bocca (fare il briccone senza averne l'astuzia).
29. La trascuranza conduce all'improbità.
30. Le ova sono ben chiuse, ma alla lunga n'escono i pulcini (il delitto vien sempre scoperto).
31. Nuotare con un piede sulla terra (immagine d'un carattere circospetto).
32. Se Yen-wang (il re dell'inferno) condannò un uomo a morire fra tre giorni, nessun potere il conserverebbe in vita sino al quarto.
33. Meglio esser cane e viver in pace, ch'esser uomo e viver in mezzo all'anarchia.
34. Le lettere e l'agricoltura sono le due prime professioni.
35. Aggiunger piedi ad un serpente (superfluità di prove in un discorso quando è esaurito l'argomento).
36. Una buona penna supplisce alla memoria ed al pensiero.
37. Chi mira all'eccellenza, sarà al di sopra della mediocrità; chi a questa soltanto, cadrà più basso.
38. Versar acqua sul dorso d'un'antra (consiglio inutile).
39. Guadagnar un gatto e perder un buo (conseguenza delle liti).
40. Fermar il moto della mano, è fermar quello della bocca (chi non lavora non mangerà).
41. Nessun rimedio, ecco la medicina più sicura (paragonato il medicare all'ammazzare).
42. Nessuna cosa può far rinverdire un fiore disseccato, nè la vecchiezza.
43. Non metterei il mio vaso di porcellana alla prova contro il suo piatto di terra (detto per disprezzo).
44. Chi lavora con fatica, mangerà con piacere.
45. Non creditori fuori, non medici dentro la casa (non aver malattie nè debiti).
46. L'astinenza è un gioiello in casa.
47. Una giarra da olio non può servire che a mettervi dentro olio (ognuno deve perseverare nella carriera, per la quale è stato allevato: *quo semel imbuta*, ecc.).
48. La cortesia obbliga più che un prestito.
49. Danaro imprestato accorcia il tempo: lavorar per altri lo allunga.
50. L'amicizia dei mandarini impoverisce; l'amicizia de' mercanti arricchisce.
51. Quanto un pesce beve gli esce per le branchie (spendere appena guadagnato, o come diciam noi, aver le mani forate).
52. Se le famiglie non hanno figli che si diano alle lettere, donde verranno i governatori di popoli? (necessità dell'educazione).

(1) Per esser uomo grande, è d'uopo saper approfittare della propria fortuna. LA ROCHEFOUCAULD.

53. Chi non sa qualche volta non vedere o non sentire, è inetto a governare.

54. Il diritto dovrebbe esser preferito alla parentela (nell'accordare protezione).

55. La donna non è tenuta a render conto di verun delitto: ogni responsabilità cade sul marito.

56. Anche le api hanno i loro re e ministri, e le formiche le loro relazioni sociali.

57. I genitori meglio mostrano d'amare i figli insegnando loro l'industria e l'annegazione di sé.

58. Ogni volta che apri un libro, qualche cosa v'impari.

59. L'ingegno si sviluppa quanto più l'eserciti.

60. Se le leggi non hanno forza anche sulla famiglia imperiale, non saranno rispettate.

61. La ricompensa anticipata rende l'animo inerte.

62. Per governare, l'esempio è la cosa principale, un rigore imparziale la seconda.

63. La sorte dà le grandi ricchezze, una fortuna mediocre è frutto dell'industria.

64. Gli inferiori spingono all'eccesso ciò che fanno i superiori.

65. L'uomo torbido provoca i tumulti; ma destati appena, e' non vale più a nulla. L'uomo destro al contrario rende di poco conto i tumulti gravi, e di nessuno i leggieri.

66. Gli uccelli grossi non si pascono di piccoli grani (i mandarini non si accontentano di doni mediocri).

67. Un uomo veramente di genio conserva sempre la semplicità d'un fanciullo.

68. Ottenere *uno* conduce a desiderar *due*.

69. Chi assiste a un giuoco n'è miglior giudice che chi giuoca.

70. Essere rispettato è la miglior cosa, essere amato le vien subito appresso: è brutta cosa essere odiato, peggiore essere disprezzato.

71. Gallo grasso, polli grassi (il padrone ricco ha servitori agiati).

72. Il povero non può venire a gara col ricco, nè il ricco col potente.

73. Colui che porta stivali non conosce chi porta scarpe. (Gli stivali sono tra i distintivi d'un impiegato).

74. La prosperità è un bene per l'uomo saggio, ma una maledizione per lo stolto.

75. Gli uomini non ardono incenso, quando sono felici; ma abbracciano i piedi di Fo, quando le disgrazie gli opprimono.

76. Le parole dell'uomo, come freccia, vanno diritto al bersaglio: quelle della donna somigliano un ventaglio in pezzi.

77. I fatti domestici non devono pubblicarsi fuori.

78. Una buona azione non varca la soglia della porta; ma il romore d'una cattiva si propaga cento leghe lontano (1).

79. La sposa vuol essere virtuosa; la concubina bella.

80. Il marito stolto teme la moglie; la moglie prudente obbedisce al marito.

81. Se la trave di sopra è storta, quella di sotto non sarà dritta (forza dell'esempio ne' superiori).

82. La compiacenza si fa degli amici; la sincerità disobbliga.

(1) *Nā tam colere quam maledictum.*

85. A buon cavallo basta un colpo, all'uomo saggio una parola.

86. Chi non sale tropp'alto, meno soffrirà se cade.

87. Solo una stagione dura il verde; soltanto una generazione l'uomo.

88. Non del vino è la colpa, ma dell'ubriaco.

89. L'uomo che combatte contro se stesso sarà più felice di quello che combatte contro gli altri.

90. Cattivo segno è che un vecchio dorma, e che un giovine vegli (assioma medico).

91. Il pesce sta in fondo dell'acqua, e l'aquila nell'alto del cielo. Per alto che sia questa, può esser colta dalla freccia, e quello dalla fiocina per quanto sia basso; ma il cuor dell'uomo non può conoscersi nemmeno alla distanza d'un piede (1).

92. Sono egualmente colpevoli e l'imperante ed il suddito che violano le leggi.

93. Ognuno sgombri la neve che è innanzi alla sua porta, senza darsi pensiero del ghiaccio che copre le tegole del vicino.

94. Non metterti le scarpe in picde in un campo di poponi; nè acconciarti il berretto in testa sotto un susino (sii prudente in tutte le occasioni che richiedono circospezione).

95. L'uomo deve corregger sè colla stessa severità onde riprende gli altri, e scusare i falli altrui colla medesima indulgenza che ha per sè.

96. Sebbene la vita dell'uomo sia limitata a cento anni, cgli si dà tanta pena come se dovesse viverne mille.

97. La natura fa tutti gli uomini eguali, ma l'educazione li rende assai diversi.

§. 4.

IL SIAO-HIO, O SCUOLA DE' FANCIULLI.

È il sesto libro classico dei Cinesi, composto dal dottore Ciu-hi, che vivea verso il 1150 dell'era volgare; ed è una compilazione di massime ed esempj tratti da antichi e moderni, con poco ordine. Noi, seguendo Duhalde, ne esibiremo il sunto, opportuno a dar idea de' costumi e del pensare de' Cinesi.

Si divide in due parti; una ch'egli chiama intrinseca o essenziale, l'altra estrinseca o accidentale.

PARTI PRIMA.

CAPITOLO I. — *Dell'educazione della gioventù.*

Il libro delle costumanze prescrive le regole seguenti per ben allevare i figliuoli.

Una madre scegli per allattare od istruire il proprio figliuolo una donna modesta, d'indole pacifica, virtuosa, affabile, rispettosa, esatta, prudente e discreta nel parlare. Appena il bambino sa portare la mano alla bocca, è tempo di spopparlo ed insegnargli a far uso della mano dritta. A sei anni gli s'insegnano i numeri più facili e il nome delle principali parti del mondo: a sette conviene

(1) *Colum sursum, et terra deorsum; et cor regum inscrutabile.* Prov. XIV.

separarlo dalle sorelle, nè permettere che sieda più o mangi con loro: agli otto gli s'insegnano le regole di creanza che deve osservare all'entrare od all'uscire di casa, e quando si trova in compagnia di persone provette: al nove gli s'insegnerà il calendario: ai dieci si mandi alle pubbliche scuole, nè gli si diano vesti imbottite di cotone, chè sarebbero troppo calde per l'età sua. Il maestro gli farà conoscere i libri, e gl'insegnerà a scrivere e a far di conto. A tredici anni si metta alla musica, affinchè cantando i versi, meglio gli s'imprimano nella memoria le savie massime in essi contenute: a quindici imparerà a tirar d'arco e a cavalcare: di venti gli si dia il primo berretto colle cerimonie d'uso; potrà portar abiti di seta e pelliccie; e si applicherà interamente allo studio fino ai trent'anni, che gli si darà moglie; allora attenderà al governo della casa, e continuerà a perfezionarsi nelle lettere. Di quaranta potrà essere innalzato alle cariche ed alle dignità, ma non si faccia ministro prima del cinquanta. Toccati i settanta, rinunci a qualunque impiego.

Quanto alle ragazze, giunte che siano a dieci anni, non si lascino più uscire di casa: importa abituarle ad un contegno affabile, a parlare con dolcezza, sfilare, annaspere e dipanare la seta, cucire e tessere seta e cadipe, in somma a tutti i lavori proprj del sesso. A vent'anni prendano marito.

Il primo presidente del tribunale supremo delle costumanze in ciascun distretto deputerà dei magistrati che veglino onde al popolo s'insegnino tre cose principalmente: 1° le sei virtù, cioè la prudenza, la pietà, la saggezza, l'equità, la fedeltà e la concordia; 2° le sei azioni lodevoli, cioè obbedienza ai genitori, amore verso i fratelli, concordia col prossimo, affezione verso i vicini, sincerità cogli amici, e compassione pei poveri e per gl'infelici; 3° le sei sorta di cognizioni necessarie, e che consistono nell'imparar le costumanze, la musica, tirar d'arco, cavalcare, scrivere, far conti.

La dottrina del maestro, dice un altro libro, è la norma dello scolare. Quando veggio un giovine che vi si attiene esattamente e che cerca metterla in pratica; che la mattina ascolta le lezioni del maestro, e la sera gliele ripete; che studia ed imita la condotta dei savj; che senza mostrare superbia ha modi gravi e composti; che sa custodire gli occhi, nè li getta mai sur un oggetto, il quale sia men che onesto; che tra i suoi coetanei sceglie per compagni i più saggi e virtuosi; che non parla se non a proposito e sempre in modo rispettoso: allora io penso che senza fallo egli farà grandi progressi nella saggezza e nella virtù.

CAP. II. — Dei cinque doveri.

Doveri di figlio.

Il libro delle costumanze tocca tutti i particolari di quanto deve fare un figliuolo per mostrare sommissione ed amore verso il padre e la madre.

Il figlio, levatosi di gran mattino, si lavi le mani ed il volto, ripulisca ben bene gli abiti che mette, per comparire innanzi al padre colla decenza conveniente; entrato con somma modestia nella camera di lui, gli domandi come sta, gli versi l'acqua per lavarsi, gli porga la salvietta per asciugarsi, gli faccia in somma tutti i servizietti che dimostrino la sua premura ed affezione per lui.

Quando un figlio, salito per meriti a qualche grande dignità, viene a far visita al capo di sua famiglia, d'una condizione mezzana, non entri in casa col fasto e la magnificenza del suo grado; ma lasci cavalli e servitori alla porta, si mostri modesto, per non aver aria d'insultare ad esso col far pompa d'onori e

di opulenza. Tseng, discepolo di Confucio, dice: — Se tuo padre e tua madre ti amano, godine e non dimenticarli; se ti odiano, temi e non li provocare a sdegno; se commettono qualche fallo, ne gli avverti ma non opporre loro resistenza ». È detto nel libro delle costumanze: — Se tuo padre o tua madre commettono qualche fallo, adopera le parole più dolci e più rispettose per avvertirli; se non ascoltano i tuoi consigli, non lasciare di rispettarli come prima; cerca dappoi qualche momento favorevole per avvertirli di nuovo, poichè è meglio parere importuno che vederli disonorati presso tutti. Che se il nuovo consiglio li irrita a segno che ti percuotano, non adirartene, e continua a prestar loro obbedienza e rispetto ».

A qualunque poverissimo stato si trovi ridotto, un figlio non deve mai vendere i vasi onde s'è servito ai funerali del padre; per quanto si senta intirizzire dal freddo, non deve mai mettere gli abiti che aveva a quella cerimonia, nè atterrare gli alberi piantati sulla tomba del padre.

Doveri del ministro.

Il re deve dare gli ordini al suo ministro con dolcezza e bontà; il ministro eseguirli con prontezza e fedeltà. I discepoli di Confucio raccontano che quando egli entrava in palazzo si curvava fino a terra, nè si fermava mai sulla soglia della porta; quando passava innanzi al trono del re, appariva nel suo contegno e sul volto il rispetto e la venerazione ond'era compreso, camminava a passi così lenti che appena alzava i piedi da terra; quando andava all'udienza del principe, appena entrato nella sala interna, alzava modestamente la veste, faceva un profondo inchino e riteneva il fiato tanto che sarebbesi detto che più non respirava; partendo poi dal cospetto del principe, accelerava il passo per togliersi presto dalla sua presenza; quindi riprendeva la sua gravità, ed andava a sedere modestamente tra i grandi.

Se il principe fa al ministro dono d'un cavallo, egli deve subito montarlo; se gli fa dono d'un abito, se lo metta all'istante, e vada a palazzo fare i ringraziamenti dell'onore ricevuto.

Un primo ministro inganna il principe se usa connivenza al vizj di lui, e se è tanto debole da non avvertirlo del torto che fa alla propria riputazione. Chi aspira alle prime cariche della Corte pel solo utile che ne ritrae per sè, non è di verun vantaggio al principe: egli è in un'agitazione continua, finchè vi sia arrivato; e dopo ottenuta la dignità che con tanto ardore bramava, teme ad ogni momento di perderla. Un uomo di tale carattere è capace di qualunque delitto per non cadere dal suo posto.

Come una donna casta non si dà a due uomini, così un ministro fedele non deve servire a due re.

Doveri di marito e moglie.

Il libro delle costumanze dice: Convien cercarsi la sposa in una famiglia che non porti lo stesso nome del marito. Nel presenti che lo sposo fa, deve procedere con sincerità e porre attenzione che le reciproche promesse siano espresse in termini onesti, affinchè la futura sposa resti avvertita della sincerità onde dovrà obbedire al marito, e del pudore che dovrà dirigerne le azioni. Legata una volta ad uno sposo, quest'unione non deve più finire che alla morte, nè deve sposarne un altro. Lo sposo andrà a prendere la sposa alla casa paterna di lei, la condurrà alla propria, le presenterà un uccello addomesticato, sì per mostrarle il suo amore, sì per insegnarle che deve con docilità lasciarsi dirigere.

Nella casa, vi avrà due appartamenti, esterno l'uno pel marito, interno l'altro per la moglie: saranno essi separati con un muro od un assito, e la porta ne sarà ben custodita. Non entri il marito nell'appartamento interno, nè la donna ne esca senza forte ragione. Una donna non è padrona di sè; di nulla può disporre; non può comandare che nell'interno del proprio appartamento, fuori del quale non ha alcuna autorità.

A cinque sorta di ragazze non è a pensare di dar marito: 1° quelle che appartengono ad una famiglia, nella quale sono trascurati i doveri della pietà filiale; 2° quelle di una famiglia sregolata, i cui costumi sieno sospetti; 3° quando la famiglia ha qualche macchia o nota d'infamia; 4° quando nella famiglia è qualche malattia ereditaria ed appiccaticcia; 5° se è la maggiore della famiglia ed abbia perduto il padre.

Sette sorta di mogli possono essere ripudiate dal marito: 1° quelle che mancano all'obbedienza dovuta a padre e madre; 2° le sterili; 3° le infedeli al marito; 4° quelle che patiscono gelosia; 5° quelle infette da qualche male contagioso; 6° quelle di sì rotto scilinguagnolo che stordiscono col cicalare continuo; 7° quelle che hanno il vizio di rubare, e che sarebbero capaci di ridurre sul lastrico il marito. In alcuni casi però non è permesso al marito di ripudiare la moglie; a cagion d'esempio, se quando si maritò ella aveva dei parenti, ed avendoli perduti non le restasse più nessun rifugio; o se insieme col marito portò tre anni il lutto pel padre o per la madre del marito stesso.

Doveri dei giovani verso i vecchi.

Il libro delle costumanze ordina quanto segue: Quando andate a far visita ad un amico di vostro padre, non entrategli in casa, nè partitevene senza sua permissione, e non parlate se non interrogati.

Quando vi trovate con uno vent'anni maggiore di voi, rispettatelo come fareste con vostro padre; se ne ha soltanto dieci di più, rispettatelo come vostro fratello maggiore.

Quando un discepolo va per istrada col maestro non si fermi a parlare con chiunque incontri, nè gli cammini a pari, ma si tenga alquanto indietro. Se il maestro gli si appoggia sur una spalla per dirgli qualche cosa all'orecchio, copra con una mano la bocca per non molestarlo col fiato. Se quando sei col maestro t'indirizza qualche domanda, non prevenire colla risposta quello che è per dirti, nè rispondergli prima che abbia finito di parlare: se t'interroga sui progressi da te fatti nello studio, alzati subito e sta in piedi tutto il tempo che gli rispondi.

Quando sei alla tavola del tuo maestro o di uno avanzato in età, s'è ti offre una tazza di vino, sta in piedi a berla; qualunque cosa ti dia, non rifiutarla; e se ti ordina di star seduto, obbedisci. Quando siedi accanto a persona ragguardevole, se scorgi in essa qualche inquietudine, se per esempio si volge di qua e di là sulla seggiola, dimena i piedi, guarda l'ombra del sole per sapere che ora è, domanda tosto licenza di partire: tutte le volte che t'interroga, alzati per risponderle.

Se ti trovi in compagnia di qualcuno da più di te, o per dignità o per grandi parentele, non domandargli mai l'età sua; se lo scontri per via, non chiedergli dove va; se gli siedi vicino, mostrati modesto; non guardare di qua e di là, non armeggiare colle mani, non agitare il ventaglio. I discepoli di Confucio dicono, che quando egli sedeva a qualche gran banchetto, non si levava da mensa se non dopo le persone più vecchie di lui.

Doveri fra amici.

Chi brama davvero divenir saggio, sceglie per amici uomini, i cui discorsi ed esempj lo possano far progredire nella virtù e nelle lettere.

Dovere degli amici è di darsi a vicenda buoni consigli, ed esortarsi l'un l'altro a praticare la virtù.

Di tre sorta amici è sempre pernicioso la società: dei viziosi, degl' infinti, dei chiaccheroni ed indiscreti.

Quando ricevi qualcuno in casa tua, non lasciare mai ad ogni porta d'invitarlo a passarci innanzi il primo; e quando sei arrivato alla porta della sala interna, domandagli licenza di entrare prima, per disporre in ordine le sedie; torna quindi a prenderlo, e conducilo con modi ossequiosi al suo posto, che sarà sempre alla tua sinistra. Non deve cominciare l'ospite pel primo la conversazione; le leggi della buona creanza vogliono che il padrone di casa introduca pel primo il discorso..

CAP. III. — *Del regliare sopra se stesso.**Regole per ben diriger il proprio cuore.*

Quando la ragione domina le passioni, tutto va a meraviglia; ma se le passioni hanno predominio sulla ragione, tutto cammina alla peggio.

Un sovrano che voglia essere felice e procurare la felicità de' suoi popoli, è d'uopo che osservi le cose seguenti: guardarsi che l'altezza a cui si trova non gl'ispiri modi superbi e sprezzanti; resistere alle passioni sregolate; non ostinarsi in una opinione di cui è prevenuto; amare soltanto i piaceri onesti; cercare di esser popolare e grave, con che si farà amare dai popoli; se ha deferenza per alcuno, non esser cieco sui difetti di lui, nè chiudere gli occhi sulle buone qualità di chi egli odiasse; ami le ricchezze, ma per ispargerle sugli altri; da ultimo non decida le cose dubbie, e nel dire il suo parere non abbia mai l'aria di affermare.

Quando esci di casa assumi un contegno modesto, siccome suoli quando fai visita a qualche gran signore. Manifesta i tuoi ordini al popolo con quella gravità, onde assisteresti a qualche grande solennità. Misura gli altri da te stesso, nè fare ad altrui ciò che non vorresti fosse fatto a te. Quando sei solo, non cessare per ciò d'essere modesto; quando tratti qualche affare, ponvi tutta la tua attenzione. Nell'ordinario commercio della vita civile, mostrati schietto. Tali virtù non devi mai trascurare, neppure se ti trovassi confinato tra popoli barbari.

Può dirsi che un uomo merita fama di saggio, se non sia avido d'infarcire di cibi lo stomaco, se non cerchi troppo i suoi comodi, se destro negli affari, discreto nelle parole, nè fa lega e società che colle persone sagge e virtuose.

Per conformar bene il proprio contegno.

Il libro delle costumanze dice: L'onestà e l'equità distinguono l'uomo saggio dagli altri, e queste due virtù traggono origine dai regolati moti del corpo, dalla dolcezza e serenità del volto, e dalla decenza delle parole.

Quando uno ti parla, non tendere l'orecchio per udire; non alzar la voce per rispondergli, come se sgridassi qualcuno; non guardarlo colla coda dell'occhio; non essere distratto, onde non creda che tu pensi a tutt'altro. Non camminare con passo altiero ed in aria orgogliosa. Quando stai ritto in piedi, non alzarne uno in aria; quando sei seduto, non incrociare le gambe. Quando lavori, non istare a braccia nude; quando hai caldo, non sciorinare gli abiti per aso-

lare. Con chiunque ti trovi, tieni sempre coperta la testa. In letto sta sempre in positura decente. Nel conversare guardati dal mostrarti dispettoso o beffardo, non parlare con troppa fretta, nè gli altrui difetti sieno mai soggetto de' tuoi discorsi; non asserire mai nulla sopra semplici conghietture; nè sostenere la tua opinione con ostinazione.

I discepoli di Confucio narrano, che il loro maestro parlava assai rado in casa, talchè uno al vederlo avrebbe creduto non sapesse parlare; all'incontro se era a Corte facevasi ammirare per eloquenza: nessuno meglio di lui sapeva adattarsi al gusto ed alla qualità delle persone cui parlava; ai mandarini inferiori sapeva infondere rispetto con una cert'aria di nobiltà che spirava da' suoi discorsi; con eloquenza dolce e facile s'insinuava piacevolmente nell'animo del mandarini superiori; non parlava che a proposito e quando fosse necessario: nel mangiare e nell'andar a letto osservava un profondo silenzio.

Regole pel vestire.

Il libro *Y-ti*, parlando delle cerimonie che si usano nel dare il primo berretto ai giovani, dice: — Il maestro delle cerimonie nel mettergli sul capo il berretto, pronunzierà queste parole: « Pensa che ora prendi l'abito degli adulti e che esci dall'infanzia; lasciane dunque anche i sentimenti e le intenzioni; assumi modi gravi e serj; t'applica di buon senno allo studio della sapienza e della virtù, e renditi con ciò meritevole di una vita lunga e felice ».

Secondo le prescrizioni del libro delle costumanze non è permesso ad un figlio, che ha vivi ancora il padre e la madre, di vestirsi di bianco. È pure proibito ad un capo di famiglia, a cui sieno morti i genitori, portar abiti di varj colori, anche dopo terminato il triennio di lutto.

Non si diano ai fanciulli abiti di seta o federati di pelliccia.

Confucio dice: — Chi, mentre pensa emendare i proprj costumi, arrossisce di vestire positivo e di non avere per vivere che alimenti grossolani, mostra chiaro che pochi progressi ha fatti nella via della virtù ».

Regole a tavola.

Quando inviti alcuno a pranzo, o siedi alla sua mensa, sii attento ad usare tutte le buone creanze; non mangiare con avidità, non bere a lunghi sorsi, non far rumore colla bocca, non rosicchiare le ossa nè gettarle ai cani, non succhiare il brodo avanzato, non mostrarti voglioso d'un piatto o d'un vino particolare, non ripulirti i denti, non soffiare sulla zuppa troppo calda; non fare una salsa diversa ad una vivanda messa in tavola; mangia a miccino, mastica bene i cibi, nè riempier troppo la bocca.

Sebbene alla tavola di Confucio non vi fossero nè delicatezze nè ricercatezza di cibi, pure voleva che il riso fosse ben cotto; nè mangiava mai carne o pesce se non ammorsellato. Se per l'umido o pel caldo il riso aveva fermentato, o la carne cominciato appena appena a guastarsi, o s'era mal cotta, tosto se ne vedeva, e non ne toccava. Era poi assai moderato nell'uso del vino.

Gli antichi imperatori prevennero l'abuso del vino, ordinando ai convitati di farsi l'un l'altro molti inchini tutte le volte che bevono.

Cotesti amatori della buona tavola, dice Mencio, sono degni di tutto il disprezzo; perchè non pensando essi che a soddisfare gli appetiti del senso ed a trattar bene la più vile parte di loro, nuociono alla più nobile e degna d'ogni cura ed attenzione.

CAP. IV. — *Esempj su queste massime, tratti dai tempi antichi.**Intorno alla buona educazione.*

La madre di Mencio abitava in un luogo, presso cui erano molti sepolcri. Il giovinetto Mencio stava con piacere a considerare tutte le cerimonie che vi si praticavano, e ne' suoi giuochi fanciulleschi spesso le imitava. La madre essendosene accorta, stimò quel luogo mal opportuno all'educazione del figlio; mutossi quindi di casa, ed andò a stare presso un pubblico mercato. Il giovinetto al vedere tante botteghe e mercanti, e il movimento vivissimo del popolo che vi si adunava, ne' suoi giuochi soleva imitare quell'affaccendarsi e le diverse posture delle persone. — Anche questo luogo (disse la madre) è disadatto a dare a mio figlio un'educazione conveniente *. Abbandonò quell'abitazione, e ne prese un'altra presso una scuola pubblica. Mencio che attentissimo osservava tutto quello che ivi accadeva, vedendo gran moltitudine di giovani mettere in pratica le regole della civiltà e buona creanza, farsi l'un l'altro dei presenti, rispettarsi, cedersi il passo, usare le cerimonie prescritte nel visitarsi, non aveva maggiore divertimento che imitarli. — Ora sì (disse la madre) potrò allevare bene mio figlio *.

Mencio ancor giovinetto, visto un vicino ammazzare un majale, domandò alla madre, perchè l'avesse ammazzato. — Per te (rispose ella sorridendq), egli vuole regalartene *. Ma riflettendo poi che suo figlio cominciava ad avere l'uso della ragione, e temendo che se si fosse accorto ch'ella aveva voluto la baja di lui, non si avvezasse a mentire e ad ingannare gli altri, ne comperò per darglielo a desinare.

Intorno ai cinque doveri.

Il principe Ki che portava il titolo di Tsu, come a dire marchese, barone, vedendo che l'imperatore Ceu, suo nipote, abbandonavasi interamente al lusso, alla mollezza e alle più schife libidini, lo ammonì severamente intorno alla sua condotta; ma l'imperatore, lungi dal seguirne i consigli, lo cacciò in prigione. Alcuni consigliavano il principe a fuggire e gliene offrivano i mezzi: — Me ne guardi il cielo (rispose); dovunque io andassi, la mia presenza manifesterebbe al popolo i vizj e la crudeltà del mio nipote *. S'appigliò piuttosto al partito di fingersi imbecille, e commetteva azioni da farlo credere mentecatto veramente: d'allora in poi non fu più trattato che come vile schiavo, ed ebbe agio di sottrarsi agli occhi del popolo.

Il principe Pi-kan, anch'egli zio dell'imperatore, vedendo andati a vuoto i consigli di Ki, disse: — Che sarà del popolo, se lasciamo infracidire l'imperatore ne' suoi vizj? Io non posso tacere, se dovessi anche perderci la vita; gli farò conoscere il torto che fa alla propria reputazione, ed il pericolo cui espone l'impero *. Detto fatto andò a trovarlo, e gli rinfacciò i disordini della sua vita; l'imperatore l'ascoltò con aria mista d'indignazione e di furore, e gli rispose: — Dicono che il cuore dei savj sia diverso da quello degli altri uomini; voglio accertarmene *; ed ordinò sull'istante che allo zio fosse sparato in mezzo il corpo, e si osservasse attentamente quale ne fosse la forma del cuore.

Udita questa morte crudele il principe Nei, fratello dell'imperatore, disse: — Quando un figliuolo ha avvertito fin tre volte suo padre senza frutto, non si rista per questo, ma cerca commoverne il cuore colle lagrime e coi pianti. Quando un ministro ha dato tre volte consigli salutari al principe, nè furono ascoltati, è creduto aver egli adempito il suo dovere, ed ha diritto di riti-

rarsi. Ciò farò io pure ». In fatto esulò spontaneo dalla patria, trasportando seco i vasi per le cerimonie funebri, onde vi fosse almeno qualcuno della famiglia imperiale che rendesse due volte l'anno i soliti onori agli avi defonti. Confucio vanta moltissimo questi tre principi, e ne parla come di veri eroi che segnarono il loro zelo per la patria.

La principessa Kung-kiang era stata promessa sposa al principe Kung-pe; ed essendo questi morto prima di sposarla, ella volle mantenergli la promessa fede col non prendere altro marito. Per quanto la esortassero i parenti a contrarre nuove nozze, ella non vi acconsentì, e scrisse un'ode nella quale giurava di morire prima di maritarsi.

Due principi di regni vicini, avendo contestazione tra loro intorno a certa porzione di terreno, di cui l'uno e l'altro pretendeva esser padrone, convennero di scegliere per arbitro Ven-Uang: — Egli è un principe equo e virtuoso (dissero), e deciderà subito la questione ». Partono insieme, e toccato appena il territorio di Ven-Uang, vedono dei contadini cedere tra di loro una porzione di campo che poteva essere contestata, e dei viandanti cedere per onoranza il mezzo della via. Entrati poi nella città, scorgono i giovani levare d'in su le spalle ai vecchi i carichi, per sollevare quelli e portarli essi medesimi. Ma giunti che furono nella città reale, e visti i modi cortesi e rispettosi di quel popolo ed i segni d'onore e di stima che a vicenda si rendevano l'un l'altro: — Stolti che siamo! (dissero) noi non meritiamo tampoco di camminare sulle terre di un principe così saggio; e tosto l'uno cedette all'altro la terra contestata, e poichè ciascuno ricusò di riceverla, rimase quella indipendente ed immune da ogni diritto padronale.

Nulla dirò intorno al terzo paragrafo che riguarda il modo di regolare i costumi; nè intorno al quarto che riguarda le leggi della cortesia e della modestia, perchè ne ho già recato gli esempj.

PARTE SECONDA.

CAPITOLO I. — *Pensieri di moderni.*

Sull'educazione della gioventù.

L'imperatore Sciao-li della famiglia degli Han, essendo vicino a morire, diede al principe suo figlio, che doveva succedergli, questo consiglio: — Se ti si offra occasione di fare una cosa qualunque, sia buona sia cattiva, non dir mai, è cosa da nulla. Di tutto devesi far caso: per piccolo che sia, non v'ha bene che non si debba fare, nè male che non dehhasi evitare ».

Il ministro Lieu-pi insegnava a' suoi figli, che chi non ha a cuore il proprio buon nome, disonora i suoi avi e cade in cinque vizj, contro i quali non è precauzione che basti. Ve li voglio annoverare, perchè ne prendiate quell'orrore che meritano.

Il primo è, che tali persone van perdute dietro i piaceri e la ghiottornia; pensano solo ai comodi ed all'interesse proprio, e soffocano nel proprio cuore ogni sentimento di pietà che la natura ispira per gl'infelici.

Secondo, nessun amore hanno per gl'insegnamenti degli antichi savj, nè provano rossore e vergogna quando paragonano la propria condotta cogli egregi esempj lasciatici dai grandi uomini de' passati tempi.

Terzo, disdegnano quelli che sono da più di loro, ed amano gli adulatori che li divertono con lazzi e frivolezze; guardano con occhio geloso le virtù

degli altri, e ne scrutano i difetti per farli pubblici; ogni merito ripongono nel fasto e nella vanità.

Quarto, gran pensiero si danno dei banchetti e delle commedie, trascurando ogni dovere più importante.

Quinto, agognano le cariche e le dignità, e per ottenerle ricorrono a qualunque viltà e si fanno schiavi di chi può darle.

Non dimenticate mai, cari figliuoli, aggiunse Lieu-pi, che le più illustri dinastie ebbero per gradini a salire lentamente, la pietà filiale, la fedeltà, la temperanza e l'applicazione dei loro capi; ed in breve le precipitarono il lusso, l'orgoglio, l'ignoranza, l'ignavia e la prodigalità dei figli che degenerarono dalle virtù degli avi.

Fan-sce, primo ministro e confidente dell'imperatore, aveva un nipote che continuamente gli faceva istanza affinchè col suo credito gli procurasse cariche. Al nipote, giovane ancora e senza esperienza, Fan-sce mandò questa istruzione: — Se vuoi meritare la mia protezione, caro nipote, comincia a mettere in pratica i consigli che sono per darti: 1° Sii da ogni altro distinto per filiale pietà e per modestia, sommessamente a' tuoi genitori ed a tutti quelli che hanno su te qualche autorità; nelle tue azioni non trasparisca mai ombra di superbia e di orgoglio. 2° Stampati bene in mente che per coprire le grandi cariche è necessaria applicazione indefessa e gran corredo di cognizioni: non perdere dunque il tempo, ed arricchisci la mente delle massime lasciateci dagli antichi saggi. 3° Non istimarti un gran che; confessa il merito altrui, e rendi a ciascuno l'onore che gli è dovuto. 4° Non distrarre la mente dalle gravi occupazioni, nè sciuparti in sollazzi poco convenienti al saggio. 5° Sta in guardia contro il piacere del vino, che è veleno alla virtù: l'uomo della miglior indole, se si abbandona a questa vile passione, ben presto diventa intrattabile e feroce. 6° Sii discreto nelle parole; chi parla molto si attira l'altrui disprezzo e sovente anche brighe spiacevoli. 7° Nessuna maggior consolazione che farsi degli amici; ma per conservarli non essere troppo sensitivo, non fare come quelli che si offendono e vanno in collera per qualunque motto sfuggito ad altri, che loro dispiaccia. 8° Pochi si vedono che non prestino orecchio alle parole lusinghiere, e che dopo aver gustato il dolce delle lodi insinuate a tempo, non concepiscano di sè un'alta idea: non cader mai in simile difetto, ed invece di lasciarti adescare dagli astuti adulatori, li considera come tanti seduttori che vogliono ingannarti. 9° È costume del volgo ignorante ammirare gli uomini vani che fanno pompa di gran codazzo di servitori, della magnificenza degli abiti e di tutto quanto il lusso ha inventato per dare una preminenza che di rado è sostenuta dal merito; ma i savj riguardano quelle cose con occhio di compassione, nè altro pregiano che la virtù. 10. Tu mi vedi nell'apice della prosperità e della grandezza; ma compiangimi, caro nipote, anzichè invidiare la mia sorte. Io mi considero come uno i cui piedi vacillano sull'orlo d'un precipizio, o che cammina su fragile ghiaccio. Credimi, le grandi cariche non rendono l'uomo felice; gran che se in esse egli conserva la virtù. Accetta pertanto un consiglio ch'io vo' darti, frutto della mia lunga esperienza: chiuditi nella tua casa, vivi ritirato, coltiva la sapienza, temi di mostrarti fuori troppo presto, e merita gli onori fuggendoli; chi troppo lesto cammina, rischia d'inciampare e cadere. La Provvidenza è dispensiera delle grandezze e delle ricchezze: è d'uopo aspettare che le dia ».

Sui cinque doveri.

L'autore parla in particolare dei doveri dei servi, delle cerimonie prescritte per dare il primo berretto ai giovani, degli onori funebri da rendersi ai defunti,

del lutto triennale, della cura con cui fuggire le cerimonie introdotte dai settarj, del doveri de' magistrati, delle cautele da aversi nel matrimonio; dell'amore tra fratelli e tra amici. Poichè le sue riflessioni intorno a ciò sono comprese in gran parte nel libro precedente, riferirò soltanto quelle, delle quali non ho finora parlato.

Una volta sarebbe stato scandalo e caso di punizione il mangiar carne e ber vino durante il lutto pei genitori: ora si veggono fino i mandarini, in un tempo come quello, consacrato al dolore ed alla tristezza, visitarsi l'un l'altro, darsi banchetti; nessuno ha riguardo di contrarre matrimonio; tra il popolo si fanno inviti di parenti, di amici, di vicini, a banchetti che durano l'intero giorno, e nei quali non manca chi si ubriaca. Come i tempi cambiarono!

Le costumanze dell'impero vogliono che durante il lutto uno si astenga dalla carne e dal vino, da questa legge eccettuando soltanto gli ammalati e quelli che hanno toccato i cinquant'anni, ai quali è permesso preuder brodi e mangiare carne salata; ma è loro precisamente proibito il nutrirsi di carni delicate e assistere a banchetti. A maggior ragione è loro vietata ogni sorta di piaceri e di divertimenti. Non mi estendo a parlare di ciò, perchè vi sono leggi nell'impero per punire quelli che si rendessero colpevoli di tali eccessi.

Quegli uomini superstiziosi che prestano credenza alle menzogne della setta di Fo, credono aver soddisfatto ai doveri essenziali verso i morti loro parenti, quando copersero di doni l'idolo, ed offerirono carni a' suoi ministri. Pretendono questi impostori che tali offerte cancellino i peccati dei morti, ed aprano loro le porte del cielo. Udite che cosa insegnava il celebre Yen a' suoi figli: — La nostra famiglia ha sempre confutato con sapienti scritti le false dottrine di questa setta: guardatevi bene, miei cari, di lasciarvi trar dietro a quelle vane e mostruose invenzioni ».

Quando pensi ad accasare tuo figlio o tua figlia, non cercare nello sposo o nella sposa altro che l'indole buona, la virtù e la saggia educazione ricevuta dai genitori; queste doti preferisci a tutti gli onori e le ricchezze. Un marito savio e virtuoso, sia pur povero e di bassa condizione, può un giorno divenire ragguardevole per dignità e ricchezze; all'incontro è cosa indubitata che un marito vizioso, per ricco che sia e nobile, cadrà presto nel disprezzo e nell'indigenza.

La grandezza o la rovina delle famiglie procede spesso dalle donne: se quella che tu sposi ha grandi ricchezze, facilmente ti disprezzerà ed il suo orgoglio spargerà la dissensione in casa. Sia pure che questo ricco parentado ti elevi ed arricchisca; ma se hai un po' di punto d'onore, non arrossirai di andare alla tua donna debitore di queste ricchezze e di questi onori?

Il dottore Hu soleva dire: — Quando mariterai tua figlia, cerca lo sposo in una famiglia più illustre della tua: poichè ella gli sarà sempre ubbidiente e rispettosa, e nella famiglia regnerà la pace. Quando invece mariterai tuo figlio, dàgli una donna di famiglia da meno della tua, e potrai esser certo che tuo figlio godrà sempre la pace in casa, e che in sua moglie non verrà mai meno il rispetto che gli deve ».

Il dottore Sing diceva a ragione che, onde l'amicizia sia durevole, è necessario che gli amici si rispettino l'un l'altro e si avvertano reciprocamente dei propri difetti. Se per amici sceglierete quelli che vi adulano e vi sollazzano con piacevoli moti, con scherzi e lazzi, vedrete presto finire un'amicizia sì frivola.

Intorno al vegliare sopra se stesso.

Un antico proverbio dice, che chi vuol divenire virtuoso, somiglia un uomo

che prende ad arrampicarsi su per un monte scosceso; e chi si dà in preda al vizio, somiglia colui che scende per un ripido pendio.

Il dottore Fan-ciung-siuen tali ammaestramenti dava a' suoi figli e fratelli. — Quando trattasi di censurare altrui, i più sciocchi diventano sapienti; quando di censurare se stesso, i più sapienti diventano sciocchi: Adoperate per voi quella severità onde censurate il prossimo, ed abbiate per lui quell'indulgenza che per voi stessi avete ».

• Il cuore dell'uomo somiglia a un terreno eccellente, e i semi che vi si gettano sono la virtù, la dolcezza, la giustizia, la fedeltà e la clemenza. I libri dei savj e gli esempj degli uomini illustri sono gli stromenti onde quel terreno vien coltivato. Gli errori del secolo e le passioni sono le cattive erbe, le spine che vi crescono, i vermi che rodon e divorano la semente. La cura, la vigilanza, l'attenzione sopra se stesso, l'esame della propria condotta sono le fatiche adoperate per inaffare e coltivare la terra: quando finalmente uno arriva alla perfezione, è quello il tempo del raccolto ».

Così si esprime il dottore Hu-ven-ting: — Chi aspira alla sapienza, poco conto deve fare delle delizie del secolo, nè lasciarsi abbagliare dal vano splendore degli onori e delle ricchezze. Pei principi gonfi di loro grandezza, unica distinzione è il fasto e l'orgoglio; sale pomposamente addobbate, mensa fornita di ogni delicatezza e con tutta la magnificenza immaginabile; gran numero di signori e di servi che li circondano e loro fanno corteggio. Per verità se io fossi al loro posto, mi guarderei bene dall'imitarli. Chi bramasse essere veramente saggio, deve detestare il lusso, ed invece d'avvilire l'animo occupandolo d'inezie, sollevarlo colle cognizioni più sublimi: rammenti l'esempio del celebre Ciu-ko-kung-ming, che fioriva ai tempi dell'impero degli Han. Senza desiderio nè ambizione viveva egli tranquillo nel borgo di Nan-yang, occupato a lavorare la terra e ad acquistare la sapienza. Ma Lieu-pi, generale delle truppe imperiali, colle sue preghiere giunse a tanto, d'indurlo ad abbracciare la professione delle armi. Ciu-ko acquistò tanta autorità nell'esercito che, dopo avere spartito i campi e le provincie, divise tutto l'impero in tre parti. In quell'auge di autorità quante ricchezze avreb' egli potuto accumulare! udite nondimeno quale discorso tenne all'erede dell'impero: — Io (diss'egli) nella mia terra natale ottocento gelsi da nutrire bachi da seta; ho millecinquecento bubulche di terreno, che coltivate con cura daranno abbondantemente di che vivere a' miei figli ed ai nipoti. Tanto basta per loro, nè io accrescerò le mie ricchezze; unico mio desiderio è di procurare il bene dell'impero, e per provare a vostra maestà la sincerità e verità di mie parole, io le prometto che alla mia morte non si troverà nè riso ne' miei granaj, nè danaro nel mio scrigno ». Il che avvenne come aveva promesso.

CAP. II. — *Esempj tratti da autori moderni.*

Sull'educazione.

Un letterato chiamato Liu, nativo della città di Lien-tang, formò con molti concittadini una società, per meglio insieme dar opera al proprio perfezionamento. Fissarono tra loro queste leggi da mantenere inviolabili: 1° Tutti i membri della società avevano obbligo di radunarsi spesso insieme per istimolarsi l'un l'altro alla virtù; 2° dovevano a vicenda avvertirsi dei difetti di ciascuno; 3° nelle feste e nelle solennità riunirsi per passarle insieme; 4° assistersi nei reciproci bisogni, ed esser l'un di sollievo all'altro nei dolori e nelle affezioni; 5° se uno della società facesse qualche azione degna di lode, veniva

scritta in un apposito libro per conservarne memoria ; 6° così se uno commetteva qualche grave fallo, notavasi anche questo nello stesso libro ; 7° finalmente quel membro della società, che avvertito tre volte de' suoi errori, non se ne emendava, rimaneva per sempre escluso dalla società ed il suo nome cancellato dal ruolo.

Il mandarino Hu-yuen spesso si lamentava che i giovani dati allo studio per farsi strada alle magistrature, si appagassero di attendere ad una vana eloquenza, senza darsi pensiero d'approfondire la dottrina degli antichi savj, e di formarsi sugli esempj di quelli. Per questo egli spiegava a' suoi discepoli soltanto quello che di più importante insegnavano gli antichi libri intorno alle regole dei costumi ed alle doti che bisogna avere per ben governare ; ne' suoi discorsi mirava solo a spiegare il senso dei libri antichi, e sprezzando i fiori dell'eloquenza, non lanciava proposizione che non avesse l'appoggio di solidi ragionamenti. In breve la sua fama fu sparsa in ogni parte, e più di mille discepoli ad un tempo imparavano la sapienza e la virtù da un maestro sì eccellente. Mentre era mandarino degli uomini di lettere nella città di Ilu-ciu, aperse due scuole ; ad una venivano ammessi soltanto quelli dotati di distinto ingegno, i quali v'attendevano ad approfondirsi nella dottrina degli antichi, ed a penetrare quanto essa ha più di sublime ; l'altra era per quelli che si segnalavano per particolare prudenza, e venivano ivi istruiti nell'aritmetica, negli esercizi delle armi e nel modo di governare. Questi numerosi discepoli poi si sparsero per tutto l'impero, e distinti come erano dalla comune per dottrina, modestia ed integrità di costumi, chi li vedeva, subito conosceva ch'erano discepoli del mandarino Hu-yuen.

Sui cinque doveri.

Unico pensiero del giovine Si-pan era acquistare la sapienza e la virtù. Suo padre passato a seconde nozze, aveva preso a volergli sì male, che lo cacciò di casa : il giovinetto non potendo indursi a distaccarsi dal padre, piangeva giorno e notte, nè avea mai voluto abbandonare la casa ; finalmente il padre, non profittando le minacce, usò le percosse, ed il figlio costretto ad andarsene, rizzossi una capannuccia presso la casa paterna, dove continuò ad andare ogni mattina a rigovernare le camere, come era solito fare dapprima. Ne crebbe l'ira del padre, talchè fece atterrare quella capanna, ed allontanò affatto dalla sua presenza il figlio. Non si mutò per questo l'animo di Si-pan, il quale, andato ad abitare meno lontano che potè, mattina e sera veniva a presentarsi al padre per compir seco. In questo modo passò un anno, senza che gli aspri modi onde veniva ricevuto, potessero scemarne l'amore e il rispetto filiale. Finalmente il padre riconobbe quanto ingiusto fosse l'odio suo, e paragonata l'asprezza de' suoi modi col tenero amor del figlio, riprese sentimenti più umani e richiamollo in casa. In appresso i genitori di Si-pan morirono ; e dopo compito il triennio di lutto, avendogli proposto i suoi minori fratelli di spartire l'eredità, egli vi acconsentì ; ma come regolossi egli ? — Sono in casa (disse) molti servi di età decrepita nè più in grado di servire ; io li conosco da gran tempo, tagliati alla mia maniera : voi durereste fatica a ben dirigerli ; resteranno dunque con me. Vi ha case mezzo diroccate e terre sterili ; le terrò per me, che le coltivo fin dalla prima gioventù. Quanto ai mobili da spartire, io terrò questi vasi mezzo rotti e quei vecchi arnesi che cadono in pezzi, giacchè me ne sono servito sempre, e questi andranno in conto della mia porzione ». Così egli, sebbene il maggiore della famiglia, prese per sé tutto quello cui in siffatte divisioni si suol dare lo scarto. Anzi avendo i suoi fratelli dissipata tutta la loro parte, divise ancora con essi il poco che gli restava.

Huen-yu, divenuto sì celebre in tutto l'impero, racconta che dello splendore di sua casa andava debitore ai savj consigli della madre. — Un giorno (dic' egli) presomi in disparte, ella così, mi parlò: Andai a trovare il primo ministro, mio parente, il quale dopo le solite gentilezze mi disse: — Voi avete un figlio; s'ei sale alle dignità e intendete che trovisi in bisogno, trattenete buon augurio per la sua vita futura; se all' incontro vi viene udito che possiede grandi ricchezze, che la sua scuderia è ripiena di cavalli, e che va con abiti magnifici, abbiate quel lusso e quella ricchezza come presagio di presta rovina. — Nè io, aggiunse la madre, ho mai dimenticato questi riflessi così sensati. Poichè come può darsi che un uomo collocato nelle cariche possa ogni anno mandare ai parenti vistose somme di danaro e ricchi presenti? Se questi sono i suoi risparmi ed il superfluo del suo onorario, non lo biasimo; ma se è il frutto delle sue ingiustizie; in che differisce egli da un assassino? Che se è tanto destro da sottrarsi alla severità delle leggi, come può egli soffrire se stesso, come non arrossisce di confusione? »

Durante la dinastia di Han, una giovine chiamata Scin, di sedici anni sposò un uomo, che dopo il matrimonio dovette partire per la guerra. Vicino a partire, disse alla moglie: — Chi sa se mi sarà dato ritornare; io lascio qui una madre assai vecchia, nè ho un fratello che possa prendersene cura; poss'io far conto su te, se dovessi morire; vorrai tu averne cura? » La sposa con tutto il cuore rispose di sì, ed il marito partì senz'alcuna inquietudine per questo. Indi a poco giunse la notizia di sua morte, e la vedova, fedele alla promessa, ebbe di sua suocera una cura particolare; filava tutto il giorno e tesseva stoffe per guadagnare di che sostentarla. Dopo i tre anni di lutto, i parenti di lei pensarono a darle un altro marito; al che ella si rifiutò, adducendo la promessa fatta al marito, e protestando che sarebbe data la morte prima di passare ad altre nozze. Una risposta così risoluta chiuse la bocca ai parenti; e divenuta padrona di se stessa, ella per ventott'anni continui non cessò di prestare alla suocera i soccorsi che avrebbe potuto il migliore de' figli; ed essendo morta quella d'ottant'anni, la nuora vendette campi, case e quanto possedeva per farle magnifici funerali e procurarle onorevole sepoltura. Questa sì generosa azione fece tanto senso al governatore delle città di Hoa-ngan e Yang-ceu, che ne mandò la relazione all'imperatore, il quale ricompensò la generosa pietà della donna col dono di 4240 once d'argento, e coll'esenzione da ogni tributo per tutta la vita.

Al tempo della dinastia dei Tang, il primo ministro dell'impero, chiamato Ki-cie, aveva una sorella pericolosamente ammalata; avvenne che nel farle scaldare un brodo gli si appiccò fuoco alla barba, e la sorella dolente di questo inconveniente — Ah! fratello (disse), tanti servitori che abbiamo in casa, perchè prendervi voi stesso tanta pena? — Lo so (egli rispose), ma noi siamo vecchi ambedue, e forse non s'offrirà più l'occasione di farvi simili servigi ».

Mentre Pao-hiao era governatore della città di King-sao, detta ora Singon, gli si presentò uno della più vil plebe. — Ebbi altra volta un amico (gli disse) che mi mandò cento once d'argento: ora essendo morto lui, volli restituire questa somma al figlio, ma egli ricusa assolutamente di riceverla. Prego voi pertanto di farlo venir qua, e comandargli di ricevere ciò che è suo »; e depose l'argento nelle mani del governatore. L'altro, fatto venire, protesta che suo padre non aveva mai dato a nessuno quelle cento once d'argento. Il mandarino non potendo chiarirsi di nulla, voleva restituire l'argento or all'uno or all'altro, senza che alcuno dei due volesse riceverlo, dicendo che non era suo. Intorno a che il dottore Liu-yang esclama: — Dicasi poi che non v'ha persone

probe, e che è impossibile imitare gl'imperatori Yao e Sciun. A chi sostiene un tal paradosso, opporrò solo quest'esempio.

Song-kuang, già precettore del principe ereditario, presentò all'imperatore Siuen-ti una supplica, nella quale, dopo aver esposto ch'era in età assai avanzata, chiedeva gli fosse permesso ritirarsi a casa sua. L'imperatore glielo concesse, e gli fece dono d'una grossa somma di danaro, alla quale un altro ricco dono aggiunse il principe ereditario. Il buon vecchio tornato alla patria si faceva ogni giorno imbandire abbondantemente la mensa, per convitare i vicini ed i parenti; e di quando in quando chiedendo al suo intendente quanto danaro ancora gli restasse, gli comandava di comperare ciò che vi fosse di meglio. Questa spesa giornaliera recava dispiacere ai figli, i quali andarono dagli amici del padre per impegnarli a fargli su ciò qualche rimostranza. — Noi speriamo bene (dicevano) che nostro padre, colmato d'onori e di ricchezze, vorrà pensare a porre solido fondamento alla famiglia e lasciarci un ricco patrimonio. Vedete però che spese faccia ogni giorno in banchetti ed allegrie; non sarebbe meglio comprar campi e case? ». Gli amici promisero di parlarne al vecchio, ed appena se ne presentò occasione opportuna, gli esposero le cagioni di lamento ch'egli dava ai figli. — Mi maraviglio moltissimo de' figli miei (loro rispose); credono forse ch'io rimbambisca, e che abbia dimenticato quello che debbo alla mia posterità? Sappiano ch'io lascerò loro tanti campi e case che bastino e ne sopravanzî pel loro mantenimento, se sapranno valersene; ma non credano che io aumentando le loro sostanze voglia contribuire a fomentarne l'inerzia. Ho sempre inteso che dare grandi ricchezze a un uomo saggio, gli è snervarne la virtù; e darne a uno stolto, gli è accrescerne i vizj. Il danaro che ora spendo, mi fu dato dall'imperatore per sollievo e recreamento della mia vecchiaia. Non è giusto che ne approfitti secondo le sue intenzioni, e che per passare più lietamente il poco tempo che mi resta a vivere, mi sollazzi coi parenti e cogli amici? »

Tang-teu aveva due figlie giovinette, l'una di diciannove anni, l'altra di sedici, dotate ambedue di rara bellezza e di maggiore virtù, sebbene non avessero ricevuta altra educazione che quella che suolsi dare comunemente in campagna. Nel tempo che i fuorusciti infestavano l'impero, invasero essi d'improvviso il villaggio di queste giovinette, le quali per sottrarsi agli oltraggi e crudeltà di questi, si nascosero nelle caverne delle montagne. Ma i briganti ne le ebbero ben presto tratte fuori, e le condussero via quali vittime destinate a saziarne la lascivia. Dopo un lungo tratto di cammino giunsero all'orlo d'un precipizio, dove la maggiore voltasi alla sorella disse: — Meglio perdere la vita che la pudicizia », ed in così dire gettossi nell'abisso; la minore non tardò ad imitarne l'esempio, ma nella caduta non rimase morta, e n'ebbe soltanto rotte le gambe. I briganti, sebbene rimanessero stupefatti a quello spettacolo, continuarono il cammino senza darsi pensiero di quello ch'era di esse avvenuto. Il governatore della città vicina annunziò all'imperatore l'occorso; e sua maestà, per eternare la memoria di un'azione così bella, fatto un magnifico elogio della virtù delle due giovani, esentò per sempre da ogni tributo la loro famiglia ed il villaggio dove abitavano.

Leao-yung ancora assai giovane, perduti i genitori, vivea nella stessa casa in buona unione con quattro altri fratelli, e tutti avevano i beni in comune. Avvenne che avendo gli altri quattro preso moglie, la concordia fu subito turbata dalle donne; l'una aveva inimicizia coll'altra, e ad ogni tratto eranvi dispute e querele. Finalmente esse domandarono che si facesse la divisione dei beni e la

separazione d'abitazione. Leao-yung fu affittissimo di questa domanda; e per mostrare quanto dolore ne provasse al cuore, raduna i fratelli e le loro donne nella sua camera, e chiusa la porta, prende un grosso bastone e battendoselo fortemente sulla testa esclama: — Ah! l'infelice Leao-yung, che ti giova vegliare continuamente su tutte le tue azioni, applicarti tanto allo studio della virtù, meditare sempre la dottrina degli antichi sapienti! Ti dà a credere di poter formare un giorno col tuo esempio i costumi dell'impero, e non sei ancora capace di conservar la concordia nella tua casa! » Questo spettacolo colpì talmente i fratelli e le loro donne, che gettatisi tutti ai piedi di lui, e colle lagrime agli occhi, gli promisero di mutar condotta. In fatto più non s'intese in casa il grido di prima; si ristabilì la buona armonia, e vi regnò sempre dappoi la perfetta concordia degli animi.

Del vegliare sopra se stesso.

Un tale domandava un giorno al mandarino Ti-u-lun, se, dacechè attendeva all'acquisto della virtù, era venuto a capo di spogliarsi d'ogni affezione privata. — M'accorgo (rispose) che ancora non sono giunto a questo punto, ed eccone la prova. Uno mi offerse tempo fa un cavallo tanto veloce, che faceva mille stadii in un giorno; e sebbene abbia ricusato questo dono d'un uomo che poteva avere delle mire d'interesse nel farmelo, tuttavia quando devo proporre qualcuno per una carica vacante, sempre mi si affaccia alla mente il suo nome. Inoltre ogni volta che io sappia essere mio figlio leggermente incomodato, sebbene conosca che la sua vita non è in pericolo, pure passo tutta la notte senza dormire ed in tale agitazione, che mi fa accorto che il mio cuore non è ancora del tutto libero dalle affezioni private.

Il mandarino Lieu-kuon avea tale dominio sopra se stesso, che nessun avvenimento, per quanto fosse straordinario ed impreveduto, poteva menomamente turbargli la pace e la tranquillità dell'animo. Un giorno sua moglie si propose di farlo montar in collera, ed a questo fine diede alla serva gli ordini opportuni, che questa esegui appunto. Volendo il mandarino andar in Corte, erasi messo gli abiti più magnifici, e la serva passandogli accanto gli lasciò cadere a' piedi un ramino pieno di brodo, sicchè gli abiti del mandarino ne rimasero insudiciati, nè per quel giorno poteva comparire innanzi al re. Il mandarino senza tampoco cambiare di volto, si accontentò di dire alla serva colla solita pacatezza: — Vi siete scotata la mano? » poi si ritirò nella sua camera.

Il mandarino Yang-scín avea fatto grandi elogi ad un letterato per nome Vang-mi, dai quali fu l'imperatore indotto ad affidare a quello il governo della città di Sciang. Avvenne che Yang-scín passò un giorno per quella città, onde il governatore, che gli era debitore della propria fortuna, venne tosto a fargli ossequio e ad offrirgli nello stesso tempo censessanta once d'argento. Ma Yang-scín gettando su lui uno sguardo severo, — La prima volta che vi conobbi (disse), vi stimai un uomo saggio, e per questo vi raccomandai all'imperatore; e voi non m'avete conosciuto ancora? — Aggradite, vi prego, questo piccolo segno di gratitudine (ripresero il governatore); è notte fitta, e nessuno ne saprà nulla. — E che? (aggiunse il mandarino) nessuno ne saprà nulla! non lo saprà forse Tien? non lo sapranno forse gli spiriti? e voi ed io non lo sapremo? Come potete dunque dire che non lo saprà nessuno? » Queste parole coprirono di vergogna il governatore, che si ritirò tutto confuso.

Ciung-yn fu sin tre volte generale di tutte le truppe dell'impero. In quel posto si elevato egli non si piccò mai di avere bei cavalli o di portare ad-

dosso profumi; se gli restava qualche momento di ozio, occupavasi a leggere; nessun caso faceva dei vani presagi e delle dicerie che si spargono qualche volta, e guardavasi bene dal riferirle all'imperatore. Abborriva i settari, e specialmente i seguaci di Fo e del Tao; era severo co' suoi dipendenti quando commettevano qualche fallo, e liberale nel soccorrere i poveri e gli orfani. I suoi granaj erano sempre pieni di riso per potere in tempo di carestia sollevare i poveri; davasi gran cura di mantenere i pubblici ospizj; era magnifico nei banchetti. Finalmente quando veniva a sapere che nella sua giurisdizione si trovassero fanciulle d'onesta famiglia, ma povere o prive di genitori, egli subito pensava a provvederle del necessario, a trovar loro un marito della stessa condizione, e le forniva liberalmente del corredo da nozze.

Il dottore Lieu andando a visitare gli amici, s'intratteneva talvolta con loro più d'un'ora, senza mai curvare menomamente il corpo, sì che pareva avere il petto e le spalle d'un pezzo; non dimenava nè piedi nè mani, somigliava in somma a una statua parlante: tanta n'era la modestia.

Li-nen-ising faceva fabbricare una casa vicino al palazzo dell'imperatore: avendolo alcuno de' suoi amici avvertito che il vestibolo n'era tanto ristretto, che a mala pena un cavaliere vi avrebbe avuto spazio da voltarsi, egli sorridendo rispose: — Questa casa apparterrà un giorno a' figli miei, ed il vestibolo n'è abbastanza ampio per celebrarvi le cerimonie de' miei funerali ».

DOTTRINA NEOPLATONICA.

I DÉMONI.

I Neoplatonici, naturalmente intenti a stringersi ai tempi antichi, e rimetter in luce quanto v'avea di profondo nelle antiche credenze popolari e nelle dottrine misteriose, e risvegliare il senso religioso così acuto de' primi pensatori greci, fondavano tutte le speculazioni sui dogmi orfici, pitagorici o platonici; ma senza il nuovo contatto colle idee dell'Oriente, e specialmente con quelle de' Gindai, senza il vittorioso progresso del cristianesimo, giammai la loro dottrina degli spiriti non sarebbesi eretta e cresciuta tanto. Noi ci fermeremo ai punti più essenziali, riconosciuti e in gran parte discussi dai principali filosofi d'essa scuola. Alcuni di que' filosofi scrissero anche trattati speciali sui démoni, e Plotino, uno de' maggiori, mirando evidentemente alle opinioni opposte, che su ciò dominavano a' suoi tempi, si colloca, com' el suole, al centro della quistione, e sopra l'essenza dei démoni palesa un'opinione affatto dogmatica (1). Secondo lui essi sono le traccie, ovvero sia le impronte dell'anima del mondo che generò sì esse sì gli Dei. Destinate a riempire il mondo in cui si svolge questa grand'anima, e a coordinare la potente armonia, formano differenti specie; ma se partecipano alla materia, non è alla corporea ma ad una intelligente, che sola rende possibile l'unione degli spiriti coi corpi.

Eguale mente la pensa Giamblico. Volendo rispondere alla difficoltà che Plotino cercava risolvere, e che Porfirio aveva di nuovo sollevata quando chiedeva come fosse possibile che gli astri fosser Dei, stante che gli Dei non hanno corpo, Giamblico ammette l'idea d'un corpo celeste, vicinissimo all'essenza incorporea degli Dei, idea che i Padri della Chiesa applicarono al dogma degli angeli (2). Spiegasi questo filosofo in un altro luogo (3) sopra la distinzione dei démoni, degli eroi e delle anime. Secondo lui, l'essenza dei démoni è attiva, e per l'attività sua reca a perfezione gli esseri di cui si compone il mondo; quella degli eroi è viva e ragionevole, e fatta per dirigere le anime. I démoni possiedono le forze generatrici, presiedono alla nascita, e legano le anime ai corpi: agli eroi spettano le forze vivificanti, quelle per cui possono guidar gli uomini, e liberarli da una seconda nascita. Più vasta sfera d'azione hanno i démoni, stesa sul mondo intero; mentre quella degli eroi limitasi a vigilare sulle anime (4).

Qui dunque troviamo applicata la demonologia all'opera della salute. Secondo i misteri, di cui si trovano tracce in Platone e prima, Giamblico riferiva

(1) Nel passo fondamentale, *Enneade* III. 5. 6.

(2) *De myst. Egypt.* I. 17.

(3) *Ibid.* II. 4.

(4) Si paragoni PROCLE in *Plat. Cratyl.* p. 80 Boissonade.

anche l'origine dei démoni alle potenze demiurgiche degli Dei; ciò che ricorda i diversi attributi e le operazioni diverse che i filosofi d'allora, non meno che i Gnostici e Valentiniani ed altri, attribuivano ad un demiurgo determinato, e al suo rapporto cogli eoni: le quali nozioni, combinate colle idee posteriori de' seguaci di Mitra, diedero luogo a fingere un *démone Demogorgone*, potenza magica d'ordine superiore (1). Quest'ente singolare merita tanto maggior riguardo, perchè i nomi proprj dei démoni son rari negli scritti antichi, se non sia di quei che formano il corteggio di certe divinità (2).

I Platonici d'allora non differivano riguardo alla gerarchia dei démoni, ed al creder gl' uni mortali o no. Mentre alcuni, come Porfirio, stavano per il sì secondo Esiodo, altri, come Ammonio e Giamblico (3), sostenevano il contrario; Proclo lasciava indeciso (4): ma riguardo alla gerarchia loro, conformandosi a Platone, egli diceva l'universo esser custodito da Dei e da démoni, da quelli nell'insieme e nell'unità sua, da questi nelle parti, riempiendone lo spazio, e in relazione più intima cogli esseri custoditi.

Attorno a ciascun Dio aggruppavasi, secondo lui, una turba di démoni, tra cui era divisa l'unità e la totalità della sua vigilanza (5). Altrove, estendendosi più particolarmente su tale soggetto, e con Platone riconoscendo che tutta la regione intermedia fra gli Dei e gli uomini era occupata da démoni, diceva che questi sono démoni di natura, mentre gli eroi, uomini dell'età dell'oro che portano quel nome al par de' semidei, non sono démoni od eroi per natura, ma pei loro portamenti, essendo di natura anime che vollero partecipare al destino de' mortali, come il grand' Ercole ed altri. Le anime eroiche sono naturalmente disposte a grandi azioni, a quanto è nobile ed elevato: son questi gli eroi cui convien onorare, e offrire funebri sacrificj (6).

Tali filosofi studiarono non poco il dogma del genio, dello spirito tutelare che veglia particolarmente su ciascun uomo. Plotino ha un trattato particolare *sul démone che sortì ciascuno* (7), ove l'idea e l'espressione sono eminentemente platonici. È uno de' punti più essenziali di quell'antropologia che si scontra nei misteri, quest'ordinamento della natura, secondo il quale, allorchè l'anime scendono ne' corpi, a ciascuna è assegnato il suo *démone*, che in certo modo la prende in possesso, e la riceve in sorte. Questa locuzione caratteristica ricorre di frequente nel primo senso, da Lisia e Platone fino agli ultimi Pitagorici.

Potete ben credere che la tradizione del *démone* di Socrate fu l'occasione e il soggetto di molte teoriche sul genio tutelare, cui ciascuno di noi è affidato. Secondo Ermia commentatore di Platone (8), l'esistenza di esso è provata dall'esservi nella vita un'infinità di cose superiori al poter nostro, come sarebbe la scelta d'uno stato; e l'essere il nostro spirito non solo sotto la condotta della nostra ragione, ma anche sotto un'estranea influenza, come ne fan prova i sogni. Non a tutti però è dato d'intendere la voce del genio, ma solo alle anime nobili. In che consista tal voce è questione accessoria, sulla quale non cadono d'accordo (9). Del resto Ermia segue osservando che, se ciascun uomo nascendo riceve un genio principale che gli rimane attaccato nel corso di sua vita, è periodicamente sottoposto a molti genj secondarj. L'anima impura è affidata ad un dé-

(1) HEYNE, *Op. Acad.* III. 309.

(2) Cf. PORFIR. *De abst.* II. 57.

(3) *De myst. Egypt.* III. 22.

(4) Cf. CUDWORTH, *Syst. intell.* p. 4154.

(5) PROCLUS ad Plat. *Tim.* p. 430.

(6) Idem. in Plat. *Cratyl.* p. 75. — Cf. in *Alicibiad.*, I. 4. 70.

(7) Περὶ τοῦ εὐνοῦτος ἡμῶν δαίμονος. *Ennead.* III. 4.

(8) In Plat. *Phaedr.* p. 95.

(9) Prelo tratto a dilungo tali quistioni nel suo Περὶ εὐνοῦτος δαίμονος.

mone passionato; la pura e savia a un nobile e buono: di modo che Platone ebbe ragione di dire nella sua *Repubblica* (X. 14), che non al *démone* tocchiam noi in sorte, giusta l'espressione volgare, ma lo scegliamo.

Apulejo, trattando del *démone* di *Socrate*, ci trasmise le opinioni degli antichi in fatto di demonologia; e quantunque ei potesse esporre le dottrine di Pitagora e di Platone, è facile vedere che raccoglie credenze orientali. • Platone (dic'egli dunque) riconosceva Dei superiori, inferiori e mezzani. Fra i superiori alcuni sono visibili, come il sole padre del giorno, la luna e cinque stelle erranti: gli altri non si vedono che cogli occhi dello spirito, come Glunone, Vesta, Giove ed altri, il cui potere si manifesta solo pel Benefizj che se ne ricevono. Crede ancora che questi Dei sieno sostanze incorporee, animate, che da tutta l'eternità esistettero ed esisteranno, distinte dalla materia per la propria essenza, godenti la suprema felicità dovnta all'intelligente loro natura; buone senza la comunicazione d'alcun bene esterno, ma per se stesse; hanno facilmente, semplicemente, liberamente, perfettamente tutto che lor si conviene. Il padre degli Dei è l'essere supremo creatore di tutti gli altri, sciolto dalla necessità di operare e di soffrire, a nessuna cura soggetto.

• Seguono le potenze medie, che abitano l'intervallo fra la terra e il cielo; e sono i *démoni*, per cui ministero gli Dei ricevono le preghiere e le supplicazioni degli uomini, e gli uomini i soccorsi e i benefizj degli Dei. Questi *démoni* presiedono a tutte le rivelazioni, i presagj, i sogni, come ai varj miracoll provenienti dai maghi.

• E per verità, siccome esistono animali particolari alla terra, altri al fuoco, altri all'acqua; e siccome vediamo tanti astri differenti di sopra dell'aria, cioè nel fuoco elementare, convien bene che anche nell'aria si generino esseri animati: ed errerebbe grossolanamente chi riguardasse come abitanti dell'aria gli uccelli, che appena ne' maggiori loro sforzi s'elevano a qualche stadio sopra la terra. La ragione vuol dunque che concepiamo esseri animati, particolari alla tant'aria estesa dalla sommità dell'Olimpo fino alla linea ove comincia il fuoco elementare.

• Questi esseri animati, questi *démoni* sono costituiti in modo da non cadere per peso, nè per leggerezza dileguarsi nel fuoco superiore; sfuggono gli occhi dell'uomo, se pure dagli Dei non sia ad essi ordinato di rendersi visibili, attesochè la materia di cui sono composti offre qualcosa di sì lucente, raro e sottile, che i raggi della luce la traversano senza lasciarvi traccia.

• A differenza degli Dei celesti, perpetuamente eguali di spirito, senza dolore nè piacere, affetto nè avversione a obichessia, gli Dei medj o *démoni*, benché dotati d'immortalità, partecipano a tutte le affezioni e passioni degli abitanti della terra; la collera gl'irrita, li piega la pietà, placansi colle offerte, s'addolciscono colle preghiere, il disprezzo li ributta, li riconcilia il rispetto; onde possono definirsi per esseri animati, di cui ragionevole è lo spirito, l'anima soggetta a tutte le impressioni, il corpo aereo, eterna la durata.

• *Démoni* in altro senso si chiamano le anime sciolte dai lacci del corpo. Quelle che vissero bene, prendono cura della posterità loro, badano al governo delle famiglie, e vi mantengono la pace, sotto il nome di lari o *démoni* famigliari. Quelli che mal vissero, non ottengono ferma stanza, e sotto il nome di larve o fantasmi sono condannati a vagolar a caso, sgomentando i buoni e perseguitando i ribaldi.

• Avvi da ultimo altri Dei di specie diversa e di numero grande al pari, che di molto sorpassano questi in dignità e in potenza, essendo sempre stati sciolti dagli impacci corporei.

« In quest'infinita turba di genj sublimi, Platone pretende che ciascun uomo abbia il suo, arbitro della sua condotta, invisibile sempre, e testimonio assiduo non degli atti soltanto, ma e de' più segreti pensieri. Dopo morte questo genio ci prende per condurci a giudizio avanti agli Dei, ove è suo dovere di riprenderci se nella difesa diciamo il falso; giurare per noi se veraci, far testimonio per dare fondamento alla sentenza pronunciata ».

I più insigni Neoplatonici serbansi fedeli all'intento di Platone nell'applicazione morale di una dottrina, così per altro pericolosa; Plotino massimamente, che ammettendo il dogma dei démoni, non manca di far restrizioni rispetto al gran principio della libertà umana. Ce ne dà prova il suo trattato contro gli astrologi, tanto pieno d'idee. Noto è qual perniciosa influenza esercitarono sulla moralità degli uomini d'allora quei che chiamavansi Caldei, e qual impero ottennero sulle anime in tutte le classi della società. Filosofi gravi, come Panezio, Cicerone, Sesto, Favorino (1) adopraron tutto il sapere e l'ingegno per estirpare dalla radice questa mala pianta. Plotino mira all'intento stesso nel libro che citammo; prendendo a dimostrare che di due anime in noi esistenti, una che viene dalla natura, dipende veramente dagli astri, ed è legata alla fatalità, ma l'altra che procede da Dio è libera e dalla fatalità e dallo stello, e basta ad affrancarcene.

Ma in questo punto medesimo dell'emancipazione e del purificamento dell'anima, le opinioni dei Neoplatonici dividonsi ancora. Generalmente ammettono la possibilità di sollevar l'anima di grado in grado fin alla divinità, purificandola; onde classificano gli uomini fra loro come avevan fatto coi démoni. Chi possiede la potenza teurgica, dice Pselo (2), nomasi padre divino; chi possiede quella della contemplazione, chiamasi uomo divino; chi ha la potenza purificatrice, è uomo spirituale; chi la virtù politica, è un uomo onesto, un virtuoso (3). Olimpidoro però accusava d'infedeli a Platone quei che trasformavano l'uomo in démon, in angelo e in Dio (4). Pselo stesso non intendeva una vera deificazione, ma solo parlava d'un'assimilazione, d'un'affinità dell'anima coi puri spiriti. Giamblico in quella vece (5) riconosceva dei casi, ove l'anima umana, investita d'un raggio di luce superna, era interamente trasformata in angelo. Damascio procedette oltre, dicendo che l'anima per effetto del raggio divino, poteva alfine esser deificata (6). Qui dunque, come su altri punti, i risultamenti della speculazione filosofica legavansi a quelle purificazioni, a quelle trasformazioni che, nelle cerimonie e nell'insegnamento dei misteri, avviluppavansi nel velo dei simboli.

Da questo rapido esame della dottrina dei démoni e degli eroi, si vede pure che, traverso le successive modificazioni della forma ed espressione subile da questa dottrina fra Greci e Romani, massime dopo introdotto il cristianesimo, uno stesso pensiero fondamentale è seguitato, che nelle credenze popolari lasciasi vedere soltanto per via d'isolate manifestazioni, mentre nel dogma segreto e nelle teoriche dei filosofi si rivela con più concatenamento.

Vedi Castren, *Symbolik*. lib. VII.

(1) Vedi A. GALLIO, *N. A.* XIV. 4.

(2) *De omnisaria doctrina* c. 55.

(3) Θεοπάτρ, θεός, δαιμόνιος, σπουδαίος. Il primo nome sembra indicare che le gerarchie usate nei misteri di Mitra abbia influito sopra siffatta classificazione.

(4) Nel commento del Fedone di Platone. Nel *Journal des Savans* 1834-1835, Cousin diede l'ana-

lisi di due distinti commenti d'Olimpidoro sopra i Fedoni, nel secondo dei quali trovai una classificazione delle virtù, più o meno analoga a questa degli uomini; virtù fisiche, morali, politiche, purificatrici, contemplative, esemplari, e secondo Giamblico, ieratiche.

(5) *De myst. Egypt.* II. 2.

(6) Θεούτης. Cf. GALE ad Jambl.

sticismo, e fin a qual punto lo preparò, attaccandosi ella medesima al platonismo, da cui tolse il sistema allegorico (1), che i Gnostici, i Neoplatonici, i Cabalisti e i dottori cristiani dei primi secoli spinsero tanto innanzi.

L'Ente supremo, secondo Filone, è la luce primitiva, la fonte d'ogni altra luce, donde emanano raggi innumerevoli a rischiarare le anime; è l'anima del mondo, e come tale, opera in tutte le parti (2). Esso riempie e limita tutto l'essere suo; le sue potenze (3) e virtù (ἀρεαί) colmano e penetrano ogni cosa; è senza principio (ἀγένετος); vive del prototipo del tempo (αἰών) (4).

Immagine sua è il *logos*, forma più lucente che il fuoco, giacchè questo non è luce pura (5). Questo *logos* non dimora in Dio, giacchè, nell'intelligenza sua, l'Ente supremo si forma i tipi o le idee di quanto deve compiersi nel mondo. Il *logos* è dunque il veicolo, pel quale Iddio opera sull'universo, e può paragonarsi alla parola dell'uomo (Λόγος προφορικὸς).

Essendo il *logos* il mondo delle idee, il κόσμος νοητός, per mezzo del quale Iddio creò le cose visibili, è il Θεὸς προεχόμενος in paragone del mondo, che anch'esso è dio, ma dio creato, Θεὸς νεότερος. Il *logos*, come capo delle intelligenze di cui è il rappresentante, chiamasi arcangelo; e come tipo rappresentante di tutti gli spiriti, anche di que' dei mortali, è chiamato uomo tipo e uom primitivo (6).

Dio solo è sapiente; ogni sapienza emana da lui come da fonte, e la sapienza umana è puramente riflesso e immagine della sua (7). La sapienza può dirsi madre del creato (8), di cui Dio è padre. Egli si uni con σοφία o la sapienza, non però al modo degli uomini, e le comunicò il germe della creazione, ond'essa produsse il mondo materiale (9).

Benchè il mondo sia fatto secondo le idee, i tipi concetti dall'Ente supremo, esso non può dare la conoscenza di quell'Ente; può preparare lo spirito a riceverlo, ma la cognizione propria è dono immediato di Dio, essendo una specie d'intuizione accordata soltanto a quelli che si spiccano dalle terrene cose (10).

In questo stato l'uomo vien degno d'immediate comunicazioni, d'irradiazioni per parte di Dio, o d'estasi che lo trasportano avanti all'Essere supremo (11). Nessuno però basterebbe a scandagliare la natura di quell'Essere: solo può con-

e misteri che mai non debbono uscirne; noi rivelato e ad alcun profano; accondirlo e custodirlo in voi stessi come un tesoro inaccessibile a guisa dell'oro e dell'argento, ma più prezioso che ogni altra cosa, e avendo la scienza della gran cagione, della virtù, e di ciò che nasce dall'una e dall'altra. E se e scontrate qualche iniziato, supplimento non vi concede i suoi misteri eh' e' può conoscere, o non e cessate prima d'averglieli tratti fuori. Quanto a me, e benchè io fossi iniziato ai grandi misteri di Mosè, e amico di Dio, tuttavia, avendo veduto Geremia, e m'accorsi che questo profeta pure era non solo iniziato (ἐκτεταγμένος) ma capo d'iniziati (ἀρχιερεὺς), e a non esserli ad eseguire sua parola». De' Cherub. Non potrebbesi professare maggior entusiasmo per la scienza antica e misteriosa degli Ebrei. La predilezione per Geremia è anch'essa caratteristica. Gli Ebrei d'Egitto, alquanto gelosi e avversi a quei di Palestina, massime dopo che il gran sacerdote Onia ebbe cofranto il tempio di Leontopoli, celebravano principalmente que' spiritiche, come Geremia, erano stati in Egitto.

(1) Filone allegorizza sopra Mosè, come Platone sopra Omero, De rep. II.

(2) Dei sogni, p. 576. — Dell'opifizio del mondo, p. 2. 6. 39.

(3) Δυνάμεις, molto adottato da' Gnostici col-

l'idea di Filone. Le potenze sono spiriti distinti da Dio; sono le idee di Platone ipostasiate. Dei sogni, p. 575. Della conf. delle lingue, p. 344-46.

(4) Che Dio è immenso, p. 289. Della vita di Mosè, I. p. 612.

(5) Della vita di Mosè, I. p. 612.

(6) Iet, III. p. 672. Della conf. delle lingue, p. 354. — Chi delle cose dicine ecc. p. 397. — Euseb. Prep. evang. XI. 45. Idea tolta da Platone, ma modificata dal genio di Filone, poi in modo diverso dai Gnostici. Gli ingegni eletti tolgono a presenza, non rubano.

(7) Dei sacrif. d'Abramo, p. 441.

(8) Fra' Gnostici, σοφία è la madre de' sette spiriti creatori del mondo visibile.

(9) Dell'ebbrezza, p. 244.

(10) Opifizio. Dell'opifizio p. 45. Della monarchia, p. 46. «Chi conosce Dio soltanto per la creazione (die'egli altrove) lo conosce per l'ombra sua: ma lo spirito puro e perfetto, iniziato ai gradi mistici, non è limitato a conoscere la cosa dalla ombra; s'eleva di sopra all'creato, e riceve la rivelazione dell'Eterno, di modo che lo riconosce in se stesso, e nell'ombra sua il logos, il mondo».

(11) Filone ammette rivelazione per sogni, come tutti i popoli d'Oriente. Così i primi Gnostici.

ghietturarsi che sia analogo allo spirito umano, rispetto al pensiero, e alla materia del sole, rispetto alla sublime purezza dell'essenza sua.

Il mondo è formato d'una materia greggia e disordinata; fatto nel tempo, mentre Dio è eterno (1). Il primo giorno, cioè a nn dato tempo Iddio creò il mondo ideale; poi fe, sopra questo tipo, effettuare il materiale dal suo *logos* che è la parola sua, o che convien distinguere dal mondo ideale o dall'archetipo dell'universo, come dalla soffa, qualità, per non dir parte dell'essere suo, che concepì i tipi. Il *logos* è non solo creatore, ma vicario dell'Ente supremo; per lui operano tutte le potenze e gli attributi di Dio (2). D'altra parte, come primo rappresentante del genere umano, è difensore degli uomini e loro mediatore; per essi innalza preghiere al Padre dell'universo, li preserva da una degenerazione più affliggente, combatte l'impero delle tenebre, allontana queste, e mantiene la lotta fra esse e la luce (3).

Quanto all'uomo che doveva esser capace di scegliere ed operar il bene o il male, non fu creato dal solo Essere supremo: ma esso gli diede l'anima o l'intelligenza che esistette innanzi al corpo, e che esso unì al corpo, come esprime il codice sacro colla formola *Dio spirò l'alito suo nelle nari dell'uomo*. Ma nello stato presente, l'anima umana possiede un elemento che non è Dio, giacchè si compone d'un principio razionale e d'un irrazionale (*λογικὸν ἄλογον*). Dio diede soltanto il primo, corrispondente al *logos* e al *νοῦς* (intelligenza) (4); l'altro, principio antirazionale delle inclinazioni che producono il disordine, (*θυμιακὸν* ed *ἐπιθυμητικόν*), proviene dagli spiriti inferiori (*ψυχαί, λόγοι, δαίμονες*) che riempiono l'aria come ministri Dio, e che sono protettori degli uomini, ma cui non bastò la potenza far di meglio (5).

Ma questo corpo preso dalla terra, questo principio irrazionale poco degno di Dio, sono da lui odiati; e l'anima razionale che esso diede all'uomo, sta come prigioniera nel cataletto che la circonda (6). Lo stato presente dell'uomo poi è a gran pezza diverso dal primitivo, ov'era immagine del *logos*; una caduta cagionata dalla voluttà (7) precipitollo dalla primiera altezza: ma può rialzarsi combattendo il male, di cui Dio non permise l'esistenza che per somministrargli l'occasione d'esercitar la sua libertà, e seguendo le direzioni di soffa e degli angeli mandatigli da Dio per ajutarlo a svilupparsi dai ceppi del corpo.

Il popolo d'Israele, discendente d'una famiglia che puro conservò il primitivo sacerdozio e la immagine di Dio impressa all'uomo, fu dall'Ente supremo scelto per dargli la sua legge (8).

Le anime che si purificano per tutti questi soccorsi, elevansi verso le regioni superiori per godervi d'una perfetta felicità: quelle che perseverano nel male, passano di corpo in corpo, sede di passioni e di perversi desiderj. Ma qui convien lasciare la parola al poeta filosofo, poichè libransi al volo più ardito, e veste al linguaggio suo le forme più sublimi, facendosi un altro Platone (9): « La re-

(1) Filone s'astiene dal dire che Dio creò prima la materia di cui formar il mondo.

(2) I principali fra questi esseri o attributi ipostasiati sono la *θύναμις ποιητικὴ, σοφιστικὴ, ἡσυχαστικὴ*, ecc.

(3) *Dell'opifizio*, pag. 3. 6. 39; *Dell'agric.* pag. 495. È l'Ormus de' Parsi e il *Christos* da' Gnostici.

(4) Il principio che comunica con Dio è col *logos*: opinione adottata dai Gnostici.

(5) *Della migratz. d'Abramo*, p. 445. — *Della conf. delle lingue*, p. 346. — *De profug.* p. 46. — *De eo quod etc.* p. 180. — *Dei sogni*, p. 578. —

Dell'opifizio, p. 54. — Filone toglie da Zoroastro o Platone, a dà ai Gnostici.

(6) *Della migr. d'Abramo*, p. 589.

(7) Tal idea venne sì popolare fra gli Ebrei, che si commise a tutti i loro dottori; poi passando ai Padri, fu comune fra gl'interpreti del Genesi, anche quelli che nei primi capitoli di questo vogliono veder un mito anziché una storia.

(8) Filone non osò dire, come fecero i Gnostici, che la legge fu data a spiriti inferiori; ma preparò loro la via, adeguando, com'essi pur fecero, il senso naturale da essa presentato.

(9) *Dei sogni*, p. 586.

« gione eterea non è nell'universo sola, come un immenso deserto, ma una
 « città popolosa di cittadini d'anima immortale, incorruttibile, e numerosi come
 « gli astri del cielo. Alcune di queste anime, più vicine alla terra e più attaccate
 « a' piaceri suoi, vi scendono per unirsi a corpi mortali ch'esse amano (1). Altre
 « invece se ne staccano per sorgere più alto, secondo il termine fissato dalla natu-
 « ra; ma alcune sono ricondotte dal desiderio della vita terrestre. Altre ancora;
 « tediate delle sue vanità, fuggono il corpo come una prigione, e lanciansi con
 « ali leggiere verso le regioni eternee, ove passano il tempo di loro esistenza
 « (μετεωροπολοῦσι τὸν αἰῶνα). Le più pure e migliori di tutte, condotte da pensieri
 « più prudenti, più divini, addegnando quanto può la terra offrire, si fanno ministri
 « del Dio supremo, occhi ed orecchi del gran re, vedendo tutto, tutto intendendo.
 « I filosofi li chiamavano *démoni*; il codice sacro *angeli* o messi divini, con
 « nome più appropriato, giacchè recano ai figli i comandi del padre, al padre le
 « preghiere de' figli; discendono verso la terra e risalgono ai cieli, non perchè
 « Colui che sa tutto abbia bisogno d'informazioni, ma perchè è bene che i mortali
 « abbiano mediatori ed interpreti, onde riveriscano meglio il supremo arbitro de'
 « loro destini ».

Quest'accordo d'opinioni, che l'Essere supremo sia un focolajo di luce, le cui emanazioni penetrano l'universo; che i lumi e le tenebre, principj ostili in perpetuo, lottino di continuo fra sè per istrapparsi la dominazione del mondo; che il mondo fu creato, non dall'Essere supremo, ma da un agente secondario che è la parola sua, e giusta i tipi che sono le idee sue, e con un'intelligenza, una sagesse che è gli attributi suoi; che il mondo visibile sia immagine dell'invisibile; che l'essenza più pura dell'anima umana sia l'immagine di Dio; che l'anima preesistesse al corpo; che l'esistenza sua terrestre non ha altro scopo se non se di svilupparsi dal corpo, prigione o sepolcro di essa; che s'eleverà nelle regioni superiori, allorchè sia di quest'esistenza purificata: tutto questo complesso d'opinioni, cui certo non manca nè ardimento nè vaghezza, fu da Filone tramandato ai Gnostici. Se egli ne trovò gli elementi nei sistemi di Zoroastro, di Platone, di Pitagora, nei codici sacri degli Ebrei, e nelle tradizioni arcane della Grecia e dell'Egitto, ne formò per altro un corpo di dottrina, superiore a quanto altrove ritrovò. Filone non è semplice compilatore, nè adotta alla cieca le opinioni altrui, ma le modifica secondo conviene al suo sistema, possedendole, come dice egli, per scienza superiore, per una sorgente di verità universale, di cui le altre dottrine possono essere ruscelli divisi, ma non ne sono che tributarij.

MATTEN, *Hist. critiq. du Gnosticisme*, sez. I. cap. 4.

(1) Fors'egli legò quest'idea a ciò che il Genesi narra dell'unione dei figli di Dio colle figlie degli uomini; ove i musicisti intesero gli angeli.

L A C A B A L A

o

TRADIZIONE SPECULATIVA DEGLI EBREI.

Secondo molti Cabalisti, Dio medesimo insegnò la Cabala agli angeli dopo la caduta d'Adamo; l'angelo Raziele ne trasmise al primo uomo le verità e i misteri principali, e così i Patriarchi n'ebbero conoscenza; Mosè la imparò nel deserto, e penetrò fin alla porta quarantesimanona.

La scienza della Cabala si distingue in speculativa e pratica: la pratica è un cumulo di superstizioni, adottate per fare e ottenere prodigi; la speculativa suddividesi in artificiale o simbolica, inartificiale o dogmatica e reale. La Cabala artificiale si suddivide ancora in tre, *gematria*, *notaricon* e *themoura*. La *gematria* (corruzione di *geometria*) indica, mediante il valore de' numeri; il senso arcano delle parole e i rapporti fra esse. Per es. in Zaccaria III. 8 leggesi: *Eccc enim ego adducam servum meum Orientem*. La parola ebraica, tradotta dalla Volgata per *Orientem*, si compone di tre lettere

צ tsade, che vale	90
מ mem . . .	40
ח chet . . .	8

158

La parola ebraica che significa *consolatore*, un de' nomi del Messia, è in ebraico *menachem*, le cui lettere danno la somma stessa; cioè

מ mem, che vale	40
נ nun . . .	50
ח chet . . .	8
מ mem . . .	40

158

Il valor numerale identico delle due parole mostra ai Cabalisti che in questo passo trattasi del Messia. Così la parola *vino* (יין) e la parola *segreto* (סוד) danno lo stesso valore di 76; quindi si conchiude che il vino fa tradire il segreto. Nell' Esodo XXXIV. 14 è scritto: *Noli adorare Deum alienum. Alienum* dicesi *acher*, composto di tre lettere

א aleph, che vale	1
ח chet . . .	8
ר resc . . .	200

Il gran valore numerico dell'ultima lettera a confronto delle precedenti, indica la gravità del peccato dell'idolatria.

Il notaricon (nome derivato da *notarius*) consiste a notar le prime o le ultime lettere di ciascuna parola d'una frase, per iscoprirne il senso arcano. Abramo disse a suo figlio nell'atto di sacrificarlo: *Deus providebit sibi victimam holocausti, fili mi* (*Genesi*, XXII. 8). Le parole ebraiche corrispondenti alle tre prime, cominciano per aleph, jod, lamed, che unite si proferirebbero *ail*, che in ebraico vuol dire *ariete*; e l'ariete è in fatti indicato nel versetto 15.

Appartengono al notaricon le parole artificiali, senza senso proprio, destinate a richiamar alla memoria molte voci o una parola intera; così sullo stendardo de' Macabei erano le quattro prime lettere delle parole esprimenti *Chi simile a te nei forti, o Signore?* Talora per abbreviar i nomi compilati troppo lunghi, si rinniscono le iniziali di ciascun nome particolare; come quei di rabbino Mosche Ben Maimon sono ristretti in *Rambam*, per indicare Mosè Maimonide.

La themoura o *permutazione* cambia posto a parole e frasi per ottenere un altro senso, come negli anagramma.

La Cabala dogmatica dividesi in scienza della *mercava* e della *beresith*. Quest'ultima tratta del mondo sublunare, cioè de' fenomeni: la mercava del soprallunare, cioè della teologia e metafisica. Le spiegazioni della mercava sono variissime ed arcane.

I *sephirot* sono dieci nomi o attributi di Dio, che compongono l'albero cabalistico. Cioè: 1° la corona, 2° la sapienza, 3° l'intelligenza, 4° la magnificenza o la misericordia, 5° il coraggio, 6° la bellezza, 7° la vittoria, 8° la gloria, 9° la base, 10° il regno. Son disposti per modo, che i superiori fluiscono negli inferiori per via di ventidue canali. Così dalla corona escono tre canali, un de' quali cola verso la sapienza, il secondo verso l'intelligenza, il terzo verso la bellezza, il quarto comunica fra la sapienza e l'intelligenza. Al disopra della corona è fissato il mondo archetipo ed angelico.

Presso al quarto canale son posti i trentadue sentieri della sapienza, e le cinquanta porte della luce, per le quali s'arriva alla sapienza suprema e alla luce che è Dio. Mosè non passò che la quarantesimanona, Giosuè arrivò solo alla quarantottesima, nè Salomone poté ottenere gli fosse aperta la cinquantesima.

Il quinto canale mena dalla sapienza alla misericordia, e contiene le acque della divina bontà.

Il sesto va dalla sapienza alla magnificenza o misericordia, donde escono trentacinque principj di misericordia.

Il settimo, dall'intelligenza alla bellezza, e contiene fuochi della giustizia divina e del giudizio.

L'ottavo, dall'intelligenza al coraggio, e n'escono trentacinque principj di severità.

Il nono conduce dalla magnificenza al coraggio. Sotto al letto di questo canale è collocato il mondo degli astri.

Il decimo comunica dalla magnificenza alla bellezza, e vicino si trovano le settantadue potenze di diritta.

L'undecimo va dalla magnificenza alla vittoria, e ne son derivati i ducentoquarantotto precetti affermativi della legge.

Il duodecimo, dal coraggio alla bellezza, e al suo canto trovansi le settantadue potenze del mezzo.

Il decimoterzo cola dal coraggio alla gloria, e ne derivano i trecentosessantacinque precetti negativi della legge.

Il decimoquarto va dalla bellezza alla vittoria.

Il decimoquinto, dalla bellezza alla base.

Il decimosesto, dalla bellezza alla gloria.

Il decimosettimo, dalla vittoria alla gloria, sotto il quale trovasi il mondo degli elementi.

Il decimottavo, dalla vittoria alla base.

Il decimonono, dalla vittoria al regno.

Il vigesimo, dalla gloria alla base.

Il vigesimoprimo, dalla gloria al regno.

Il vigesimosecondo, dalla base al regno.

Generalmente il nome di Cabala sveglia l'idea d'una specie di magia, alla quale condussero le speculazioni de' filosofi cabalistici. Chi scende a queste particolarità, trova una folla d'assurdità, fondate sul vuoto, e quindi indegne d'occupare il filosofo. Noi ci limiteremo a mostrarne i principj generali e le forme onde furono rivestiti, perchè dan mano alle teoriche degli Orientali relative allo svolgersi delle divinità l'una dall'altra, e a quelle di Pitagora e di Platone com'erano ridotte nelle scuole eclettiche del periodo alessandrino.

Spiegavano dunque l'unità e lo sviluppo dell'universo per via d'un'immensa circolazione. Un artista al cospetto d'una statua di bronzo, non pago di ragionare sulle proporzioni di essa, vuol considerarla anche nello stato di fusione, qual era prima che pei canall giungesse allo stampo in cui venne così conformata (1). Così i Cabalisti, osservando l'universo, vogliono conoscere qual era dapprima, in istato di fusione, cioè una sostanza incomprendibile all'uomo, da nessun ritegno limitabile.

Questa sostanza è l'*Or Haenoph*, luce dell'infinito, pura, luminosa, divina: ensofica da principio colmava ogni cosa, ed era per tutto identica; ma in sè chiudeva la virtù di produrre al di fuori un numero incalcolabile d'attributi e di proprietà. Da questa virtù è prodotta la creazione. (*Scito, quod antequam emanarent emanantia, et creata essent creata, lux suprema extensa fuerit plenissime, et impleverit omne, adeo ut nullus daretur locus vacuus in notione lucis, nullumque spatium inane, sed omnia essent plena luce illa infiniti hoc modo extensa, quæ una quadam et simplici equalitate ubique sibi erat similis.* — Rabbi ISRAËL, *Introd. metaphys. ad Kalam denuatam*).

Come fu formato il luogo (*makom*), ossia lo spazio destinato per teatro alle diversità della creazione? La sostanza ensofica, che non lasciava spazio a nulla fuorchè alla propria sua natura, riagl sopra se stessa con doppio movimento. Uno di contrazione operossi nel suo seno, dal che fu prodotto un immenso vuoto orbicolare, ove a diverse distanze rimasero de' punti di luce, per dinotare il preciso posto de' mondi futuri. (*Illo tempore omnia plena erant lyco substantia ejus, qui benedictus sit!... Dimensus est æstimatione sua, latitudinem et longitudinem circuli cujusdam evacuandi, intra substantiam suam, quæ benedicta sit! ubi foret statio mundorum. Illamque lucem, quæ erat intra circulum hunc, compressit, complicavitque.... atque sic relictus est locus prima luce vacuus. Non tamen omni modo evacuatus est locus iste luce sua; vestigia enim lucis primæ in loco superstitebant..... Et hoc est mysterium illud quod scriptum est in Exodo, xxxiii, 21, Ecce locus mecum. Sic commentati sunt sapientes nostri bonæ memoriæ; ipse Deus est locus mundi, non vero mundus est locus ejus.*

(1) Veggasi la nota G al I volume di SALVADOR, *Jésus-Christ et sa doctrine, histoire de la naissance de l'Eglise, de son organisation et de ses progrès pendant le premier siècle*. Parigi 1838.

— Rab. NAPHTALI HIRTZ, *Vallis regia, seu introduct. in lib. Zohar; Kabal. denud.*).

Creato così il teatro dell'universo, si effettuò un nuovo movimento contrario al primo, di espansione, che riportò la sostanza ensofica nello spazio orbicolare, dianzi lasciato vuoto. Dalla circonferenza di questo spazio si progettò un'enorme ondata, che in suo rapido corso formò il primo canale dell'interiore circolazione. (*Produxit igitur infinitum illud lineam quandam e luce concavi sui, a summis partibus deorsum vergentem, illamque derivavit atque demisit intra spatium modo dictum.... adeo ut deflectat ad figuram circularem, orbemque illico constituat.... Atque sic actum est hinc primum compressit se se lux, et orta sunt vasa; mox vero iterum affluxit linea lucida, ut illa illustraret.*—Rab. ISRAËL, *Op. cit.*).

Se però la sostanza divina si fosse limitata a circolare in un solo canale, sarebbe sempre rimasta identica a se stessa, senza mai produrre di fuori. Come dunque i Pitagorici all'unità attribuivano il potere di compor i numeri, così i Cabalisti dicono che la sostanza primitiva può moltiplicare se stessa e dividersi per decine. Le dieci facoltà o potenze attaccate alla propria natura di essa, sono i sefirot predetti, e per loro mezzo doveano manifestarsi le varietà esterne. (*Deci sephirot divinas perfectiones, neque etiam esse distinctas creaturas, sed tantum emanationes quasdam essentiali conjunctas, perinde ut radii solares cum sole, flammis cum prunis ardentibus.... Abraham pater noster vocavit eas sephirot; quasi ut saphirus omnes colores recipit, sic Deo omnes formas, benedictiones, emanationesque tribuit, ita tamen ut hæc omnia summam Dei unitatem prædicent.*—Rab. MOSES, *ad lib. Jetsirah, comment.*).

Ciascuno d'essi e le emanazioni loro aveano la proprietà fondamentale di scomporsi in dieci: come dieci unità di decine producono un centinaio, e dieci centinaia un migliaio. (*Hæc quoque causa est cur tot sephiras sephirarum faciant Cabalisticæ, et quamlibet sephiram sephirarum denarium in se habere dicant, et sic in infinitum.*—Rab. COHEN ISRAËL, *Porta cælorum; Kabal. denud.*).

L'enorme onda della sostanza ensofica, che dalla circonferenza dello spazio orbicolare si era lanciata nella profondità d'esso spazio, aveva da se medesima lasciato emanare quantità d'altri canali secondarj, che divideansi e suddivideansi senza interruzione.

Per la complicazione di queste emanazioni (*oroth*) e canali (*keltim*), e de' loro incrociamenti, l'ensofica riempiva di nuovo lo spazio lasciato vuoto dalla sua contrazione: ma lo riempiva a condizioni diverse dalla primiera immobilità; bensì movendosi, svolgendo tutte le proprietà, potenze o splendori, di cui l'ultimo risultato era di produrre l'universo, e tutti i mondi che lo compongono. (*Omnia quæ sunt, tam corpori et materiæ inæta, quam ab hac separatâ, considerantur ut unumquid. Quamvis enim differant modis variis gradibusque, item generibus, proprietatibus, accidentibus, quoad entitatem attamen non sunt separata, quia omnia et singula sunt entia entium, propagines quodam modo coordinatæ; adeo ut quamvis mutantur naturæ atque conditiones eorum, semper tamen retineant statum essendi, ob quem sunt unumquid.*—Rab. COHEN ISRAËL, *Op. cit.*

Moè aveva detto che l'anima e la vita d'ogni carne è nel sangue; e ciò veniva dai Cabalisti trasportato all'intero universo, tentando una rozza fisiologia di questo, personificato, e facendo circolar in esso a modo di sangue un'essenza infinita e divina.

Perciò Burnet disse che la Cabala ha per oggetto principale di trovare l'origine delle cose movendo da un'essenza suprema; la loro emanazione da una causa prima s'occupa della gradazione di queste cose dalle regioni più elevate alle infime, facendo all'uopo intervenire mondi, sefirot, potenze, persone, lumi, raggi, porte, vasi, canali, involuppi, e altrettali condizioni. (*Kabalam realem tractare potissimum de rerum originatione et gradationibus, sive de modo productionis a summo ente, aut profuxu rerum a prima causa, et earundem rerum gradibus et descensu a summis a prima; alque hac per suos mundos et sephirot, potentias et personas et portas, per sua lumina et radios, et vasa et receptacula et cortices, aliosque modos extulisse.* — *Archaeol. philosoph.*, cap. VII).

Prucuriamo tracciar rapidamente la prima conseguenza di questa ipotesi; il principio, secondo cui spiegavano l'esistenza della materia e le maligne influenze di quaggiù, facendosene passaggio alle applicazioni religiose e morali.

Più la sostanza circolante viene in linea retta dalla sua sorgente, più è vicina a quella, ed è più ricca di proprietà: al contrario quanti più mondi differenti attraversò, e la moltitudine de' suoi gli l'allontana dal focolare, più perde di luce, di purezza, di forza.

Adattando ciò alle idee di cosmografia allora in corso, ammettevano i Cabalisti quattro classi di mondi concentrici, la cui spiritualità andava decrescendo sino a quest'infimo nostro, al quale la sostanza ensofica giungeva spoglia delle più alte sue proprietà, e quasi un residuo, che è appunto ciò che colpisce i nostri sensi col nome di materia. Ne nasce allora quantità di maligne influenze, dotate di personalità col nome di demòni o di *Klipot*. Lo sviluppo di essi basterebbe a soffocar da lontano ogni principio di bene, se la sostanza medesima ensofica non scendesse anche fra noi per canali tanto diretti, da non rimanere spogliata di purezza e di vigore nel traversar i mondi superiori. In questo stato essa costituisce le intelligenze e potenze della terra, gli spiriti vitali ed animali, umani e divini; imprime a tutta la materia stessa un movimento di riascensione, la spiritualizza di nuovo, e le permette di tutte ripigliare le primitive sue qualità.

Così per continuare nella comunque inesatta similitudine dell'organizzazione umana, il sangue nell'uscir dal cuore è ricco di vita e di ottime qualità; ma via via che nutre i varj organi, e scorre le innumerevoli sinuosità delle migliaja di canali, le va perdendo; giunto agli ultimi limiti del suo corso, non produrrebbe più che effetti nocevoli, se un sangue puro non fosse quasi in linea retta portato sulle parti più remote dal centro comune; il qual sangue dà ad esse parti la forza necessaria per liberarsi dal sangue addensato, e spingerlo ad una nuova restaurazione.

Rispetto alla morale ed alla religione, insegnavasi in quell'ipotesi, che l'uomo deve far ogni possibile per diminuire, collo sforzo del pensiero e la santità dell'anima, l'intervallo che lo separa dal focolare supremo, cioè Dio; diventar vaso d'elezione, capace d'attrarre a sè e comunicare altrui i raggi dell'essenza ensofica, direttamente venuti dall'alto, e dotati delle più spirituali e pure qualità.

Oltre dunque le trentadue porte, o diversità d'azione, assegnate all'intelligenza, i Cabalisti ammettevano cinque anime, non una sola, o piuttosto cinque potenze o sviluppi dell'anima, che s'accomodavano alla natura delle quattro classi concentriche dei mondi ed all'ensofica; abbracciando dall'esistenza tutta fisica dell'individuo sino al grado d'elevazione ove questo s'identifica con Dio stesso.

Oltre rappresentare l'insieme dell'universo sotto la figura dell'Adamo, il figu-

ravano pure nell'albero della vita del giardino d'Eden, o nella vigna metaforica de' Profeti, la cui radice bagnavasi nella fonte della sostanza infinita cioè nell'ensofica, il tronco e i rami erano canali emanativi, le foglie e i frutti indicavano la diversità degli esseri e dei mondi.

Siccome i numeri di Pitagora, così le emanazioni speculative della Cabala dieder luogo a strani abusi e ad applicazioni teurgiche nello stile de' libri santi, anzi nella forma e disposizione di ciascuna parola e lettera di que' libri diceano doversi trovare qualche gran ragione che fosse in rapporto colle leggi, secondo le quali il loro autore avea creato e distribuito l'opera universale. (*Ipsa infinitus radiando et corruscando effecit puncta. Puncta vero cuncta combinavit invicem donec fierent literæ ad similitudinem imaginemque, quibus decreta sapientiæ proposuit benedictus.... Postmodum vero combinavit singulas alphabeti literas cum literis omnibus.... Unde in libro Jetsirah dicitur: « Libravit eas, combinavit eas, mutavit eas: aleph cum omnibus et omnes cum aleph; beth cum omnibus et omnes cum beth »... Et nisi in mundo primo aliquid fuisset, judicii literæ non apparuissent, quoniam ipsis non fuisset determinatio. — Rab. NAPHTALI HIRTZ, Op. cit.).*

Inoltre, come tutti gli Orientali, immaginavano delle catene di cose che dalla terra salivano fino al cielo; ed alla tal parola, al tal numero applicavano l'idea d'una parte del corpo, d'una pianta, d'un minerale, d'un animale, d'un vizio o d'una virtù, d'una sventura o d'una prosperità, d'un astro, d'una stagione, d'un demonio, d'un angelo. Maneggiando, combinando le parole, i numeri, gli oggetti sensibili di queste varie catene o serie, credevano produrre un'agitazione simpatica, corrispondente in tutti gli elementi ond'erano composte. Da ciò una delle origini dell'arte degli incanti, de' talismani, d'operazioni reputate feconde di miracolose conseguenze.

Pretendesi antichissimo l'uso di queste speculazioni e delle pratiche derivatene. Gli studiosi di queste dicevasi dagli Ebrei che cercavano conoscer Dio nell'opera di *beresith*, cioè della genesi o della creazione visibile: i settatori delle tradizioni speculative diceansi cercarla all'opera di *mercava* o del carro misterioso d'Ezechiele, cioè alla parte della creazione che la debolezza de' sensi nostri non può raggiungere, tuttochè composta dell'essenza medesima, e regolata secondo le medesime leggi della precedente.

Il rabbino Akiba Gopher, nel *Jetsirah* o libro della creazione, pose, erodono, pel primo in iscritto alcune delle teorie misteriose che solo a viva voce si trasmettevano. Morto nel 158 nell'insurrezione di Barcoceba, Simeone Bar Jocai suo scolaro acquistò maggior fama pel libro intitolato *Zohar* o splendore, e che è uno de' più oscuri e avviluppati. Nel medio evo la Cabala ebbe molta influenza sulle scienze, scorgendosene le tracce anche più tardi fin in Paracelso, Fludd, Van Helmont, Böhme. Raimondo Lullo vorrebbe che Tennemann avesse attinto dalla Cabala la sua credenza dell'identità di Dio e della natura; ma noi dubitiamo che tal fosse l'opinione del filosofo majorchino, il quale fu sì zelante apostolo del cristianesimo. Pico della Mirandola fece rivivere la Cabala, e da lui fu questo nome applicato al complesso di tali dottrine; e mercè l'acume di lui e di Reuchlin, la Cabala eccitò l'interesse generale, e diede esercizio all'erudizione. Cornelio Agrippa la ammirò dapprima, poi dubitò di essa, come di tutto il resto. Guglielmo Postel, Pistorio ed altri se ne occuparono, senza ajutarne i progressi. Giustiniano di Voysin tradusse dal *Zohar*, nel 1651, alcuni frammenti relativi alla natura dell'anima. Il p. Kircher non conobbe che Cabalisti moderni, i quali per lo più s'attennero alla lettera morta e a simboli vuoti di senso.

Il lavoro più importante fu la *Kabala denudata* di Cristiano Knorr, barone

di Rosenroth, stampata a Francoforte nel 1677-83, 5 vol. in-4° di 2600 pagine. Vi pose egli moltissimi testi preziosi, e principalmente i tre più antichi frammenti dello *Zohar*, tradotti fedelmente; oltre analisi estese, copiosi estratti, e anche trattati interi di Cabalisti moderni, e un dizionario delle materie e delle parole. Vi unì pure molti passi del nuovo Testamento, per raffronto alle dottrine cabalistiche, all'uopo di convertire al cristianesimo. Benchè in fatto non sia un trattato della cabalistica, ma piuttosto una raccolta di materiali, fece che essa cessasse di considerarsi come una scienza occulta, e prese posto nella filosofia, nella filologia e nella teologia razionale. Importanti pur sono a tal proposito il *Dizionario storico degli autori Ebrei* del De Rossi, e la *Bibliotheca magna rabbinica* del Bartolucci.

Wachter, nello *Spinosismus in Judenthume*, ammira l'antica Cabala quanto vilipende la nuova. Brucker pel primo diede alla Cabala un posto nella storia della filosofia, valendosi però piuttosto delle dissertazioni del rabbino portoghese Abramo Cohen Ferreira. Altrettanto fecero Tennemann e Tiedemann. Freytag nel *Kabalismus et Pantheismus* (Königsberg 1852) assunse la strana tesi che non v'è somiglianza fra il panteismo ed il sistema dell'emanazione seguito dai Cabalisti. Dopo il sig. Tholuck venne il prof. Frank (*La Kabale, ou la Philosophie religieuse des Hébreux*. Parigi 1845) mostrando la relazione che v'è fra gli antichi Cabalisti e i Panteisti odierni; benchè in fatto questi possano non aver nulla dedotto direttamente dalla Cabala.

N° XVIII.

IL TALMUD.



Uscente il II secolo, gli Ebrei cominciarono a sentire quasi disperato il loro ristabilimento in Terrasanta. Assai tempo dopo distrutti il tempio e la città loro, sperarono l'apparizione del Messia sotto la sola forma onde volevano riconoscerlo, come liberator temporale, come re di vittoria e di vendetta; nè dubitavano che ciò dovesse succedere in quel torno, confortando la credenza loro colle profezie che da poi seppero interpretare tutt'altrimenti. Avendo rigettato quello, in cui erano riuniti i caratteri del vero Messia, ma che mancava dell'attributo che il pregiudizio nazionale poneva sopra tutti, furono costretti a cercarne un altro, e Barcoceba (*figlio della stella*) parve da prima soddisfare tutti i loro voti. Ne esagerarono le vittorie; s'attaccarono a lui con una ostinazione che partorì atti di coraggio degni di causa più fortunata; lo proclamarono l'astro di Giacobbe, lo scettro d'Israele, destiuato a compiere la forzata predizione di Balaam, spezzar le corna di Moab, distruggere i figliuoli di Set. La spada de' Romani sventò rapidamente queste visioni, ed Adriano provò ai Giudei, con leggi oppressive e peggiori castighi, come non voleva alcun Messia temporale ne' suoi dominj. Rotti, mandati a fil di spada e di vergogna, gli esigliò dalia Giudea, li perseguitò in ogni dove, ed insultò alla loro religione sollevando altari e divinità pagane là appunto, ove già era stato il Sechina. Così quell'Adriano, che le storie romane presentano come un misto di dolcezza e di severità (*severus, mitis, saevus, clemens*), negli annali giudaici è un mostro senza virtù, il demone della crudeltà umanato.

Questa persecuzione d'Adriano pare abbia distrutte o sospese le scuole ebraiche, perpetuate fin dai giorni di Esdra. Akiha, il più dotto fra i rabbini e presidente a queste scuole, adoprò se altri mai nella folle rivoita di Barcoceba, benché contasse allora, a quanto dicono, convent'anni. Pubblicamente egli bandì l'impostore per Messia, e gli fe servigi da scudiere, finchè caduto prigioniero, fu mandato a morte fra orribili tormenti, i quali ei sostenne con invitto coraggio, mostrandosi così attento alle cerimonie di sua religione, che ripeté l'ultima preghiera, secondo i riti stabiliti, sotto il coltello de' carnefici; ed i suoi biografi notarono la parola, ove la morte gliela interruppe. Pochi martiri sono dai loro concittadini riveriti quanto Akiha: i rabbini ne esaltano lo sterminato sapere, come possedesse settanta lingue; fanno ascendere la sua genealogia fino a Sisara generale cananeo del re Jabin; e lo dicono sposato alla vedova d'un generale romano. Gli aneddoti di sua vita empirebbero un grosso volume; ed assai tempo dopo la sua morte se ne additava ancora con dolore la tomba presso il lago di Tiberiade, ove fu sepolto con al piè ventiquattromila discepoli suoi. Morì il 135 di Cristo; e alla morte del rabbino Akiha, dice la Misna, perì la gloria della

legge. Il coraggio, la dottrina, l'entusiasmo di patria han fatto perdonargli l'aver riconosciuto un falso Messia; e, vedi stranianza, su questo errore appunto si fonda Maimonide per provare che il Messia non è per anco venuto.

I rabbini notarono che, il giorno stesso che morì Akiba, sommo ed ultimo fra i dottori della legge orale, venne al mondo il rabbino Giuda, le cui opere dovevano riempire il vuoto da essi dottori lasciato. Lo chiamano ora *Anassi*, cioè principe, pel grado letterario o politico tenuto fra' suoi concittadini; ora *Akadosh*, cioè santo, per la santità di sua vita, di cui bizzarri accidenti si raccontano. Fioriva egli regnanti Antonino Pio, Marcaurelio e Comodo, presso cui, aggiungono essi, sali in gran favore. Esitiamo però a credere quanto leggesi nell'*Ehn-Israel*, che il primo di questi imperatori siasi fatto da lui circoncidere. « Giuda (dice Maimonide) vedendo scemare il numero de' suoi discepoli, crescere le difficoltà ed i pericoli, stendersi sul mondo il regno di Satana (Maimonide allude a' progressi che faceva il cristianesimo) mentre il popolo d'Israele era confinato agli estremi della terra, radunò le tradizioni opportune ad essere diffuse perchè non cadessero in oblio ». È ben chiaro che a compilar la sua raccolta fu indotto Giuda dallo stato miserabile in cui scorse la causa israelitica. Roma imperiale placidamente regnava su tutte le sue conquiste; e se Giuda vivea in Corte degl'imperatori, agevolmente ebbe a convincersi che solo un miracolo potea crollarne la possanza. Onde prevedendo una indefinita prolungazione della schiavitù del popolo ebreo, pensò a conservare quelle tradizioni che questo popolo venerava non meno della Bibbia, e che sarebbero alline andate perdute quando fossero state abbandonate alla tradizione orale dei dispersi dottori d'una razza proscritta. Non era più tempo di ricordare quel gran precetto, « Non lasciate che le cose apprese dalla viva voce siano affidate alla scrittura »; poichè meglio è perdere un membro che tutto il corpo. Giuda giustificossi con quel passo del Salmo 119: *Nel tempo d'operar per Dio si rompono tutte le leggi*; e consacrò molt'anni a raccogliere i materiali di sì gran lavoro, dirigendosi a tutti i rabbini sparpagliati della nazione, e lo pubblicò nel 190 di Cristo nato, 11 del regno di Comodo. Lo chiamò *Misna*, che vuol dire *legge secondaria*; i Greci l'appellavano *δεύτερος*, come se la Misna fosse alla Bibbia quel che è il Deuteronomio agli altri libri del Pentateuco.

In un attimo fu sparsa in tutte le scuole giudaiche della Palestina, di Babilonia e d'altrove, e commentata. Anzi ben presto le chiose superarono il testo, e furono dette *Gemara*, voce che in caldeo targumico suona *compimento*. La Misna e la Gemara congiunti formano il *Talmud*, che è quanto dire *la dottrinale*. Due Talmud vi sono, quel di Gerusalemme e quel di Babilonia, così designati dalle scuole che gli hanno redatti: il primo venne raccolto dal rabbino Jochonai vissuto dal 184 al 279: l'altro fu cominciato dal rabbino Asche morto nel 427, e compiuto dal rabbino Josè 73 anni dipoi. Alcune di queste date pajono troppo antiche.

Il Talmud di Babilonia è di lunga mano più famoso e compiuto, come di tre secoli posteriore all'altro. I dottori babilonesi inoltre erano gente rinomata, e le scuole di Palestina trovavansi già in calo mentre le altre fiorirono fino al **xii secolo**: pure (come il De Rossi avverte nel *Dizionario storico*, t. I. pag. 171) il Talmud di Gerusalemme merita essere stimato di più, come *più esente di inezie e più utile all'illustrazione delle sacre antichità*. Egualmente la pensava Prideaux. Lo stile della Misna è più puro, più biblico di quello della Gemara; quello di Gerusalemme è sovente oscuro, il babilonico pieno di parole e frasi straniere. Il Talmud gerosolimitano forma un volume in foglio, il babilonese ne forma dodici.

Se la legge rituale di Mosè abbonda già di cerimonie ed osservanze minuziose, col fine di rendere gli Ebrei una nazione distinta da ogni altra, non è maraviglia che le tradizioni nate fra la promulgazione della legge e la pubblicazione del Talmud sieno più minuziose ancora nelle regole, ed applicate a numero più grande di pratiche, di cui alcune sono passabilmente frivole od anche ridicole. Ma qualunque obiezione possa farsi a questo codice rabbinico, poche opere sono sì degne dell'attenzione dell'antiquario, del filosofo, dello storico filosofo e del teologo.

È un quadro curioso della morale esistenza e dei costumi del popolo più singolare che sia mai esistito, sotto l'impulso di circostanze senza pari. Buxtorf, rispettabile autorità, vede nel Talmud un'enciclopedia bell'e intera: nè opera alcuna fu tanto lodata e tanto criticata; nè alcuna incontrò più censure fra i Cristiani. Fin da quando apparve, fu legalmente proscritta dagli imperatori di Costantinopoli; Gregorio IX nel 1250, ed Innocenzo IV nel 1244 lo condannarono al fuoco; esempj seguiti dall'antipapa Benedetto XIII, che contro il Talmud fulminò una bolla nel 1415, quale causa dell'accecamento de' Giudei, ed opera de' figli del diavolo. Nel 1554 Giulio III ordinò che in Italia si bruciassero tutti i Talmud: ma pochi esemplari ne furono allora distrutti, perchè gli Ebrei gli ascosero, portandoli singolarmente a Cremona, ove gran numero di loro religionarj viveva. Perciò sul cominciare del 1559, Pio IV mandò Sisto da Siena per impadronirsene; e secondo la sua relazione, che possiamo credere esagerata, egli giunse a buttarne al fuoco dodicimila copie, formanti almen centoquarantaquattromila volumi. Nel 1593 Clemente VIII rinnovò questa guerra al codice delle tradizioni rabbiniche, di cui confidò la ricerca agli Inquisitori d'Italia.

Nè minori pericoli correva altrove il Talmud. Alcuni anni prima della Riforma, Pleffercorn, ebreo convertito, denunciò all'imperatore Massimiliano libri giudaici d'ogni sorta. È nota la controversia venutane di conseguenza, e come Rencino felicemente difese il Talmud dalle fiamme che lo minacciavano in Germania e in Italia. Ciò volse l'attenzione dei dotti sulla letteratura degli Ebrei, e diede occasione alle *Epistolæ obscurorum virorum*, alle quali poi tanti rubarono a man salva.

Fin dal 1290 gli Ebrei erano stati espulsi d'Inghilterra, onde pochi libri vi rimaneano da bruciare, al tempo della persecuzione contro il Talmud. A Istauza di Manasse ben-Israel, Cromwell permise loro di tornare; e il rumore levatosene convinse che quattro secoli non aveano spento negli Inglesi l'odio contro gli Ebrei; Cromwell fu accusato d'esser tenuto pel Messia dai figli d'Israele; e la visita che un rabbino viaggiatore fece a Cambridge col pretesto di cercare manoscritti ebraici, dicono fosse diretto realmente a far risalire la genealogia del lord protettore Inno a David.

La persecuzione del Talmud contribuì a renderlo viepiù sacro ai rabbini, i quali non v'è elogio che non gli profondano. Senza dargli la suprema importanza che si suole dar più, un rabbino moderno, il signor Hurwitz, attribuisce l'apostasia di molti Giudei alla trascuranza di questi libri sacri. Per lui le finzioni della Cabala non solamente sono un tesoro di poesia, ma ben anco di morale allegorica. Considerando il Talmud solo dall'aspetto letterario, desidereremmo si facesse una scelta delle leggende contenute in questo repertorio della scienza rabbinica. Alcuni critici pedanti bestemmiarono il Talmud per queste leggende appunto, che, a sentirli, danno all'opera tutta un carattere di frivolezza; ma essi dimenticarono l'origine orientale di questo voluminoso commentario della Bibbia, ed essere sempre stato proprio de' popoli orientali il mescolare il racconto alle materie più gravi.

La Misna vien dagli Israeliti chiamata *Torà sebenal pè*, legge a bocca, legge orale, a distinzione della Bibbia che chiamano *Torà sebictar*, legge scritta; essendo di fede agli Ebrei che Dio diede a Mosè le anzidette due leggi, vietando di scriver la orale, che racchiudea l'interpretazione e le applicazioni della scritta. Dopo che la orale, per le ragioni surriferite, venne fissata in carta, non distrusse la Bibbia, anzi a quella si appoggia perpetuamente; ma poichè il volger del tempo e il variare degli uomini può avervi recato dubbiezza, essa tende a chiarirla, appoggiandosi su cinque cardini, 1° spiegazioni tradizionali, di cui già qualche cenno è nella Bibbia, o che basta un tenue ragionamento a far trovare senza dubbiezza; 2° lo jus dettato da Mosè, e sul quale non occorre ragionamento; 3° lo jus che si deduce dalla legge scritta, per via di raziocinj non somministrati dalla tradizione; sicchè poteva nascere disparere fra i dottori intorno all'interpretazione dei testi, onde rendesi necessario raccogliere le diverse opinioni, e dedurne la più probabile, sgombrandola dai sofismi dei meschini scolari d'insigni maestri; 4° succedono i decreti dat dai profeti e dai sommi dei secoli *per siepe alla legge*. Chiamano siepe alla legge ciò che in essa non è di stretta necessità, ma che fu emanato da insigni personaggi per riparare al decadimento della fede e al rilassamento della morale insinuatasi nella credenza israelitica. Il 5° finalmente sono le comunl convenzioni umane, dirette a sublimare lo spirito, frenar le passioni, dirigerle a scopo elevato.

Su questi cardini s'eresse dunque la Misna, divisa in sei parti principali, ossia *seder* cioè ordini:

1. *Seder*, Zerahim, *semenze*.

A. *Berachod* benedizioni: contiene le benedizioni da rendere a Dio pei frutti della terra, gli alimenti, l'acqua, il vino, ed ogni disgrazia evitata, e regole per le preci giornaliere.

B. *Peà* cantone: dell'obbligo di lasciar nel campo un canto non mietuto, acciocchè i poverelli possano raccorvi il necessario.

C. *Demkai* dubbj: sulle decime da dar al Signore, e sulle cose non decimabili, o che è dubbio se decimabili o no.

D. *Chilthaim* eterogenei: particolarità delle sementi che non poteansi mescolare le une colle altre, e dei panni tessuti di lino e lana.

E. *Sevihid* settima: doveri dell'anno sabbatico, nel quale non poteasi sominare.

F. *Terumod* oblazioni: offerte al sacerdote, riti ecc.

G. *Mahasrod* decime, che si davano al leviti.

H. *Mahasser sceni* (1) seconda decima, che davasi ai sacerdoti, e consumavasi solo in Gerusalemme.

I. *Halak* pasta: un po' di pasta che le donne erano obbligate offrire al sacrificatore, quasi porzione d'ogni pane.

L. *Nhorlà* prepuzio. Gli alberi essendo profani, i tre primi anni di vegetazione n'era proibita la frutta; legge opportuna a renderli rigogliosi.

M. *Bichurim* primizie, che doveano esser portate al tempio e offerte a Dio, per consacrare tutto il raccolto.

(1) Altri scrivono *Manhasser*, *Monhed* ecc. dando all'n il suono dell'*h* spagnolo; e difatti il suono dell'*h* ebraico è un'aspirazione che partecipa assai di quel suono.

II. *Seder, Mohed, solennità.*

A. *Sabbath* sabbato: solennità di questo, modo di celebrarla, luminare, combustibili, e quanto può renderla gradita; lavori proibiti, punizioni per chi ne faceva, e sacrificj per chi ne facesse inavvedutamente.

B. *Nhiruvim* mescolanze. Quanto nel sabbato può mescolarsi per rimedio, diletto o necessità; come cibi e bevande; passeggi permessi o illeciti; proibizione di trentanove mestieri principali e lor derivazioni; obbligo di riposare non il corpo solo ma anche l'animo; cerimonie che debbono praticarsi per dichiarare due luoghi un luogo solo, e potervi trasportare alcun che senza violare il sabbato.

C. *Pessah* pasqua: riti, preci, sacrificj, solennità di tale festa, e rigori per allontanare il fermento.

D. *Sekatim* sicoli, che ogni privato dovea annualmente per li sacrificj quotidiani ed altre spese sacre. Entrante febbrajo facevasi la proclamazione di tale pagamento, e dovea essere compito prima che maggio uscisse.

E. *Joma* di; la festa delle espiazioni, giorno del giudizio, con penitenze, morali meditazioni, e un presentarsi dell'anima avanti a Dio, con auguste cerimonie che il sommo pontefice compiva.

F. *Succà* capanna: festa dei Tabernacoli, ove discutesi se possano servire ad uso sacro fissi al suolo, e se formarsi con frondi; e sulle benedizioni, i sacrificj, le solennità, la presentazione d'ogni maschio al tempio.

G. *Beza* ova; degli esseri nati o delle frutta colte in giorno festivo, se sieno permessi agli Israeliti in dette feste, e qual differenza corra tra il sabbato e le altre solennità.

H. *Ross'aschanà* capo d'anno civile: pensieri mistici sulla predestinazione per tutto l'anno, sopra un giudizio divino che principia per tutti gli uomini, e sopra il tempo della creazione del mondo: mistici suoni della tromba, che volge in fuga lo spirito del male, la cattiva propensione (*jesser arangh*). — Il capo d'anno sacro era a pasqua.

I. *Tahaniot* digiuni: quando ed a che fine ordinati, formalità, osservanze, limosine, penitenze, compunzione.

L. *Mohed-catan* piccola solennità: giorni di mezza festa, dopo un solennissimo; così dopo il primo giorno pasquale ne succedono sette di minor solennità; e dopo la festa de' Tabernacoli, erano giorni scristi, ma non di tanta santità, e permettevansi alcuni lavori proibiti nelle solennità.

M. *Haghigà* festa d'ordine del Signore. V'è spiegata la legge che ordina ad Israele di prestare tre volte l'anno omaggio a Dio nel suo tempio di Gerusalemme, cioè a pasqua, a pentecoste, alla festa de' Tabernacoli. Essendone esentati i sordi, i ciechi, gli zoppi, e varj ordini di persone, ne nascevano diversi dubbj di coscienza.

III. *Seder, Nassim, donne.*

A. *Jevamot* il levirato: diritto che ha la donna di sposare il cognato dopo che il marito lasciolla vedova senza prole; e formalità da usarsi in questi casi.

B. *Chedubot* scritte: cioè scritture di matrimonio, dote, doveri dei conjugi.

C. *Kiduseim* delle fidanzate e degli sposalizj.

D. *Ghittin* divorzj: modo onde stendere i libelli del divorzio, ed altre formalità necessarie.

E. *Nedarim* voti: quali obbligatorj, o no.

F. *Nazirut* nazareato: doveri del nazareno, cioè diviso dagli uomini e dal vino (*nazir*).

G. *Sotà* pervertita. È la prova dell'acqua della gelosia, che facevasi sopra l'imputata d'adulterio.

IV. *Seder*, Nozikim, danni.

A. *Bavà kamà* prima porta: danni arrecati da animali o da uomini, giudizj intorno ad essi, compensi ecc.

B. *Bavà metzihah* porta di mezzo: depositi, usure, roba trovata, diritti, doveri, condanne.

C. *Bavà batrah* ultima porta: contratti di vendite e compre.

D. *Sanhedrin* sinedrio: diritti del gran consiglio, doveri, legislazione, giudizj civili e criminali.

E. *Macot* sferzate: le quaranta flagellazioni che s'infliggono ai non rei di morte; varj delitti cui toccava tal punizione; procedure ecc.

F. *Sevuhot* giuramento: natura sua, e persone da cui si accetta o no.

G. *Nekdujot* testimonianze: come esaminar i testimonj ed accettare le deposizioni.

H. *Nhavodà* sarà servizio strano, cioè idolatria: errori di essa e pericoli, e contegno degl'Israeliti cogl'idolatri.

I. *Pirkè avot* sentenze dei padri, che conservarono la tradizione orale da Mosè in giù. Trattato ricco di morale.

V. *Seder*, Codascim, santità.

A. *Zevahim* sacrificj: tempo, luogo, persone per offrirli.

B. *Menahot* presenti: cioè oblazioni pei sacrificj, come l'olio, l'olibano, il fior di farina.

C. *Holin* profani: riti per decollare gli animali uccisi per uso domestico; animali puri e impuri; liturgia per osservare i polmoni dei quadrupedi, le infratture ne' bipedi e ne' quadrupedi ecc.

D. *Becorot* primogeniti: fra gli animali consacrati a Dio, quali dovessero essere riscattati; e riscatto del primogenito degli uomini.

E. *Nherackim* stime, per gli oggetti dati in voto o consacrati a Dio.

F. *Temurà* cambio o sostituzione di sacrificj, quando a una vittima se ne surroga un'altra.

G. *Cheritut* distruzione dell'anima: trentasei peccati che la cagionano; casi di coscienza.

H. *Meguilà* errori e peccati commessi nel sacrificare.

I. *Tamid* sacrificio perpetuo: due agnelli che scannavansi, uno ogni mattino, l'altro ogni sera.

L. *Kinin niddin*, riti nei sacrificj delle puerpere e lor purificazione.

M. *Middot* dimensioni del tempio, compartimenti ed architettura. Tutto ciò è determinato a norma dell'immobilità orientale, per usare le dimensioni stesse nel fabbricarne un altro. Probabilmente il secondo tempio era uguale al primo, eccetto le fortzze.

VI. *Seder, Taarot, purificazioni.*

A. *Mikvaot* recipienti: vasi puri ed impuri, lavacri, abiti coi loro diversi tessuti, modo di purificarli se contaminati.

B. *Nida*, i catamenj.

C. *Jadaim*, le mani e loro purificazioni.

D. *Oalim* tende, loro impurità e purificazioni.

E. *Negaghim* piaghe pure ed impure, visite del sacerdote, purificazioni e sacrificj per esse.

F. *Parà* giovenca rossa, col cui cenere purificavasi chi avesse tocco un cadavere.

G. *Taarot* purificazioni, per astergere altre impurità contratte.

H. *Machsirin* che rendono permesso: cioè casi di coscienza per la purificazione.

I. *Zavin*, coloro che soffrono di polluzione involontaria e gonorrea.

L. *Tevul jom* lavato nel giorno: riti di chi, per impurità, si fosse lavato nel giorno stesso; obblighi suoi.

M. *Gnochetsim*, frutta mangiate dai bachi, che col contatto possono rendere impure le altre.

I sessantadue capitoli de' sei ordini suddividonsi in cinquecentoventiquattro.

Come la Misna è il testo della legge orale, così la Gemara ne è il commento colla logica, e le varie opinioni pro e contro, le scuole diverse, le prove, i testi che le appoggiano. Per ben intenderla però vuolsi saper a fondo l'ebraico ed esser versato negli studj filologici, attesa la mistura di dialetti che vi si trova. Paolo Fagio nella, *Epistola nuncupatoria ad tractatum Sap. patrum*, dice: « Cum vero in omnibus linguis jucundæ admodum et græte sunt sapientum breves sententiæ, in lingua hebraica eæ, meo judicio, omnium gratissimæ esse debent, eo quod quæ ex ea lingua proveniunt, singularem quandam sanctitatem spirare videntur: quod nimirum ab eo proficiscitur, quod in ea primum omnium divina oracula, caelestique illa sapientia hominibus commendata fuit. Unde et Hebræorum sapientum sententiæ a profanis in hoc differunt, quod non tantum quæ ad politicam, sed et quæ ad theologicam vitam spectant, pulchre docent ». Varj di quei detti noi adducemmo nel Racconto.

Affine di commentare la legge scritta, rabbino Ismael offre queste tredici forme: 1° dall'argomento maggiore al minore, e viceversa; 2° da eguali dizioni; 3° da un versetto che ne spiega un altro sull'istessa materia, o da due versetti che drizzansi all'effetto medesimo; 4° dall'universale al particolare; 5° dal particolare all'universale; 6° dall'universale al particolare non si dee giudicare se non conforme al particolare; 7° da una dizione universale che ha bisogno d'un'altra particolare, e da una particolare che abbia duopo d'altra universale; 8° qualunque dizione che fosse inchiusa nell'universale, ed esca dall'universale per insegnare nuove distinzioni, non si debbe applicare ad essa cosa solamente, ma a tutte quelle che erano incluse nell'universale; 9° qualunque dizione è nell'universale, e n' esce per render ragione d'una cosa del soggetto stesso, questa uscita alleggerisce non aggrava; 10° qualunque dizione fosse nella proposizione universale, e n' esca per rendere ragione di altra cosa che non è del suo soggetto, tale sua uscita serve per alleggerire ed aggravare; 11° qualunque dizione, che essendo nell'universale, n' esce per giudicare qualche nuovo articolo, non si può richiamare per prova all'universale, finchè la scrittura non ve lo riponga a chiare note; 12° una cosa

che può apprendersi dal soggetto suo proprio, ed un'altra che si apprende soltanto dal fine; 15° due versi che si contraddicono l'un l'altro, si spiegano col terzo che li concilia fra loro.

Ogni capo della Misna comincia ordinariamente o col nome del dottore che proferisce quella sentenza, o colla parola targumica *tana*, cioè *insegna, sentenza*. La iniziativa del Talmud proprio suol essere *avri*, dicono.

Oltre la Misna e la Gemara, entra nel testo talmudico la *Barydà*, cioè *di fuori*. Dov'è a sapersi che, quando si componeva il Talmud, alcuni dottori, e a lor capo il rabbino Isacco, dopo assistito nella generale adunanza alle teologiche questioni, uscivano per discuter *di fuori* sui punti stessi più distesamente, e quel che risultava dai loro dibattimenti chiamavasi *Barydà*; e comincia per lo più ciascun punto con *Barydà o Savri*, cioè *credono*.

Adunque i rabbini che ebbero parte alla composizione del Talmud, sono di quattro classi: *tanaim* misnici; *emoraim*, dicenti; talmudici o *sevorai*; credeuti o della *barydà*.

Avvi una setta che nega fede alle tradizioni talmudiche, e vuol far consistere l'ebraismo nella Bibbia liberamente interpretata: chiamansi *Caraim*, Letteralisti, mentre gli altri sono *Rabbunim*, Rabbini.

Ordine esatto e chiaro alla teologia talmudica fu data da Maimonide, filosofando scientificamente su quella credenza, come sulla cristiana san Tommaso d'Aquino.

Oltre i dogmi e la disciplina, contiene il Talmud buon numero di questioni di fisica, medicina, storia, astronomia, astrologia giudiziaria, geografia. Alcuno dunque pensò a scriverlo; e rabbino Alfessi di Fez raccolse tutta la parte rituale dogmatica, e rabbino Cahir spagnuolo, nell'*Ehn-Israel* (occhio d'Israele), radunò la filosofica, morale e scientifica.

Poichè altrove noi esponemmo le tradizioni orientali intorno ad Alessandro Magno (1), riferiamo quest'altro apologo talmudico a lui relativo, che è di notevole bellezza, e che confermerà ciò che dicemmo sopra il merito letterario de' libri ebraici:

Leggenda d'Alessandro il Grande.

Seguitando suo cammino per lo mezzo di sterili deserti e d'incolti terreni, Alessandro capitò ad un ruscelletto, le cui acque scorrevano via via tra due fresche rive. La superficie di quello non increspata da soffio alcuno, era l'immagine del contento, e pareva dire tacendo: *Ecco il soggiorno della pace e del riposo*. Ogni cosa era calma, nè altro sentivasi che il mormorare dell'acque, che parevano ripeter all'orecchio dello stanco viandante: *Accostati a prender la tua porzione dei benefizj della natura*, o querelarsi che tale invito fosse indarno. Mille deliziose riflessioni avrebbe questa scena suggerito ad un'anima contemplativa; ma come lusingar poteva quella d'Alessandro, tutto pieno d'ambiziosi disegni di conquiste, i cui orecchi s'erano dimesticati al cozzo dell'armi, al gemito de' moribondi? Alessandro passò innanzi: però sfinito dalla fatica e dalla fame, fu ben tosto obbligato a fermarsi. Sedutosi sopra una delle rive del ruscello, prese alcuni sorsi d'acqua, che gli parve refrigerante assai, e di squisito sapore. Si

(1) Vedi Lib. III, cap. 48.

fe quindi imbandire dei pesci salati onde si tenea ben provisto, e li tuffò nell'acqua per temperare l'eccessivo acre del loro sapore; ma qual meraviglia al trovare che spandevano soave fragranza! Certo, diss'egli, questo ruscello, di sì rare virtù fortunato, deve trarre sorgente da qualche ricco e beato paese. *Cerchiamolo.* Risalendo allo insù dell'acqua, Alessandro giunse alle porte del paradiso: erano chiuse; bussò, e colla solita foga chiese l'entrata. *Tu non puoi esser ammesso qui,* gridò una voce d'entro: *questa è la porta del Signore.*

Io sono il signore, il signor della terra, replicò l'impaziente monarca: *sono Alessandro il conquistatore: ch'è indugiate ad aprirmi?*

No, gli fu risposto: *qui non si conosce altro conquistatore se non chi doma le sue passioni: i giusti soli qui possono entrare.*

Alessandro cercò invano sforzar il soggiorno dei beati: nè minacce gli valsero nè preghiere. Vedendo ogni suo studio indarno, si rivolse al guardiano del paradiso, e gli parlò: *Tu sai che io sono un gran re, il quale ebbe omaggio dalle nazioni; se pur non mi vuoi introdurre, dammi almeno cosa alcuna, che mostri all'attonito mondo com'io sono venuto colà, ove nessun mortale prima di me.*

Ecco, o insensato, replicò il guardiano del paradiso; *ecco cosa, che può sanare i mali dell'anima tua. Un'occhiata a questa può insegnarti più sapienza ch'è tu non abbi fin qui ricevuta dagli antichi tuoi maestri. Ora segui tua strada.*

Alessandro prese avidamente quel che gli era dato, e tornò alla sua tenda. Ma qual rimase, allorchè, osservando il dono, trovò non esser altro che un pezzo d'un teschio di morto! *Quest'è dunque,* esclamò, *il bel dono che essi fanno ai re ed agli eroi? Quest'è dunque il frutto di tanti lavori, pericoli, sollecitudini? Furibondo, e deluso in sua speranza, gittò via quel miserabile resto di spoglia mortale.*

Gran re, disse un saggio ivi presente, *non disprezzare questo donativo: per da poco che sembri agli occhi tuoi, possiede straordinarie qualità, come puoi assicurartene se tu lo libri coll'oro e coll'argento.* Alessandro ordinò di provare: si recò una bilancia; la reliquia fu posta nell'un guscio, l'oro nell'altro, e con gran meraviglia di tutti, l'osso traboccò. S'aggiunse altro metallo, e sempre fu più leggiero: anzi più oro si metteva nel bacino, più questo ascendeva.

È ben meraviglia, disse Alessandro, *che sì piccola porzione di materia la vinca sopra tant'oro. Non v'è dunque alcun contrappeso che valga a rimettere l'equilibrio?*

Sì bene, rispose il savio: *basta poca cosa.* E prendendo un tantin di terra, ne coperse l'osso, che subito si sollevò nel suo bacino.

Questa è pure cosa straordinaria, sclamò Alessandro: *sapresti spiegarmi un tal fenomeno?*

Gran re, replicò il sapiente: *questo frammento d'osso è quel che rinchiede l'occhio umano, il quale, quantunque limitato nel volume, è illimitato ne' desiderj; più ha, più vorrebbe; nè oro nè argento nè altra terrena ricchezza il saprebbe soddisfare. Ma quando sceso una volta nella tomba è coperto di terra, ivi è un limite alla sua avida ambizione.*

Questa citazione parrà preferibile a certi estratti di più seria qualità, e per esempio alle importanti minuzie, le quali hanno fatto dire ad un dotto, che, per essere beccajo secondo il Talmud, si dovrebbe passare per un esame più compli-

FILOSOFIA SCOLASTICA

N° XIX.

LA SCOLASTICA.

= Lo spirito umano andò fin qui progredendo per mezzo di violente reazioni, riprovando oggi quello che aveva jeri venerato, spezzando l'idolo a cui aveva testè arso incensi, a guisa del selvaggio che la mattina si prostra innanzi al suo feticcio, e la sera lo batte. Ciò viene dal non iscorgere la mente umana altre verità che relative, vale a dire che sempre discopre la verità assoluta soltanto sotto una forma, la quale deve necessariamente perire ed essere distrutta, affinché si perpetui la creazione ed abbiano luogo nuove manifestazioni. Tutto ciò pertanto che non sia abbastanza sollecitamente distrutto, uopo è distruggerlo, e fino ad ora l'umanità non mancò mai a quest'opera di demolizione. L'error suo stette nel credere che dovesse distruggere per distruggere, per ismania parl' a quella che gl' Indiani attribuiscono a Siva; mentre doveva conoscere che distruggeva solo per trasformare, o cambiare la forma passata nella futura: metempsicosi eterna! Da ciò quelle violente reazioni di cui parlo, e di cui s' intesse la storia della filosofia. Diverremo noi più indulgenti e più savj, quando ci persuaderemo la forma essere necessaria quant'essa è mutabile e passeggera? e non potremo allora continuar sì a distruggere le forme esauste, ma con tolleranza e magnanimità? Checchè debba essere del tempo avvenirà, certo è che fino ad ora le generazioni che sulla terra si succedettero, fecersi una guerra distruttiva e cieca, come le nazioni che contemporaneamente abitano questa terra istessa. Guerra nel tempo, guerra nello spazio, rivoluzioni invece di evoluzioni, antagonismo invece di generale comunione, fierissime dispute invece di amichevole comunicazione degli uomini tra loro, i quali dai diversi osservatorj ove erano stati dalla natura collocati, tenendo vicendevole corrispondenza, distruggevano per mezzo dell'intelligenza e della carità le naturali barriere alzate dal tempo e dallo spazio per diagiuingerli; guerra, dico, e non concordia è l'uniforme spettacolo che la storia ci presenta. Per non risalire più lontano, il cristianesimo vittorioso non aveva forse maledetto al paganesimo, anzi a tutta la pagana civiltà, nè solo abbattuto gli Dei e gli altari, ma distruttene anche le biblioteche? non aveva esso condannato quello stesso Platone a cui tanto doveva, e quel Virgilio che dicesi l'avesse presagito? (1) Ma doveva venire il tempo della reazione, in cui alla sua volta esso, i suoi simboli, i suoi monumenti, la filosofia e l'arte sua fossero

(1) Esagerazioni, narrate nel nostro Racconto.

trattati con violenza pari a quella, ond'esso aveva abbattuto le antiche istituzioni. Nessuno ignora che tal ricambio fu reso: Voltaire ed il secolo di lui mostraronsi ciechi nei loro giudizj contro il cristianesimo, quanto già i discepoli di sant'Antonio o di san Basilio, allorchè parlarono del mondo d'Aristotele e di Platone.

Nella grande battaglia che la moderna diede all'età di mezzo, la Scolastica, com'era ragione, trovossi nel centro proprio della mischia, e sostenne i colpi più fieri. Con quanto sprezzo, con quanto aborritimento insieme e nausea il XVII e il XVIII secolo parlarono di quattro secoli della filosofia e degli umani pensamenti! Non altra espressione che quella di *barbarie* trovavasi allora acconcia per nominare quell'epoca. Sì, erano barbari; ma noi discendenti per una buona metà da quei Barbari, non ci mostriamo nè savj nè pii, insultando agli avi nostri, chiamandoli con quel disdegnoso soprannome che davano loro i Greci ed i Romani. Si aggiunga che la barbarie del medio evo non debbesi prendere nel senso di totale ignoranza, di totale stupidità e brutalità, ma fu piuttosto il potente sforzo d'uomini nuovi, chiamati alle opere dell'intelletto, i quali tutto vedevano sotto altro aspetto, tutto concepivano sotto altre forme, che i loro predecessori. Pretendevansi forse che i Barbari avessero di botto scritto come Platone e Cicerone? come questi sentito e pensato? A che avrebbe allora servito l'opera dei Barbari? Vero è per altro che la Scolastica dal canto suo aveva un gran peccato a scontare, perocchè negli ultimi tempi del suo regno essa si oppose ad ogni sorta di progresso, a qualunque innovazione e verità.

Al presente, con Leibniz confessiamo che, non qualche poco, ma moltissimo orò trovavasi in quel mondezzajo, tanto sprezzato dal XVII e dal XVIII secolo, e mostriamoci giusti e riconoscenti verso la Scolastica, come verso tutte le fasi dell'umano pensiero.

Cos'è la Scolastica?

Cousin, nel *Corso della storia della filosofia* dell'anno 1829, definisce la Scolastica *l'applicazione della filosofia, come semplice forma, a servizio della fede*. Definizione nè chiara, nè esatta. Quanti tra i filosofi detti scolastici furono dall'autorità richiamati al dovere? e se qualche paziente e sagace inquisitore volesse togliere a censurare la dottrina de' filosofi onorati e santificati, quanti troverebbe non esenti da sospetto d'eresia! La definizione di Cousin potrebbe pertanto essere così modificata: *La Scolastica è l'applicazione della filosofia alla discussione dei dogmi della fede*.

Anche così emendata non soddisfa a pieno: perocchè la Scolastica ha principio ad un certo tempo, e sebbene non siano concordi le opinioni degli storici intorno a questo tempo, tuttavia ne sono ormai convenuti i limiti, e questi non permettono di accettare la definizione di Cousin, neppure come l'abbiamo emendata. Di tutti i Padri anteriori ai primi Scolastici, di tutti gli eretici contemporanei di quei Padri medesimi, non è un solo il quale non abbia fatto entrare la filosofia nell'analisi e nella discussione dei teoremi della fede. Se non ha ciò per dimostrato Cousin, avevalo Tertulliano quanto agli eretici; e quanto agli ortodossi è confessato e proclamato, per tacere l'autorità di Balto, dall'abbate Gerbet nella sua *Occhiata sulla controversia cristiana*, e dagli autori del *Compendio della storia della filosofia* ad uso del collegio di Juilly; e se queste testimonianze non bastassero, potremmo recare grandissimo numero di fatti irrefragabili. Cousin per certo non sospettò mai che tutta la filosofia fosse compresa nel problema lasciato insoluto da Porfirio, nella quistione cioè agitata tra Abelardo e

Guglielmo da Champeaux. E questa stessa quistione, a cui il medio evo prese una parte sì viva, può Cousin credere che non sia stata posata, discussa e contraddittoriamente sciolta tra i Cattolici prima della controversia del secolo XI? Apransi gli scritti del Padri; domandisi la loro opinione e quella dei loro interlocutori intorno agli arcani dell'essenza, della vita, dell'intelletto, intorno all'oggetto sì della filosofia prima che della trascendentale; e per tutte le quistioni agitate ancora ai giorni nostri se ne avrà una risposta più o meno soddisfacente. Andiamo oltre, e dopo letto tutti i trattati che sostengono la contraria opinione, non dubitiamo asserire che non v'ha un solo punto, non un solo mistero della cristiana fede, il quale non derivi da una fonte filosofica, o non sia fondato sopra gli assiomi posti o ricevuti da Crisippo quanto alla morale, da Platone o da Aristotele quanto al dogma propriamente detto. Questa relazione inoltre fra la dottrina del Padri, degli eretici e dei liberi pensatori del paganesimo, era un fatto necessario; poichè non v'ha religione possibile senza un'asserzione metafisica dell'Ente e de' suoi attributi; e questa asserzione, sebbene dai seguaci delle varie Sette religiose sia presentata come una nuova parola e come un verbo assoluto, non può mai essere che relativa alle anteriori asserzioni, e compresa in queste, come una conseguenza delle premesse: siffatta è la legge dell'umana ragione, siffatto il suo modo di svilupparsi.

Secondo noi, la Scolastica non può essere definita, poichè essa non è una scienza distinta dalle altre scienze, e nemmeno è, a parlare esattamente, una forma particolare della filosofia, ma propriamente la filosofia di un certo tempo, che di quel tempo ha e debbe avere il carattere. Che se nondimeno vuoi che, attenendoci al rigore del metodo, non passiamo oltre senza aver prima determinato l'oggetto di quest'articolo, diremo, la storia della Scolastica esser quella delle diverse dottrine professate nelle scuole (*scholæ*) del medio evo, dall'istituzione di queste fino a quando fu ad esse tolta l'istruzione prima e la direzione delle menti.

Ma quando furono le scuole istituite? Tutti gli storici monumenti ne attribuiscono l'onore a Carlo Magno; da lui pertanto cominceremo la storia della Scolastica, ed a malgrado del poco savio sprezzo, pel quale furono spesso trascurati i predecessori di Alessandro d'Hales, ci sarà agevole il dimostrare che, prima dell'importazione dei commentarj arabi, la stessa filosofia del Peripato aveva trovato nelle scuole abilissimi interpreti; e che grandi filosofi (a bello studio ci serviamo di queste parole) avevano introdotto nel tabernacolo della teologia dottrinale la vera scienza con tutti i suoi metodi critici e dogmatici.

A che tempo le scuole finiscono? Quando le corporazioni propense all'autocrazia pontificia smovono l'unità della fede; quando la tradizione ha perduto ogni forza in faccia alla ragione; quando la filosofia, impedita di far progressi da una potestà che conosce al fine il pericolo della disputa, istituisce cattedre libere per predicarvi l'emancipazione della coscienza; quando, all'invito del martiri di Praga, la società cattolica solleva contro la romana sede. Questo sollevamento era da gran tempo preparato dagli Scolastici, poichè i filosofi sono sempre quelli che illuminano le vie delle generazioni. Non era esso ancora compito del tutto, che già, poco apprezzando una dottrina forzata e condannata dalla logica a soffrire tutte le stravaganze del misticismo, i filosofi davano opera a fondare su basi superiori alla critica quella filosofia dell'esperienza, del senso comune, che in mezzo ai combattimenti della Riforma doveva essere inaugurata da Francesco Bacone sulle rovine di tutti i sistemi logici.

Delle principali controversie cattoliche.

Fatto notevole negli annali della filosofia, e specialmente della filosofia cattolica, si è che di rado una medesima epoca s'impegnò in più controversie simultanee e su problemi differenti. Nessuno però ne deduca che tutte le scuole abbiano offerto soltanto sistemi incompiuti. Ma siccome la scienza filosofica è di tutte la più rigorosamente sottomessa alle leggi del sillogismo, siccome tutte le quistioni ch'essa agita sono legate con istretto vincolo, così si potrà bensì peccare contro il metodo, allorchè si esamina di preferenza una quistione secondaria, ma necessariamente avviene che da questa si passi ad altre superiori, e da queste ad una sintesi qualunque. Ond'è che tutte le grandi scuole ci si offrono con una dottrina generale, più o meno concordante in tutte le sue parti; ed è nondimeno certo che ciascuna di esse si occupò più particolarmente di risolvere tale o tal altro problema, e di esaurire questa o quella discussione.

Prima di por piede entro le accademie del medio evo, e di specificare la quistione agitata tra i diversi filosofi che se ne traggono dietro gli ascoltatori, stimiamo conveniente risalire più alto, ed indagare quali furono le principali quistioni anteriormente agitate così tra i Padri, che tra la Chiesa ed i suoi contraddittori. Questa ricerca ne farà meglio apprezzare il valore delle discussioni scolastiche, giacchè la ragione dell'esistenza di tutti i fenomeni che sottopongonsi ad esame, sta nei fenomeni compiutisi precedentemente.

I tre primi secoli della Chiesa furono assai fecondi di dialettici: durava tuttora la tradizione della scuola d'Atene, in gran fiore era quella d'Alessandria, e quasi tutti i Cattolici eminenti uscivano dall'una o dall'altra. In questo periodo di tempo la controversia che più occupava le menti, era quella che riguardava la natura e l'unità di Dio.

Ha questa principio al tempo degli Apostoli, colla predicazione del dualismo fatto da Simon Mago e continuata da Menandro, da Saturnino, da Basilide, da Bardesane e dalla maggior parte dei Gnostici. La Chiesa, sebbene ancora mal certa ne' suoi passi (1), tuttavia combatte con armi vittoriose contro questa eresia, avendo a suoi difensori Ireneo, Ermia, Atenagora e Clemente Alessandrino. Al volgare dualismo delle Sette indiane oppone essa l'unità delle leggi, l'armonia delle cause e delle tendenze; al trascendentale panteismo di Valentino oppone il puro concetto dell'ideale, e l'impenetrabilità della divina natura. Che tale quistione abbia per tre secoli tenuto occupate le menti, chi voglia convincersene, legga il vasto manuale di Epifanio, e conoscerà non solo che il dualismo ed il panteismo trovarono nei Gnostici molti e valenti interpreti, ma che le ipotesi loro grande prestigio ebbero sui loro contemporanei, e, ciò che la storia ortodossa non volentieri confessa, l'idea dell'unità divina fu dalla loro setta gravemente scossa nel seno della nuova Chiesa. Sant'Agostino ce ne porge chiare prove. Del resto non si voleva meno che la diserzione di sì gran personaggio per confondere il dualismo obiettivo. Agostino, dopo essere stato per nove anni scolaro di Manete che fu l'ultimo ed il più illustre dei Gnostici, tolse a combattere il maestro, e contro l'errore, che aveva per lungo tempo professato, sostenne una lotta grave ed ostinata, dalla quale ebbe la gloria d'uscir vittorioso. Si compiuta fu questa vittoria, sì opportuna, sì manifesta, che l'opinione del vescovo d'Ippona fissò la dottrina cristiana intorno alla natura divina (2), e per quante eresie ebbe la Chiesa ancora a combattere, il dualismo non levò per lungo tempo il capo. Anzi

(1) Mal certo non fu essa mai.

(2) Non esso la fissò, ma la Chiesa.

la credenza nell'unità divina fu quindi innanzi sì stabilmente consacrata, che lo stesso Agostino fu dai logici scrupolosi accusato di non aver dichiarato tutte le conseguenze di tal principio: accusa non priva di fondamento. Il panteismo alessandrino poi, affatto distinto dal panteismo logico, non fu riprodotto fino a Giovanni Scoto Erigene.

Terminata questa disputa, quando si venne a determinare il rapporto fra il Creatore e la creatura, nacque nuova controversia. Sant'Agostino, contro i Pelagiani, aveva con un'ardita ipotesi troncato la quistione; ma il linguaggio suo, talvolta equivoco e troppo elevato per le coscienze volgari, diede occasione a molti commenti e spesso contraddittorj. Fra la dottrina della Grazia preveniente e quella del libero arbitrio, fra i due termini assoluti di queste dottrine, vi erano diverse vie praticabili, le quali furono additate. Di tal guisa il vero senso della lettera agostiniana fu reso vieppiù oscuro, sorsero tante Sette quante distinzioni, ed in breve la confusione giunse all'estremo. Interrotta, o piuttosto soltanto temperata dai gravi avvenimenti che afflissèro la cattolica società per la prima invasione dei Barbari, non appena poté il mondo sperar pace, la controversia della Grazia fu ripresa con nuovo ardore. Molti concilj pronunziarono su ciò, ma le loro decisioni, insufficienti contro lo spirito d'indagine, non danno che nuovo argomento a dispute: invano intervenne la santa sede decretando alcune formole; anche queste furono diversamente interpretate. Per cinque secoli la Chiesa fu travagliata da questa disputa, la quale non era ancora finita, quando Carlo Magno aperse la scuola nel suo palazzo.

Sebbene dopo il supplizio dell'agostiniano Gotschalco, e dopo la condanna dei semipelagiani Rabano Mauro e Ricmaro, la quistione rimanesse più che prima indecisa, gli animi tuttavia più non se n'occuparono, e a malgrado delle diverse opinioni manifestate nelle scuole del secolo xii intorno al problema della Predestinazione, si lasciò alle opinioni intiera libertà. Di tutt'altra natura era la controversia detta *scolastica*, che occupò specialmente le menti nel medio evo.

Prima cura della Chiesa era stata di definire Dio, la natura e gli attributi di lui; si volse quindi alle quistioni riguardanti la natura, le passioni, la coscienza e la volontà dell'uomo, e i rapporti dell'uomo col Creatore: le restava ancora a determinare i fenomeni dell'intelletto e le operazioni della logica, ad indagare l'origine ed il valore delle idee, le basi della cognizione, i rapporti dell'uomo col mondo esterno; le restava insomma, dopo aver ridotto ad articoli di fede una teologia ed una morale, a dare per ultimo una metafisica.

Come adempì essa a quest'obbligo?

Della controversia detta scolastica.

Se i dottori del medio evo non fecero che abbozzare questa metafisica, non è già che no abbiano ignorato i problemi o non siansi curati di risolverli, ma da un errore di metodo furono sempre svolti. Qualunque dottrina sulla filosofia prima suppone un'analisi dell'intelletto, una critica dei sensi e della ragione. Ora vuol essere notato che, sebbene i primi Scolastici siano stati divisi d'opinione intorno all'ammettere o rigettare la certezza razionale, pure ciascuno fu pago di porre questa o quell'altra base di certezza, senza discuterne il valore, argomentando quindi sovra premesse diverse e non definite. L'opera loro perciò contribuì più ad estendere la logica che la metafisica, onde avvenne che lo scetticismo ebbe nelle scuole del medio evo gran numero di seguaci. E come non do-

veva nascere il dubbio, quando due sistemi della natura, dimostrati col più rigoroso sillogismo, si trovavano nondimeno contraddittorj? A Bacone è merito d'aver per primo fatto particolare studio dei fenomeni dell'intelletto, conosciuto l'importanza della filosofia prima, e dato una teoria dogmatica dell'intelletto. Negli scrittori detti *scolastici* troveremo varie opinioni intorno all'origine delle idee ed alle operazioni della mente umana, ma nessuno trattò quistioni siffatte in modo particolare; e quella che agitò per tre secoli le menti, non riguarda già le operazioni dell'intelletto, ma la natura delle idee acquisite nel tale o nel tal altro modo, l'estensione della potenza gnostica, l'accordo delle opinioni concettuali; dagli Scettici soltanto fu discusso il valore delle dimostrazioni razionali.

Due grandi scuole nel medio evo contarono seguaci del pari numerosi e valenti, che sono i Realisti e i Nominalisti. Pretendono i Realisti, che gli universali, i generi e le specie abbiano, estrinsecamente al soggetto ed all'oggetto particolare, una realtà sostanziale. Secondo i Nominalisti, gli universali sono puri concetti della mente, né s'ha l'obiettivo reale, se non il particolare.

Avanti d'intraprendere l'esame delle varie dottrine, che più o meno strettamente professarono l'una o l'altra di queste due opinioni contraddittorie, stimiamo conveniente indagare quali sistemi giustificabili possano derivarsi dalle dette premesse: la quale analisi preliminare ci farà conoscere l'affinità delle dottrine medesime, e dal bel principio ci metterà in grado di scorgerne le conseguenze e gli orrori che l'avversaria critica appose al seguaci sì dell'una che dell'altra scuola.

Se, come i Realisti pretendono, gli universali esistono in realtà estrinsecamente al soggetto, gli oggetti particolari, che soli cadono sotto la cognizione empirica, non hanno altro che un valore relativo a quello delle sostanze universali, o per meglio dire, queste li comprendono, gli assorbono, e l'individuo altro non è che una parola. Se, a cagion d'esempio, la grandezza non è un'idea ma una cosa, tutti gli oggetti aventi qualche dimensione devono essere parti di questa cosa: o se questa cosa esista estrinsecamente agli oggetti, essa è in se stessa, e gli oggetti esistono per essa, come un effetto per la causa, senza che perciò la causa lo contenga. La prima ipotesi fu da alcuni Scolastici difesa in nome di Aristotele, la seconda da altri in nome di Platone: gli uni e gli altri sono realisti, perchè suppongono la realtà dell'universale, vuoi nel mondo apparente, vuoi nel mondo soprasensibile.

Procediamo. Tutti gli universali concepiti dalla mente esistono sostanzialmente fuori del soggetto; queste sono le comuni premesse. Ora, come le idee sono molteplici e variate; e come la mente distingue tra esse le idee di grandezza, di spazio, di tempo, d'umanità e di giustizia, così uguale differenza conviene ammettere fra le realtà sostanziali rappresentate da queste idee medesime; donde avviene che anche le sostanze generali sono particolari. Ma o il particolare è contenuto nell'universale, o n'è soltanto la forma: se è contenuto nell'universale, coteste sostanze generali non potranno essere ammesse che come diversi aspetti dell'unità fenomenale; se n'è soltanto la forma, questa sarà l'emanazione necessaria dell'unità archetipa. Si nell'una che nell'altra ipotesi poi, la sostanza più generale è infinita; e l'infinito sostanziale non può non comprendere il finito, o, per meglio dire, il finito non è altro che una funzione: la sostanza universale poi comprende tutto ciò che fu, che è, che sarà, e che può essere. Appare pertanto dimostrato, che il realismo conduce in ogni modo al panteismo. Questa conseguenza non sarà dissimulata dai migliori logici della scuola; fonderanno essi il panteismo sopra alcuni assjomi, l'aver fatto rivivere i quali formò la

principal gloria di un filosofo nostro contemporaneo; affermeranno esser identici nell'assoluto l'ideale e il reale, l'universale e il particolare, la sostanza ed il fenomeno.

Ma l'ipotesi della dottrina realistica non include soltanto il panteismo. Da questo principio che l'idea è una cognizione intuitiva della realtà, e che la realtà dell'universale viene provata dall'idea stessa dell'universale, non dovrà forse conchiudersi che ogni concetto del soggetto è infallibile indizio d'una sostanza corrispondente? Tale conseguenza giustificerebbe tutti i sogni teosofici; nè alle scuole del medio evo mancarono teosofi.

Prendiamo ora ad analisi le basi del nominalismo. Il nominalismo procede da una negazione, poichè nega la legittimità di tutte le idee che non furono dalla ragione acquisite per mezzo dell'esperienza. Ammette esso bensì l'universale come un concetto puro, come un'ipotesi della ragione; ma siccome non n'è dimostrata la realtà dall'esperienza, così nega che questo concetto implichi una realtà oggettiva; nega la sostanza, quando non gli appare il fenomeno. Ora essendo, il fenomeno particolare, il nominalismo deve limitare il sapere dogmatico alla cognizione del particolare. Ma chi dice particolare, designa una cosa che è parte d'un'altra: il nominalismo pertanto nega, eziandio il particolare, poichè ammettendo il particolare ammetterebbe anche l'universale, di cui sarebbe parte. Esso nella natura non vede altro che l'individuale; ond'è che i rapporti tra causa ed effetto, le relazioni delle forme, delle differenze e delle somiglianze non sono per esso realtà, ma puri concetti che da nessuna cosa vengono avvertiti, poichè non v'ha altro che l'individuale il quale sia contenuto nell'individuale. Ora quanto è detto della causa, dei rapporti e delle qualità, può certamente dirsi anche del tempo, dello spazio e della vita. V'ha di più: egli è impossibile dare una definizione dell'individuale. Che cosa è desso? Un uomo, dite? ma per qual carattere lo distinguete voi da tal altro oggetto che chiamate collo stesso nome? Lo distinguete per somiglianze e differenze? ma queste somiglianze e queste differenze non sono altro che idee subiettive, le quali non esistono nell'oggetto; v'ha somiglianza tra Platone e Socrate, v'ha differenza tra Diogene e la sua botte, solo perchè voi la immaginate. Ora se il genere e la specie, se la forma e le qualità non sono cose reali, non resta all'individuo altro che quello per cui, considerandolo, vi formate di esso tale o tal'altra idea, lo chiamate col tale o col tal altro nome. E che è ciò? Voi non lo sapete.

Solo l'idealismo può guarentire da questo universale scetticismo. Benchè la realtà delle cose non sia in sé dimostrata conforme alle idee della mente, pure queste idee, qualunque ne sia l'origine, qualunque il valore rispetto al problema della verità, non sono perciò meno la regola costante e necessaria dei nostri giudizi. Incalzati con argomenti tolti alla loro propria critica, alcuni avversari del realismo caddero nello scetticismo; altri restarono puramente sensisti, facendo colla materialità delle loro conseguenze grave torto al partito che avevano abbracciato; altri ebbero rifugio nell'idealismo; la maggior parte non elevaronsi più alto della critica, segnalandosi per altro in questa.

Fasi della filosofia scolastica.

Dividiamo pertanto la Scolastica in cinque periodi. Il primo va da Carlo Magno al secolo xi, cioè da Alcuino a Berengario. Tennemann dice questo periodo dominato da un cieco realismo; ma questa qualificazione non è ben esatta. Gli è vero che il realismo è il fondo di quasi tutti i sistemi sviluppati in quel tempo di fede, ma non di tutti; e se non si distingue il realismo filosofico dal

cieco, grave ingiuria farebbesi a Giovanni Scoto Erigene, nome che empi di sé tutta l'epoca sua, col dire che segol il cieco realismo. Del resto la quistione del realismo e del nominalismo non fu posata chiaramente prima del secolo XI: il principale studio scolastico da Alcuino a Berengario fu quello della grammatica. Alcune dottrine isolatamente sviluppate, alcune dispute rinnovate intorno al senso di un testo diversamente interpretato, preludono bensì in questo periodo al risorgimento degli studj, ma vera scuola non v'ebbe.

Primo Berengario pose in campo l'ipotesi nominalista, e sant'Anselmo di Cantorbéry risposegli con una fondamentale esposizione del realismo. Comincin con questi due il secondo periodo. Sono le verità della ragione distinte da quelle della fede? e se sono distinte, quali di esse hanno maggior possanza sull'intelletto? Ecco la prima quistione specialmente agitata in questo periodo, e risolta dai Nominalisti in favore della ragione. Le premesse del nominalismo sono appena proposte, che seducono uomini di mente elevata; e il contratto partito, per arrestarne i progressi, si vede costretto accettare il criterio della logica, e domandare alla ragione le prove della fede. Nasce allora grande contesa: il nominalismo trionfante innanzi alla scuola, offende la Chiesa colla tenerità delle sue proposizioni, e tira sopra di sé i fulmini episcopali, onde decade dalla stima che godeva.

Con Abelardo finisce il secondo periodo: il nominalismo è scaduto; anche il realismo ha offeso la Chiesa; regna nelle menti grande confusione: la filosofia nondimeno continua a far progressi. La Chiesa, col riprovare le conseguenze dell'idealismo, avevalo condannato ad essere nulla più che un'opinione razionale. Per siffatta condanna sciolto da ogni laccio, il realismo in breve cadde nel più assoluto panteismo, e ad un tempo gli errori di esso fecero nascere una reazione mistica. Questo periodo vien chiuso collo scetticismo tutto accademico di Giovanni di Salisbury.

Allora, per por termine alla disputa, proposero alcuni filosofi di formare un eclettismo dogmatico. La recente importazione dei commenti arabi sulle opere d'Aristotele e dei filosofi alessandrini somministrava loro un fondo di scienza, che seppero molto bene mettere a profitto. Quest'ardito tentativo giovò bensì a portar luce nel campo della scienza, ma fu da una nuova critica mandato a vuoto.

Il quinto periodo ha principio con Guglielmo di Ocham, il più illustre nominalista dopo Abelardo, e termina anche questo con una reazione scettica. L'incompatibilità del dogmatismo razionale col simbolismo teologico è allora dimostrata con tante prove, che si separano i conservatori dai dialettici, e formansi due distinte scuole, l'una della ragione, l'altra della fede. Ma questa separazione non poteva essere intiera: perocchè i dottori cattolici, sebbene riprovassero i filosofi, non potevano però non sottomettere all'analisi la fede rivelata, e non aderire più o meno esclusivamente a questa od a quella interpretazione filosofica dell'Ente divino, dei misteri e dell'umana natura: d'altra parte i liberi dialettici, che intorno a molti punti tenevano credenze comuni, non disperarono ancora di poterle conciliare colla certezza sperimentale. La separazione era nondimeno compiuta, poichè vi ebbe quindi innanzi una dottrina secolare, scuole nelle quali s'insegnava il disprezzo dell'autorità, e libri nei quali si discutevano i motivi della credenza in Dio; v'ebbe in somma una filosofia fuori della Chiesa.

Da Alcuino a Berengario.

Luigi dalla sede della romana onnipotenza, nell'ultimo confino della Bretagna, pacifica terra separata dal mondo, dove non udivasi lo scoppio delle fulgori pontificie, i liberi pensatori avevano conservato tutta la loro franchezza. Carlo Magno, consolidata ch'ebbe la pace nel centro dell'impero, attese a ristabilirvi le scuole claustrali, e confidò l'istruzione della gioventù secolare a maestri di canto e di grammatica fatti venire dall'Italia. Il britannò Alcuino o Albino, come dicesi, fondò scuole, ma non sistemi; e poichè non ci lasciò per iscritto verun corpo di dottrine, privi affatto dei necessarj documenti, non altro sapremo che formare delle ipotesi intorno al metodo suo ed a suoi dialettici insegnamenti.

Alcuino insegnò nella scuola di Tours, dove formò molti discepoli, dei quali il più illustre è Rabano Mauro. Questi era di Magonza, e dopo studiato nella Gallia, tornò ad insegnare nel monastero di Fulda gli elementi della rinascenza filosofica. Se vuolsi prestar fede a Tritemio, egli fu il più dotto di quanti vivevano a' suoi tempi; sapeva latino, greco, ebraico, ed era del pari versato nella cognizione delle lettere profane che delle sacre. Per non parlare della Glossa peripatetica attribuitagli da Cousin, la principale opera di lui intitolata *De universo* mostra ch'egli fu specialmente filologo abilissimo, giacchè la grammatica era ancora la scienza meglio coltivata. Non è però a credere che Rabano nessuna cognizione avesse di metafisica; perocchè nel libro VI dell'opera, citata egli espone intorno all'origine delle idee un'opinione, che non manca di franchezza e di chiarezza. Secondo lui, quest'origine è duplice: acquistiamo la percezione di certi oggetti per mezzo degli organi del corpo, e questi oggetti sono i fenomeni fisici; altre idee ci vengono dai sensi dell'anima, e sono le idee delle cose soprannaturali, invisibili ed impalpabili, che la sola contemplazione ci rivela. Tale defluizione nel secolo ix è per certo degnissima d'essere avvertita.

Il sapere di Rabano gli acquistò gran fama; eletto poi priore dell'abbazia di Fulda, in appresso arcivescovo di Magonza, dovette prender parte alle dispute teologiche. Campione del fatalismo agostiniano (1) era allora un intrepido frate per nome Gotschalco, il quale, allevato già nel monastero di Reichenau, erasi ritirato nell'abbazia di Orbais, diocesi di Soissons, per darsi ivi tutto alla solitaria meditazione delle opere di sant'Agostino. Questo frate, tenuto in conto di dialettico invincibile, era assai erudito, come ne fanno fede i suoi contemporanei in mancanza delle opere sue. Intorno alla dottrina ch'egli tolse a difendere, non può nascere verun dubbio, essendo la pura e semplice del vescovo d'Ipbona. Come questo, egli sostenne l'insufficienza del libero arbitrio, la necessità della Grazia e la duplice Predestinazione. Giansenio lo annovera tra i sinceri interpreti della verità: assai diversa opinione portava di lui Rabano. Secondo il vescovo di Magonza, il quale con quest'argomentazione fece torto alla dialettica della scuola di Tours, il peccato di Adamo non ha già tolto affatto all'uomo la naturale aspirazione verso il bene, e la coscienza ha due impulsi, la Grazia cioè e la libertà: i doni di Dio non ci costringono, ma c'invitano soltanto, e noi abbiamo sempre il potere di resistere al loro impulso (*Comment. in Ruth*, n. 37). La Chiesa aveva già condannato quest'opinione in bocca di Gennadio, e a gran ragione. Di fatto sopporre il concorso della Grazia e del libero arbitrio nei fenomeni della coscienza, giustifica tutte le stravaganze del dualismo. Non potendo ammettere

(1) Espressione falsa.

l'assoluta indipendenza dello spirito (nè mancano argomenti contro questa libertà, anche senza farè appoggio sull'ipotesi della caduta originale), la Chiesa doveva proclamare la superiorità della Grazia; e per non essersi mantenuta costantemente in quest'opinione, o piuttosto per non aver bene definito che cosa intendesse per quel libero arbitrio testato dopo la colpa, cadde su di essa il sospetto di magiellismo. Ond'è che Rabano, sebben vescovo e filosofo, commentò quelle parole in modo che nè dai dialettici nè dagli ortodossi può essere approvato. Gotschalco, non che sottomettersi all'episcopale decisione, venne a Magonza per contrastare alla dottrina di Rabano. La disputa fu portata innanzi ad Incmaro, ch'era il vescovo principale delle Gallie. Questi, più destro politico che esercitato teologo, intese male la quistione, e la risolvette contrariamente al frate di Orbais. Il quale vedendo allora tutta la Chiesa secolare accordata per perderlo, si appellò ai più savj interpreti della sacra dottrina, a tutti i dotti claustrali; e la maggior parte di essi si dichiarò per l'opinione del supposto eretico. Questa controversia intorno ad uno dei principali punti di fede gettò Carlo il Calvo in una grave perplessità; e non sapendo che risolverne, consultò Giovanni Scoto Erigene, direttore della scuola palatina, reputato il più gran filosofo di que' tempi. Egli era un compromettere la dottrina cattolica, il chiamare a parte della disputa quel genio solitario.

Giovanni Scoto conosceva il greco e l'ebraico, corresse la Volgata, e tradusse il libro dei *Nomi divini*, attribuito a san Dionigi areopagita, sopra un manoscritto mandato da Michele Balbo a Luigi il Pio. Era inoltre libero pensatore, tanto che nel principio della sua opera principale così si esprime a proposito della tradizione: « L'autorità è derivata dalla ragione, non già la ragione dall'autorità; e qualunque autorità non autenticata dalla ragione, non ha nessun valore ». Lo vedremo del pari poco curarsi di mettere le conclusioni della logica d'accordo colle affermazioni dell'ortodossia. Pose egli altresì questo principio, che in mezzo alla sua ingenuità profana dovette suscitare a combatterlo tutti i difensori della fede: *Non aliam esse philosophiam, aliudve sapientiae studium, aliamque religionem*, cioè che una sola e medesima cosa sono la filosofia, lo studio della sapienza e la religione.

Ora qual è la filosofia di Scoto? il puro panteismo, il panteismo indiano, il panteismo di Spinoza. Diamone l'analisi. La natura è il soggetto universale: ma questa unità ci appare multipla e variata nelle forme; comprende essa ciò che è e ciò che non è sensibile, tutto ciò che fu, che è e che sarà. Scoto suppone nella natura quattro forme, quattro differenze: la prima creatrice ed increata; la seconda creata e creatrice; la terza creata che non crea; la quarta nè creante nè creata.

L'ente assoluto, l'unità sostanziale chiamasi Dio: le creature non partecipano punto della sostanza; esse non sono altro che fenomeni, accidenti e teofanie. Scoto fa procedere tutte le categorie da una sola, cioè dall'ente, *ens*; ora l'ente non cade sotto i sensi del corpo, e, secondo le premesse, le altre categorie sono dell'identica natura di esso. E come le forme sono diversi aspetti della natura fenomenale, così le categorie sono pure diversità della natura sopra-sensibile, cioè della sostanza. Ma questa sostanza non resta nello stato virtuale; essa manifestasi giusta le leggi della propria natura. Per questa manifestazione essa diventa la prima forma dell'unità, cioè la forma creatrice ed increata, che è Dio stesso. Dio è principio, mezzo e fine: principio, perchè tutte le cose vengono da lui; mezzo, perchè tutte le cose sussistono in lui e per mezzo di lui; fine, perchè tutte le cose; aspirando al riposo ed alla perfezione, si muovono verso di lui (*De divis. naturae*, lib. I, art. 12). Scoto fa pure ingegnosamente

derivare *Deus* da *Deo* corro, perchè Dio corre in tutti gli esseri apparenti. Questa prima forma della natura dilatandosi genera la seconda, che è la forma creata e creatrice. È questa un'ipotesi gnosfica rinnovata dallo Scoto, e comprende il verbo, le cause secondarie, gli universali, il mondo archetipo. La terza forma che è creata e non crea, è l'universo sensibile: questa forma è nel tempo, ha avuto principio ed avrà fine. Ma non finirà se non con una trasformazione, assorbita dalle cause seconde che torneranno a confondersi nell'unità; allora la sostanza increata rientrerà nel riposo, e la natura prenderà la quarta forma né creante né creata.

Giovanni Scoto sviluppò quest'ardita teodicea con mirabile finezza d'ingegno, e ci duole che la brevità ci vieti di fermarci più a lungo su questi sviluppi; ma ci resta a far conoscere la sua opinione intorno al problema agitato nella Chiesa e sottomesso alla decisione di lui.

Il panteista conseguente a sé non può ammettere la realtà del male; e intorno a ciò il filosofo si accorda con sant'Agostino, che il male cioè sia un'idea ed una privazione, non cosa esistente in realtà; poichè la divina essenza nulla comprende d'impuro: *Peccatum, mors, pena, justitia, vitæ, beatitudinis defecta sunt; ac per hoc si ab eo non sunt, quis audeat dicere in eis aliquid esse?* Nel pensiero di Dio non può pertanto esservi alcuna predestinazione al dolore, al castigo, alla morte eterna, come con Agostino pretese Gotschalco; l'eternità poi non è altro che la vita. Per ciò che riguarda il bene, egli è certissimo che esiste, poichè è Dio stesso: nulla pertanto v'ha che impedisca di supporre in Dio la volontà di predestinare alla finale beatificazione gli eletti della sua misericordia; tale supposizione anzi è fondata sull'intuizione della vera natura divina, la quale essendo buona, non può non volere il bene, e volendo il bene, lo opera; perocchè in Dio fare è identico di volere. Non è duopo estenderci in parole per commendare i meriti di Giovanni Scoto e la levatura della sua dottrina: varj Cattolici moderni, e tra gli altri l'abbate Gerbet, hanno reso giustizia al genio originale di lui; ma nel secolo ix la tolleranza era minore.

Primo si levò contra di lui Prudenziò, vescovo di Troyes. Questi prima di opporre la fede dei Padri alla trascendentale ipotesi del filosofo, dichiara che nelle discussioni della fede non deve mai intervenire la dialettica; quindi distinguendo l'essere dalla libertà, sostiene che il peccato d'Adamo ha bensì tolto all'uomo la libertà, ma gli lasciò l'essere; che l'uomo possedeva questa libertà per dono revocabile, e che per esserne stato privato fu ridotto a non poter più elevarsi al desiderio del bene senza un'ispirazione della Grazia. Prudenziò crede vi abbia due Predestinazioni, quella dei cattivi e quella dei buoni, ma che nè l'una nè l'altra importi necessità; nel soccorso o nella privazione della Grazia consiste la necessità. Come ognun vede, questa dottrina posa sopra un concetto antropomorfistico, e sulla distinzione di facoltà diverse nella persona divina.

La Chiesa di Lione, ch'era rappresentata dal diacono Floro e dal venerabile arcivescovo Amolone, abbracciò l'opinione di Prudenziò, la quale non era altra da quella di Gotschalco. Crebbero perciò le brighe di Rabano e d'Incmaro, i quali replicarono. San Remigio, eletto successore di Amolone, continuò la disputa, e combattè i vescovi di Reims e di Magonza con dialettica vittoriosa. Finalmente furono convocati concilj per ristabilire l'ordine nella Chiesa; ma anche questo mezzo uscì vano. Il concilio di Kiersy sull'Oise, guidato da Incmaro, si dichiarò favorevole a lui; quelli di Valenza e di Tulle seguirono l'opinione della Chiesa lionesa. Di questo smacco Incmaro si vendicò contro Gotschalco, cacciandolo in prigione, dove lo sciagurato frate con sette anni di pene scontò il delitto della pro-

pria opinione. Dopo la morte di lui la disputa intorno la Grazia restò sospesa, finchè di nuovo la riunì in campo Giansenio.

Tra i dialettici di questa prima epoca non dobbiamo passare in silenzio il celebre frate Gerberto di Aurillac, che fu pontefice col nome di Silvestro II, o che ben meritò non solo della religione per la sua pietà, ma anche della scienza per gli scritti e per l'ardore onde adoperossi a diffondere le lettere latine. Nelle epistole sue, che palesano un carattere ardente, parla de' suoi lavori letterarj colla stessa gravità che dei più rilevantissimi affari dello Stato; invita gli amici a mandargli manoscritti, nè ristà dal pregargli finchè non gli abbia nelle mani. Tutte le scienze gli stanno del pari a cuore; scrive di retorica, di logica e d'astronomia; nei molti viaggi che fece nella varia sua vita, da tutte le bocche volle imparare, in tutte le scuole sedere. Di lui non ci resta che un'opera di dialettica, di merita assai dubbio, la quale trovasi nel *Thesaurus anecdotorum* di Pezio, t. I, pag. 2.

Questa prima età della Scolastica lasciò assai più istituzioni che scritti.

Da Berengario a Pietro Lombardo.

Nel 11 secolo i dotti cransi unicamente occupati del problema della Grazia. Giovanni Scoto aveva lanciato sulla Presenza reale un'opinione contraria a quella della Chiesa, ma trovò nel monaco Pascasio un oppositore formidabile, e la questione non fu più rimessa in campo che nel secolo XI da Berengario di Tours, che appellò dalla sentenza pronunciata contro il filosofo. Ecco in breve i termini della questione. Vedendo che nella Cena eucaristica il pane e il vino conservano, dopo la consecrazione, le proprietà e le forme di prima, Berengario pretese che quel pane e quel vino non fossero il vero corpo che fu crocifisso in croce, nè il vero sangue che scorse dalle divine piaghe, ma che la consecrazione unisca il Verbo alle specie, e che per questa unione le specie diventino, agli occhi della fede, il corpo ed il sangue di Gesù Cristo, senza per ciò mutare natura ed essenza. La Chiesa all'opposto sosteneva, e tuttora sostiene, che la trasformazione del pane in corpo e del vino in sangue non è già ideale, ma reale.

Berengario vuol essere considerato come il primo oppositore del realismo nel medio evo, poichè nella sua negazione è contenuta una nuova filosofia. A torto gli fu imputato da un contemporaneo che attribuisse ai sensi il criterio d'ogni certezza; mentre invece opina, e quest'opinione è eminentemente idealistica, che non può ai sensi imporsi un mistero, ma che la fede debbe ammetterlo; od in altre parole, egli sostiene che la mente è atta a concepire più che i sensi non rivelano, e che se, a malgrado dell'apparenza oggettiva, le idee hanno per se stesse un valore, questo è oggettivo, nè le idee vengono dai fenomeni modificate. Ora l'ipotesi del realismo si è che le idee corrispondono ad altrettante sostanze, e in mancanza d'un oggettivo fenomenale il realismo crea un oggettivo soprasensibile. Berengario levossi contro questa creazione arbitraria ed impossibile, e l'argomentazione sua puramente nominalistica posa sulle premesse d'un concettualismo non sviluppato (1).

Quando osò far pubblica la sua opinione, essa fu accolta da alcuni con en-

[1] L'opinione di Berengario è precisamente quella di Cartesio: *Quamvis forte nonnulli aliud dicant, non potui tamen ipsos aliquid ex deo percipere. Sed cum substantiam ab extensione distinguant, vel nihil per nomen substantie intelligunt, vel confusam tantum substantiam incorporam ideam habent, quam falso tribuant corporis* (Princip. phil. p. 2, num. 9). — È noto che quest'asserzione di Cartesio fu condannata dalla Chiesa.

tusiasmo, da altri con riprovazione. Il grammatico Adelmanno, condiscipolo di Berengario nella scuola di Tours, e in appresso vescovo di Brescia, scrive all'amico, invitandolo a ritrattare il suo errore. Adelmanno crede che nè la ragione nè i sensi possono infirmare o convalidare le verità della fede: « Noi compiamo bensì (egli dice) alcuni atti col solo mezzo dei sensi del corpo, come vedere ed udire; in assai altri, come leggere e scrivere, la ragione (intelletto) ed il senso prestano officio simultaneo; ma il più delle volte nessun bisogno abbiamo del ministero dei sensi, come per calcolar numeri, o per notare suoni: la cognizione delle cose incorporee insomma non ci è data se non dalla ragione pura (*intellectus purus*), esercitata dalla pratica ». Da queste premesse potrebbe credersi che, come Berengario, egli voglia concludere che, se i sensi non possono essere ingannati dalla ragione, questa per altro non può elevarsi ad ipotesi che i sensi non valgano ad avverare. Ma ben diversamente sta la cosa. Adelmanno dopo aver determinato la competenza della ragione, nega che essa possa comprendere i misteri. « Cerchiamo (ei dice) di mostrare col l'aiuto della divina Grazia, che tutte le umane facoltà, per quanto ampie, non arrivano a comprendere la sublime grandezza dei Sacramenti ». Prende ad esempio il battesimo. Nelle cerimonie di esso il tatto, la vista ed il gusto dandosi mano a vicenda, accertano la presenza dell'acqua: la ragione va più oltre, ed arriva a conoscere le naturali proprietà e l'essenza della medesima, non che le parti che la compongono; ma non è dal battesimo sollevata fino a comprendere il mistero della salvezza: la ragione è inferiore alla fede, come ad essa sono inferiori i sensi. Tal distinzione per altro tra la ragione e la fede nulla prova contro di Berengario, e pare che Adelmanno dimentichi che, come la sfera della ragione, è circoscritta quella della fede; che se alla ragione non è dato raggiungere le supposizioni della fede, anche questa deve riconoscere l'autorità che la ragione ha sulla certezza empirica.

Oppositori di Berengario altri ve n'ebbe, se non più valenti, certo più inesorabili. L'italiano Lanfranco, benedettino, che reggeva allora l'abbazia di Bec nella Normandia, dove avea per qualche tempo insegnato dialettica, fece sulla Presenza reale pubblica professione di fede ortodossa. L'eresiarca condannato già da molti concili, viene di nuovo assalito da Ugone di Breteuil vescovo di Langres, da Durando abbate di Troarn, da Guitmondo arcivescovo di Anversa; tutti contra di lui armano questi due soli argomenti: la dialettica è arte, non un mezzo di certezza; il senso comune e la ragione non possono prevalere contro la fede.

Ildeberto di Lavardino, discepolo di Berengario ed arcivescovo di Tours, tenta rilevare la ragione. Ma come farlo senza offendere la fede? Questa difficoltà non fu punto da Ildeberto risolta. Berengario, distinguendo varie maniere di certezza, ammetteva tanto le credenze della fede, quanto quelle della ragione; ma non voleva che venissero confuse, siccome insegnava la Chiesa. Ildeberto ammette sì le distinzioni del maestro, ma dimostreremo che il pio arcivescovo di Tours, chiamato dai contemporanei *colomba della Chiesa*, s'accosta all'eresia più che non si crede. Apriamo il suo *Trattato di teologia*, e vi troveremo sul bel principio questa definizione per lo meno ardita: « La fede è la certezza volontaria delle cose assenti; essa è superiore all'opinione ed inferiore alla scienza ». Richiamiamo alla mente quello che Socrate dice in un dialogo di Platone, distinguendo l'opinione dall'opinione vera, e l'opinione vera dalla scienza; e troveremo che la fede per Ildeberto altro non era, che l'opinione vera. Vogliamo restarne convinti? « Io la chiamo volontaria (dice egli) perchè non è forzata; chiamo assenti le cose che non sono sottoposte ai sensi del corpo; la

pongo di sopra dell'opinione; perchè credere è più che supporre; la pongo di sotto della scienza, perchè credere è meno che sapere. Sant'Agostino aveva detto: *Credimus ut cognoscamus*; Ildeberto pare che dica: *Cognoscimus ut credamus*.

Le conseguenze dei posti principj sono al tutto eterodosse. « La ragione, dico Ildeberto, può condurci alla cognizione di Dio, ma non farci conoscere i misteri della divina natura, i suoi attributi, l'incarnazione ecc.; verità che la fede soltanto può accettare ». Ora s'egli è vero che credere è men che sapere, la certezza che abbiamo intorno agli attributi divini, all'incarnazione, ecc., è di grado inferiore, meno positiva e men sicura, della certezza che abbiamo intorno alla esistenza medesima di Dio, poichè questa ci è guarentita dalla ragione. V'ha di più: se la fede, giusta la definizione d'Ildeberto, è la certezza delle cose che non cadono sotto i sensi, ne segue che la scienza è fondata sulla certezza delle cose sensibili; e di fatto il nostro teologo pretende che la cognizione di Dio, verità d'ordine scientifico, ci è data dalla sola contemplazione della natura. Ma poichè dice che la scienza, la quale è una certezza che trae origine dalla sensazione, è superiore alla fede, la quale è la certezza delle cose non sensibili, siamo nostro malgrado costretti a concluderne che egli è un vero sensista. Nè può sfuggire a questa taccia, se non ammetta che l'anima ha da per se stessa la certezza di alcune verità primitive, sulle quali posa con maggiore o minor ragione la scienza; che queste verità od assiomi non hanno bisogno di dimostrazione, e sono perciò indipendenti dalla scienza empirica. È dunque la certezza di tali verità volontaria, come egli crede? No di certo: non per nostra volontà accettiamo le idee primitive, nè dipende da noi di credervi o il non credervi; esse vengono imposte all'anima. Non sarebbe Ildeberto caduto in tali errori, da cui per rigorosa conseguenza verrebbe l'intera negazione del dogma, se meglio avesse definito la fede; se con Agostino avesse detto che la fede è non solo la credenza nelle cose rivelate (la qual credenza è di fatto volontaria), ma il principio d'ogni cognizione; se, come Agostino, seguendo l'opinione della accademia nuova, avesse rigettato il testimonio dei sensi, ed avesse, giusta l'opinione di Platone, ammesso le idee primitive come innate, concludendone che queste verità sono per la loro origine superiori ad ogni criterio analitico.

E già può seguitarsi il progresso del sistema, dacchè la fondazione delle scuole risvegliò le menti e rimise in quistione la filosofia del dogma. Prima di Berengario la ragione non è ancora reputata sufficiente per determinare una certezza; Berengario la rimette in onore; il discepolo suo Ildeberto la dichiara superiore alla fede; un contemporaneo d'Ildeberto, l'arcivescovo Anselmo di Cantorbery, nome assai celebre nella storia della Chiesa, sollevando la coscienza fino alla nozione dell'essere, si propone niente meno che di edificare una teologia dottrinale sopra un concetto della ragione.

Non è già che Anselmo annunziasse di voler mettersi a tale impresa: il santo vescovo era il più ortodosso dei credenti, non ammettendo alcuna maniera di certezza che regger possa a fronte della fede. « L'Intelletto, egli dice, deve sottomettersi all'autorità, quando non può giungere razionalmente alle conclusioni della medesima (*De fide Trinit.* c. 7); chi ha fede non cerca di comprendere, ma di credere, e crede per comprendere (*Prologium*, e. 1); è d'uopo credere prima di sottoporre all'esame della ragione i misteri della fede (*Cur Deus homo*, c. 2); è temerità colpevole il disputare contro la fede, quando l'Intelletto non può raggiungerne le sublimi verità (*De fide Trinit.* c. 2) ». Abbiám moltiplicato le citazioni, perchè alcuno poteva credere che, avendo scritto un libro, ove mette in scena un ignorante che cerca la verità colla scorta dell'Intelletto puro,

sant'Anselmo avesse nell'XI secolo tentato d'affrancare la ragione con ardimento affatto simile a quello di Fichte nel dialogo sul *destino dell'uomo*. Ma cost non è; perocchè per Anselmo non v'ha verità più autentiche che quelle della fede; solo a se stesso domanda se la ragione, non che negarle, le confermi. Domanda già per se stessa abbastanza temeraria; e ciò che è più, egli risolve la questione affermativamente ragionando in questo modo: « Quanto cose ci appaiono nella natura, tutte hanno certe forme e certi attributi. E primieramente hanno esse comune l'essere e la realtà; si distingue poscia per qualità proprie di bellezza, di grandezza e di bontà. Dovrà egli dirsi che il bello, il grande ed il buono siano multipli? L'unità, per assioma della logica, è anteriore alla pluralità. Ora qual è nell'intelletto l'idea più univocale? È, a non dubitarne, quella d'una perfezione infinita, poichè questa perfezione comprende tutti i gradi di bellezza, di grandezza e di bontà ». Fin qui il filosofo è unicamente idealista, ma va innanzi: « Questa perfezione è soltanto un'idea, senz'aver alcun valore soggetto? » Qui la questione si fa di grave importanza. Se la mente concepisce la sostanza, come di fatto è, deve la perfezione aggiungere anche questo attributo a tutti gli altri, diversamente non sarebbe perfezione: *existit procul dubio aliquid quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re*. Per modo che l'idea dell'unità logica è altresì l'idea dell'unità reale. Ora che è questa perfezione e questa verità? Iddio.

Qualunque sia il valore di tale argomentazione, ormai nella storia della moderna filosofia s'è dato un passo innanzi, poichè è trovata la formola scientifica del realismo. Appena l'ebbe sant'Anselmo annunziata, che ne trasse tutte le conseguenze. Ma prima di seguirne gli sviluppi, ci pare conveniente far conoscere le obiezioni dei discepoli di Berengario. Ad Anselmo rispose per primo Gaunilone, monaco di Marmoutiers: assai notevole è il suo *Liber pro insipiente*, che contiene tutta la dottrina, della quale fu fatto da alcuni merito, da altri delitto a Giovanni Roscelino. Giusta l'opinione di Gaunilone, essendo Dio tale, che nessun oggetto conosciuto è identico con esso, non può la mente elevarsi fino all'idea della realtà, quando la confronta colle cose che i sensi e la ragione dimostrano reali; ond'è che quando essa si farà lecito di parlar di Dio, ne parlerà dietro un'astrazione, un'idea, una parola: *Cum quando illud secundum rem veram mihi que notam cogitare possum, istud omnino nequeam, nisi tantum secundum vocem, secundum quam solam aut viz unquam potest ullum cogitari verum*. Ecco il puro nominalismo. Posto questo principio, Gaunilone l'incalza vivamente i Realisti: « Quando voi m'avete definito l'unità, la perfezione, la natura suprema, ho benissimo compreso la vostra definizione; ma o la definizione vostra era Dio stesso, o non pretendete ch'io abbia compreso altra cosa, che l'idea colla quale avete rappresentato Dio. La mente può fingere tutto che vuole, ma non può dar l'essere alle proprie finzioni. Voi mi narrate le meraviglie d'un'isola posta in mezzo all'oceano, ed insieme con voi io ammiro il quadro che me ne fate; ma non ammiro l'isola stessa, la quale esiste forse soltanto nella vostra fantasia. Se ciò fosse, se m'ingannaste con una favola, e se avessi la dabbennaggine di credere alla vostra parola, come potrebbe avvenire, non ne verrebbe di conseguenza che la mente può del pari comprendere ciò che è, e ciò che non è? che avverrebbe allora della vostra prova dell'esistenza reale di Dio, fondata sopra un concetto della mente? »

Quanto vaglia questa obiezione contro l'ipotesi realistica, non occorre dirlo. È vero che il buon frate non altro si propone che di mostrare l'insufficienza della ragione, ferma tenendo la certezza della fede: ma che importa la sincerità della sua critica quand'essa sia fondata?

Giovanni Roscelino rimise in campo l'argomentazione di Gaunilone. Per quanto scarse notizie abbiamo intorno agl'insegnamenti ed agli scritti suoi, la conformità di esse ci lascia intorno alla sua dottrina un'idea abbastanza chiara. Sant'Anselmo l'annovera tra i dialettici del suo tempo, « i quali credono le sostanze universali non esser altro che suoni della voce, nè sanno comprendere che il colore è altra cosa che il corpo, e la dottrina d'un uomo altra cosa che l'anima sua ». Quest'imputazione d'Anselmo vien confermata da Giovanni di Salisbury (*Policraticus*, VII. 12). Abelardo, in uno scritto di recente pubblicato, dice: « Mi ricordo che il mio maestro Roscelino teneva questa strana opinione, che nessuna cosa sia composta di parti, e pretendeva che le parti al pari delle specie non sieno altro che parole. Se taluno gli diceva che quella cosa che è un palazzo, è composta d'altre cose, come di mura e di fondamenta, ribattevalo con questo ragionamento: — Se la tal cosa che è muro è parte della tal cosa che è palazzo, siccome il palazzo non è altro che lo stesso muro, il tetto ed il fondamento, convien dire che il muro è altresì parte di sè e del resto; ma come potrebbe esser esso parte di se stesso? Di più, ogni parte necessariamente precede il tutto; ma come potrebbe dire precedere se stesso ed il resto quando in nessun modo non precede se stesso? »

Questi due frammenti contengono intera la dottrina nominalistica. Roscelino ne trasse alcune conseguenze teologiche, ed a malgrado del rispetto che la fede imponeva pei misteri, osò, con scandalo della Chiesa, sottomettere il mistero della Trinità al criterio della ragione, argomentando in questo modo: « Giusta le premesse, la casa, come casa, non è altro che una casa e non ha parti; soltanto l'unità è reale. In pari modo, Dio, come dio, non è altro che Dio, non il Padre, il Figlio e lo Spirito santo ». Faceva pertanto questo dilemma: « O la Chiesa, d'accordo con Sabellio, deve nella Trinità ammettere tre Dei separati, distinti, individui, come sono tre angeli, tre spiriti; o non potrà attribuire la realtà e la sostanza che a un solo Dio, chiamato con tre nomi, ma senza distinzione di persone ». Questo era argomentare a stretto rigore.

Roscelino, siccome appare, era lontano dal pensare d'Anselmo. Questi opinava, che il concetto dell'universale ne suppone la realtà, e che questa realtà esiste non solo fuori del soggetto, ma anche nell'oggetto particolare, essendo l'universale una sostanza archetipa (*substantia universalis*): secondo il canonico di Compiègne, non v'ha altra realtà che quella ch'è mostrata dai sensi, e l'universale è un'astrazione, una parola, una finzione. Secondo Abelardo, che acquistò grande celebrità riproducendo sotto nuova e più filosofica forma la dottrina del maestro suo, Roscelino avrebbe condannato questa finzione, considerandola come una parola vuota di senso (*flatus vocis*): ma quest'asserzione ci sembra calunniosa. S'egli è vero che le astrazioni in se stesse sono pure parole, queste parole supporranno sempre delle astrazioni, altrimenti vi avrebbe difetto di senso. Che cosa è difatto un'astrazione? null'altro che un concetto della mente. A torto pertanto fu distinto il nominalismo di Roscelino dal concettualismo di Abelardo. Non debbonsi piuttosto considerare come una sola e medesima dottrina? Tra l'uno e l'altro filosofo troviamo questa differenza, che Roscelino, venuto primo, mirò specialmente ad abbattere colla critica il dominante realismo, e che Abelardo elevò questa critica al grado di sistema; ma a malgrado delle vive animadversioni dello scolaro contro il maestro, noi troviamo le loro opinioni fondamentali affatto conformi, e l'unico motivo di queste animadversioni ci pare essere stata la cattiva fama che Roscelino erasi acquistata nella Chiesa colla sua interpretazione della Trinità. Ond'era avvenuto che il realismo, per nulla abbattuto dalla logica di lui, quando comparve Abelardo, era anzi profes-

sato nelle scuole più celebri da Odone di Cambrai, da Manegoldo, da Anselmo di Laon e da Guglielmo di Champeaux.

Quest'ultimo insegnava in Parigi, nella scuola del chiostro. Bayle accusa di spinosismo la dottrina di lui; nè priva di fondamento è quest'accusa, la quale del resto è diretta contro tutta la scuola realistica. Insegnava egli che il genere è essenzialmente, integralmente e simultaneamente identico in tutti gl'individui, e che gl'individui sono fra loro distinti non per altro che per semplici accidenti; ed argomentava in modo siffatto: « L'umanità è una cosa essenzialmente una, che non possiede da per sé, ma riceve d'allronde certe forme che fanno Socrate. Questa cosa, restando essenzialmente la medesima, riceve del pari altre forme che fanno Platone e gli altri individui dell'umana specie; ed eccettuati le forme che si applicano a questa materia per produrre Socrate, nulla è in Socrate che non sia ad un tempo in Platone, ma sotto le forme di Platone ». Queste parole non hanno bisogno di commenti. Guglielmo, all'opposto di Roscelino, attribuisce la realtà soltanto all'universale ed alla sostanza collettiva; e la tesi di lui inchioda che senza gli accidenti che distinguono Platone da Socrate, vale a dire senza le forme che appartengono a ciascun individuo, l'uomo esisterebbe del pari essenzialmente ed integralmente.

Guglielmo di Champeaux doveva trovare un terribile oppositore nel giovane Abelardo. All'argomentazione realistica egli rispondeva: « Se così è, chi potrà negare che Socrate sia ad un tempo stesso in Roma ed in Atene? Di fatto dove è Socrate, trovasi altresì l'uomo universale che ha vestito nella sua interezza la forma della socratità; perocchè tutto ciò che comprende l'universale, lo ritiene nella sua totalità. Se pertanto l'universale, ch'è affetto per intero della socratità, trovasi in Roma nel tempo stesso tutto intero in Platone, gli è impossibile che nel tempo stesso e nel medesimo luogo non si trovi la socratità che conteneva intera quest'essenza. Ora, dovunque la socratità è nell'uomo, là è Socrate; poichè Socrate è l'uomo socratico. Chiunque ragioni, non ha come rispondere a ciò ».

A che tende Abelardo? A provare che l'universale è, non una cosa, ma un'idea, una parola: che se l'universale fosse alcuna cosa, questa siccome universale ed assoluta sarebbe necessariamente contenuta per intero in ciascun individuo, il che è assurdo. Aggiunge: « Per specie non intendo quella sola essenza d'uomo che è in Socrate o in qualunque altro individuo, ma la collezione intera degl'individui di questa natura. Cotesta collezione, sebbene essenzialmente multipla, è dalle autorità chiamata una specie, un universale, una natura, come un popolo, sebbene composto di molte persone, è chiamato uno ». Poniamo mente a queste parole *ab auctoritatibus appellatur, unus dicitur*: Abelardo dice, non che l'universale esista, ma che comunemente chiamasi universale ciò che la mente distingue di simile in ciascun individuo; il genere e la specie hanno una realtà soltanto soggettiva: togliete il soggetto, o togliete a lui soltanto la facoltà di percepire le simiglianze; queste sussistono, ma il genere, la specie, cioè l'unità che le comprende tutte, ha cessato d'esistere, poichè essa era nel soggetto soltanto e nella mente. Tale è il concettualismo d'Abelardo.

Guglielmo non aveva esaurito tutti gli argomenti; illuminato dalla critica dell'avversario, cercò al realismo nuove formole. Quali però fossero queste, non è ben chiarito. Abelardo dice: *Sic suam correxit sententiam, ut deinceps rem eandem non essentialiter, sed individualiter diceret*. Il qual avverbio *individualiter* è assai ambiguo. Nell'edizione di d'Amboise leggesi la variante *indifferenter*, che Cousin accetta, e interpreta quindi la seconda formola di Guglielmo in questo modo: « L'identità degl'individui d'un medesimo genere non dipende già

dalla loro stessa essenza, poichè questa è in ciascuno di essi diversa, ma da certi elementi che trovansi in tutti quegli individui senza differenza alcuna ». Ed a prima giunta questa spiegazione sembra soddisfacente, e con tanto maggior ragione immaginata, in quanto Abelardo in molti frammenti delle sue opere di recente pubblicate prende a combattere la teoria della non differenza; ed a questa polemica appunto Cousin si appoggia per menar vanto della sua scoperta. Ma tutto questo edificio sgraziatamente crolla, se si esaminino i testi.

Cousin, in appoggio della spiegazione da lui trovata, arreca varj passi; dei quali uno specialmente anche a noi sembra giustificarla, ma altri molti la contraddicono. Nello scritto di Abelardo intitolato: *De generibus et speciebus*, pag. 513, leggesi: *Diversi diversa sentiunt. Alii namque voces solas, genera et species universales et singulares esse affirmant, in rebus vero nihil horum assignant. Alii vero res generales et speciales, universales et singulares esse dicunt; sed et ipsi inter se diversa sentiunt: quidam enim dicunt singularia individua esse, species et genera subalterna et generalissima, alio et alio modo attenta; alii vero quasdam essentias universales fingunt, quas in singulis individuis totas essentialiter esse credunt.* La prima di queste opinioni intorno agli universali è evidentemente quella stessa di Roscelino; l'ultima è quella che Abelardo attribuisce, quasi coi medesimi termini, a Guglielmo di Champeaux, in una lettera pubblicata da d'Amboise. Per questo non v'ha dubbio o equivoco: in ciò solo s'incontra difficoltà, che Cousin suppone che la seconda opinione (*alii vero res generales etc.*) sia la seconda formola di Guglielmo, mentre il testo dice precisamente l'opposto, nè, senza alterarlo, può dirsi che Abelardo, pur distinguendo le diverse scuole in modo sì chiaro e caratteristico colle parole *diversi diversa sentiunt... alii namque... alii vero... etc.*, abbia voluto indicare una sola e medesima persona, mentre ne distingue più. Appare dunque chiaro che vi ha più scuole realistiche: e quanto è certo che Guglielmo, vinto in una prima disputa da Abelardo, modificò la propria dottrina, altrettanto è dubbio che abbandonata la dottrina degli universali platonici, abbia seguito la scuola peripatetica, che ammetteva l'identità dell'universale e del particolare. Dal testo medesimo poi di Abelardo (*alii vero*) veniamo accertati, che nella disputa contro quest'ultima opinione egli non prende di mira Guglielmo, ma un'altra scuola realistica.

Quali furono i capi di questa scuola? Poichè Abelardo non li nomina, a risolvere sì rilevante punto di questione ci sia concesso esporre minutamente i risultamenti delle nostre indagini. Nella scuola realistica Abelardo incontrò gran numero di oppositori; Alberico da Reims, Gioscelino, Gosvino, Gilberto de la Porrée, Gualtiero di Mauritania ed altri molti. Alla lettura del passo sopra citato, la prima ipotesi che si offre alla mente è, che Abelardo con queste parole *diversi, alii vero, quidam enim*, abbia voluto accennare i varj suoi oppositori. Ora noi sappiamo con sufficiente certezza quale fosse la dottrina di Bernardo di Chartres; poichè Giovanni di Salisbury, parlando d'un suo contemporaneo, dice: *Ideas ponit, Platonem imitatus et Bernardum Carnotensem; et nihil prater has genus dicit esse vel speciem.* Bernardo era dunque un platonico che ammetteva solo l'universale archetipo; Alberico da Reims, Gioscelino e Gosvino pare tenessero a un dipresso la medesima opinione: ma Gilberto de la Porrée, vescovo di Poitiers, come appare per argomenti certi, professò nella scuola tutt'altra dottrina. Di fatto leggiamo nel *Metalogicus* dello stesso Giovanni di Salisbury: *Porro alius ut Aristotelem exprimat, cum Gilberto episcopo Pictaviensi universalitatem formis nativis attribuit, et in earum conformitate laborat. Est autem forma nativa originalis exemplum, et quæ non in mente Dei consistit, sed rebus creatis*

inhæret. Hoc græco eloquio dicitur eîdes, habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar, sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis, singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis (lib. II, c. 17).

L'opinione di Gilberto de la Porrée pertanto era che l'universale è ad un tempo una sostanza ed un concetto della mente; sostanza non separata dall'oggetto sensibile; concetto legittimo, fondato sulla percezione di ciò che è sostanzialmente universale nell'individuo. Quest'opinione, se non erriamo, è appunto la teoria della non differenza, combattuta da Abelardo nei passi citati da Cousin. Gilberto ed i suoi discepoli sono a non dubitare quegli *alii vero*, i quali pretendono che « il reale sia ad un tempo generale e speciale, universale e singolare », e dicono che « Socrate come Socrate non ha nulla in sé che sia in un altro senza alcuna differenza; ma come uomo ha molte qualità che s'incontrano non differenti in Platone ed in altri individui ». Sarebbe veramente da maravigliare che, dopo aver combattuto per sì lungo tempo un sistema dominante, sostenuto da tanti capi, in tempo che la smania delle distinzioni suscitava tante discrepanze nel seno d'una medesima scuola, Abelardo avesse nei suoi scritti attribuito queste discrepanze alle variazioni di un unico avversario; il che egli fu assai lontano dal fare.

Abelardo parla d'un'altra scuola: *Quidam enim dicunt singularia individua esse species et genera subalterna et generalissima, alto et alto modo attenta*. Questa dottrina viene da Cousin confusa con quella della non differenza, alla quale per verità s'accosta moltissimo: ma è a sapere se fu essa adottata da tutti i seguaci della non differenza, come sembra credere Cousin, o se questa è un'altra frazione della medesima scuola, che ne sia stata staccata da qualche maestro. Il testo non lascia verun dubbio: *Sed et ipsi* (i seguaci della non differenza) *inter se diversa sentiunt. Quidam enim...* Vediamo ora se Abelardo abbia qui voluto accennare qualcuno de' suoi avversari. Lo stesso Giovanni da Salisbury nel capitolo già citato ci somministra le notizie che possiamo desiderare: *Partiuntur status, ducit Gautero de Mauritania, et Platonem, in eo quod Plato est, dicunt individuum; in eo quod homo, speciem; in eo quod animal, genus sed subalternum; in eo quod substantia, generalissimum*. Qual più certa prova possiamo desiderare? Non solo è identica la dottrina, ma neppure sono diverse le espressioni. Non ci pare perciò necessario di fermarci più a lungo su prove di tanto peso, e confidiamo aver ormai assicurato alla critica della storia questo fatto, che le quattro grandi frazioni della scuola realistica al tempo di Abelardo ebbero per capi Bernardo da Chartres, Guglielmo da Champéaux, Gilberto de la Porrée e Gualtiero di Mortagna o Mauritania.

Amore di brevità ci vieta d'esaminare le varie differenze dell'opinione realistica: solo diremo che tutte siffatte scuole accordansi nel proclamare la realtà dell'universale, o come archetipo, o come integralmente contenuta in ciascun individuo, o come l'identità stessa, identità sostanziale di tutti gl'individui presi collettivamente. Questa realtà dell'universale è l'assioma che Abelardo prelude a ribattere; secondo lui l'universale non sussiste né nell'individuo, né nella collezione, né nel mondo soprasensibile, ma è un concetto ed una pura ipotesi della ragione.

Se i limiti impostici non ci permettono di fermarci intorno a questa celebre disputa, non vogliamo però omettere che il peripatetico di Palais spinse il nominalismo fino alle ultime conseguenze, e tutte le abbracciò. Appare da ciò che lo spirito di ricerca deve dopo lui battere una via diversa. Il realismo non

ha ancora sostenuto la medesima prova; finora ha soltanto posto le premesse, resta che ne deduca le conseguenze.

Tra le scuole a cui ha dato origine il concettualismo di Abelardo, vuol essere ricordata quella dei Cornificiani, di cui Giovanni di Salisbury lasciò un quadro sì poco favorevole. I Cornificiani, partecipando ad un tempo dei Realisti e dei Nominalisti, riducevano tutte le dottrine e tutte le idee a semplici formole; quindi ponendo a confronto tra loro queste formole, ne cercavano le contraddizioni. Questo metodo doveva agevolmente guidare al più universale scetticismo; e Giovanni di Salisbury racconta che la più parte dei Cornificiani ne diedero non dubbia prova, rinunciando per disperazione allo studio della filosofia, quali per chiudersi nei chiostri, quali per darsi alla medicina.

Da Pietro Lombardo ad Alessandro d' Hales.

Le opposizioni dei Cornificiani e le accuse della Chiesa furono cagione che il nominalismo cadesse, atterrita le menti dalle conseguenze a cui conduceva la logica, quando ponesse la ragione per criterio della certezza. Roberto Folioth professore in Melun fu tra i primi che, conoscendo la ragione tendere naturalmente alla ricerca della verità, levaronsi contro la temeraria curiosità di alcuni dialettici. Pietro Lombardo si propose di ricondurre le dispute al punto in cui eransi lasciate dai Padri ortodossi; e nel suo libro delle *Sentenze*, che offerse materia a tante dispute, assai poche proposizioni sospette si ritrovano. Di mente acuta quanto timida, egli palesa le difficoltà, ma il più spesso non le risolve; e quando gli sembra che la logica concluda contro la Chiesa, s'arresta dicendo: « Intorno a ciò lascio che parlino gli altri, io preferisco tacermi ». Pietro da Poitiers, cancelliere di Parigi e arcivescovo d'Embrun, che chiamasi *fedele discepolo* di Pietro Lombardo, ne commentò le *Sentenze* con uguale rispetto per la tradizione ed uguale diffidenza della logica.

L'esperienza doveva mostrare che il realismo conseguente, non meno del più avventato nominalismo, si scosta dalla dottrina della Chiesa. La reazione contro la dialettica preparata dai Cornificiani, accolta da Pietro Lombardo e dalla sua scuola, fu in questo tempo ridotta a formole dogmatiche da due frati di San Vittore, il sassone Ugone e l'inglese Riccardo, nomi venerati dagli ortodossi.

Alla logica Ugone fa quest' obbiezione fondamentale: « Non avviene del raziocinj ciò che de' computi aritmetici. Nella scienza de' numeri i risultamenti ottenuti da un calcolo sulle dita, se questo è giusto, debbono indubbiamente riferirsi a ciò che è nelle cose: tutt'altrimenti avviene nelle discussioni sillogistiche, perocchè non è provato che gli oggetti naturali siano realmente conformi a tutte le arbitrarie conclusioni, cui la disputa conduce. Il raziocinio non può guidare all'incorruttibile verità ».

L'obbiezione di Ugone in questi termini non è tale che non ammetta risposta, poichè ciò che ei dice contro il metodo delle idee, potrebbe del pari ritorcersi contro il metodo dei numeri; ma non per questo viene scosso il cardine dell' obbiezione stessa, che è la censura della ragione. In queste poche parole *Neque quidquid sermionum decursus invenerit, id in natura fixum tenetur*, è contenuta una rivoluzione filosofica. Ugone distingue quattro categorie di giudizio: gli uni procedono dalla ragione, e questi hanno per sè l'evidenza dimostrativa; gli altri sono secondo la ragione, e non hanno nulla più che probabilità; quei della terza specie sono superiori, e quei della quarta contrari alla ragione. La fede

comprende la seconda e la terza categoria, poichè essa eleva la probabilità e la verosimiglianza alla verità. V'ha dunque due sorta di certezza: l'*intelligenza*, che per mezzo dell'intuizione inizia l'anima alle cose divine, e per mezzo della morale la guida alla salvezza; e la *scienza*, della quale sono scopo le opere umane. Ugone chiama la scienza *mechanica adulterina*; due poi dice essere gli oggetti della filosofia, *philosophia est disciplina, omnium rerum humanarum atque divinarum rationes plene investigans*; ma delle due cose, le divine viepiù ha a cuore, alle quali sollevasi per mezzo dell'intuizione. Non terremo dietro ai vaneeggiamenti, a cui dal proprio misticismo è portato il teologo, che tutto si è fatto lecito, rigettando l'autorità della ragione.

Ricardo di San Vittore mostrò pari disprezzo per la ragione, ed affermò che tutte le operazioni della mente possono ridursi alla contemplazione. Egli fa dell'intelletto un'analisi sì curiosa, che non possiamo lasciarlo di farla conoscere. Dice che v'ha sei gradi di contemplazione. *Primum, in imaginatione et secundum solam imaginationem*, è l'operazione preliminare, mercè la quale la mente concepisce l'oggetto e lo rappresenta a sè per mezzo d'immagini, ossia d'idee; tali idee, che traggono origine da un'impressione esterna, sono le meno elevate dell'intelletto, e Ricardo le paragona ai figli che Rachele ottenne mettendo la fantesca a parte del talamo di Giacobbe; queste idee nascendo dal concubinato tra l'anima e la materia. *Secundum, in imaginatione secundum rationem*; in questo grado di contemplazione la mente formasi le più generali idee intorno alla natura, cioè le idee razionali di causa, d'ordine, di saviezza, di utilità. *Tertium, in ratione secundum imaginationem*; la mente elevasi alla concezione delle cose soprasensibili per mezzo del confronto coll'obiettivo fenomenale. *Quartum, in ratione et secundum rationem*; la mente operando sopra se stessa, raccoglie le proprie nozioni e ne acquista il sentimento, onde nasce la coscienza. *Quintum, supra se non præter rationem*; la ragione non dimostra, ma neppure ripugna alle idee che abbiamo della natura e dell'essenza di Dio, le quali acquistiamo col quinto grado di contemplazione. V'ha finalmente certe eredenze che sembrano opporsi alle idee razionali, e nondimeno sono le più elevate e le più vere; cui fondamento è la fede pura: *sextum, supra et videtur esse præter rationem*.

Le mistiche preoccupazioni di Ugone e di Ricardo fecero ch'essi non prendessero parte alle dispute della scuola; inchinevoli alla teosofia, l'un l'altro si piacquero di spiegare o d'immaginare allegorie più o meno ingegnose.

Alano Magno Yssel dimostrò con vigoroso raziocinio i travimenti del misticismo. Fissato da prima quest'assioma, che l'intelletto è una facoltà del soggetto capace di concepire l'oggetto, ma soltanto l'oggetto fenomenale, *non nisi adminiculo forme*, domanda se la causa suprema è intelligibile. A che risponde negativamente, perchè essa è priva di forma, *Deus omnimodo formam subterfugit*. Tuttavia l'ipotesi d'una causa superiore è un'idea necessaria, nè Alano la rigetta, ma si oppone alla definizione di essa, *idest de quo fieri recte non possumus*. Dio non ha veran nome; e quando noi lo designiamo con attributi, o lo qualificiamo arbitrariamente secondo le nostre idee, o se le nostre idee sono conformi all'eterna verità, non facciamo altro ch'esprimere con parole diverse l'unità della sua essenza. Quest'argomentazione è nominalistica. Secondo Alano, il carattere d'ogni sostanza è l'unione d'una materia e d'una forma, e per conseguenza Dio non è sostanza. In ciò il Creatore differisce dalla creatura, la causa dalla cosa prodotta. Tuttavia, a malgrado di questa differenza, è certo che il principio della cosa prodotta è contenuto nella causa, come quello dell'ac-

cidente è contenuto nel soggetto: può dunque dirsi che in Dio è tutto *tamquam in sui causa*, che Dio è nel tutto *sicut causa in suis causalis*, che Dio è tutto *per causam*. In siffatto modo, da premesse nominalistiche Alano conchiude ad un panteismo logico.

Più rigoroso fu il panteismo realistico, allo scorcio del secolo XII con ardore professato da Amalrico di Bene, nella diocesi di Chartres. Egli dice: « Dio è tutto; il Creatore non è punto distinto dalla creatura; le idee, le cause primordiali, i prototipi, i modelli originali sono emanazioni della causa suprema; da esse procede il mondo sensibile; esse sono create e creatrici; Dio è la fine di tutte cose, in questo senso che tutte debbono rientrar in Dio per fermare in lui un'individualità immutabile ed eterna; come partecipano della medesima natura Abramo ed Isacco, così tutte le cose sono comprese nell'unità, e tutte le cose sono Dio; egli è l'essenza di tutte le creature ».

Tale sistema, che moltissimo s'accosta a quello di Giovanni Scotto, porta un'impronta non leggera della scuola alessandrina. V'ha ragione di credere che Amalrico, sviluppando la teoria dell'emanazione, supponesse che il Verbo o il Cristo altro non sia che la formola sensibile dell'ideale; poichè gli ortodossi gli fanno colpa d'aver detto che *ogni Cristiano è un membro del Cristo*. Non crediamo necessarie parole per dimostrare quanto ardita sia tale dottrina, e domandare la stima dei liberi pensatori per un uomo che nel secolo XII espone un'ipotesi così elevata come questa dell'identità delle sostanze. Convien ben distinguere le conseguenze tirate da Amalrico e quelle da Alano. Secondo il nominalista, Dio è tutto *per causam* soltanto; vale a dire è una causa generatrice, che si rivela per mezzo di fenomeni, e che vi è distinta per la propria natura; la causa contiene la cosa prodotta virtualmente non sostanzialmente. Il realista pare rispondere ciò che Spinoza rispondeva a Cartesio: « La causa non può produrre ciò ch'essa non contiene realmente; ora se la medesima non contiene la sostanza, neppure ha prodotto la sostanza (dualismo); e se contiene la sostanza, è dessa identica nell'essenza all'oggetto prodotto (panteismo) ». Per determinare a quale scuola Amalrico appartenga, dobbiamo altresì far riflettere che nell'universale collettivo egli ammette delle esistenze soprasensibili: è dunque non semplicemente realista, ma realista platonico.

Quando si sopprimano anche queste esistenze intermedie, le quali una logica più rigorosa dimostra essere puerilità il sopporre per stabilire l'identità delle sostanze, uno non cessa d'essere realista finchè ammette tuttora l'obiettività degli universali, nè cessa d'essere panteista finchè non pone veruna sostanziale differenza tra l'effetto e la causa; egli abbandona Platone per seguire Aristotele. Nella scuola realistica abbiamo distinto due Sette assai discordi fra loro: l'una pretende che gli universali esistano fuori del particolare; l'altra vuole che questo sia contenuto in quelli. La prima con Amalrico conchiuse al panteismo, la seconda vi è tratta da Davide di Dinant, discepolo di Amalrico. Il sistema di Davide di Dinant è il puro spinosismo: « Non v'ha nel mondo che una sola sostanza, la quale è ad un tempo lo spirito e la materia, il pensiero e l'estensione ».

Il panteismo doveva essere l'ultima conseguenza del realismo; e questa fu tirata. Ma ripugnando il panteismo alla fede, la Chiesa condannò questa dottrina, e le rigorose conclusioni d'entrambe. Tal riprovazione mise in discredito la filosofia; e le menti che non lasciaronsi vincere dai vaneggiamenti del misticismo, mestamente interrogavansi a vicenda intorno alle basi della certezza. La sovversiva critica dei Cornificiani poco appagava il buon senso, e troppo favoriva l'ignoranza; ma la scuola era per accogliere le negazioni, per quanto ardite, d'uno scetticismo illuminato. Tale fu quello di Giovanni di Salis-

bury vescovo di Chartres. Spossissimo fu citata la costui opinione intorno ai propri contemporanei, ma pochi curarono di conoscere qual fosse la dottrina propria di lui. Cousin, sulla fede di Tennemann, lo dice nominalista; non l'ha meglio compreso Meiners, il quale pur sembra aver letto attentamente l'opera principale di questo dottore. Di lui abbiamo due principali trattati, intitolato l'uno *De euralium nugis et vestigiis philosophorum*, l'altro *Metalogicus* ch'è consultato più di frequente. Queste due opere sono egualmente commendevoli per correzione di stile e forza di raziocinio; ma non troviamo in esse altro che una critica ingegnosa, ed a nostro giudizio l'autore fu a torto eredito nominalista. Che se dopo aver ribattuto l'uno coll'altro i due opposti sistemi, egli sembra inchinare all'opinione di Abelardo, gli è perchè trova in essa una negazione, e gode d'imbattersi in complici. Nel prologo del *Metalogico* egli parla assai chiaro: *Academicus in his quæ sunt dubitalia sapienti, non juro verum esse quod loquor, sed seu verum seu falsum, sola probabilitate contentus sum*. Poteva più apertamente palesarsi discepolo di Carneade? Cousin dice (Op. cit., lezione 10) che lo scetticismo moderno principia solo nel secolo xv. Una breve esposizione dei dubbj filosofici, messi in campo da Giovanni di Salisbury allo scorcio del secolo xii, mostrerà che l'asserzione di Cousin vuol essere emendata.

I dialettici del medio evo ammettevano tre mezzi di certezza: l'esperienza, la ragion pura, e la fede. Alla certezza basata sull'esperienza Giovanni di Salisbury oppone un argomento, non ancora ribattuto dal dogmatismo; e siccome ne vien dato merito al moderno David Hume, ci facciamo obbligo di citare un curioso frammento che farà conoscere la sagacità del dottore scolastico. Giovanni di Salisbury ribatte la certezza sperimentale con queste parole: *Scio equidem lapidem et sagittam, quam in nubes jaculatus sum, exigente natura, recessuram in terram: nec tamen simpliciter recidere in terram, quia nobis, necesse est; potest enim recidere et non recidere. Alterum tamen, etsi non necessaria, verum tamen est, illudque utique quod scio futurum. Si enim futurum non est, etsi fore putetur, non scitur tamen, quoniam illius quod non est, non scientia sed opinio est*. Sviluppando quindi le conseguenze di questa critica, secondo la quale l'immutabile ripetizione dei medesimi effetti, date le cause medesime, è opinione affatto soggettiva, mancante di prove assolute, il filosofo prende a combattere la certezza delle scienze sperimentali, delle matematiche, dell'astronomia e della fisica. — Nè maggior rispetto ha per la ragion pura. Secondo lui, il savio deve rifiutare di rispondere alle domande fattegli intorno alla sostanza, alla quantità, alle forze ed all'efficacia dell'anima; intorno alla natura degli universali; intorno all'uso, al fine ed all'origine delle virtù e dei vizj. — Rispetto alla fede, il savio non deve aver opinione fissa intorno alla Provvidenza, al destino, al caso e al libero arbitrio. Quante materie sottratte alla disputa! Nè credasi però che Giovanni di Salisbury abbia posto questi limiti all'investigazione arbitrariamente, o per disprezzo della logica umana; poichè il criticismo di lui è essenzialmente scientifico. Egli combatte con calore lo scetticismo assoluto, esalta il criticismo dell'evidenza, e se rimette in onore gli Accademici, lo fa perchè li giudica calunniati. Dubbio illegittimo è quello che non rispetta il senso comune, chè, confondendo il certo, l'incerto ed il probabile, distrugge la coscienza, e chiude tutte le vie alla filosofia; *Quanam via in philosophia investigatione proficiet, cui ratio nihil permanet quod teneat?* Il dubbio del savio, giustificato dall'insufficienza della dimostrazione speculativa, non permette di sospendere il giudizio, se non quando non è imposta una certezza irresistibile dall'evidenza o dalla rivelazione.

Non spetta a noi verificare se il criticismo fondamentale di Giovanni di Sa-

Salisbury possa appagarsi di queste riserve; ci basta restituire a questo filosofo il merito dovutogli. Fu giudicato peripatetico egli che accusa Aristotele d'eresia per aver preso a combattere Platone; egli che stimò ben avventurato quel giorno in cui il filosofo d'Atene abbandonò la terra. Si grande stima per Platone, affettata con un nominalismo sì conseguente che non dissimulò lo scetticismo accademico, è prova di sublime sagacità. La maggior parte degli Scolastici tra la dottrina di Platone e quella di Aristotele trovavano divergenza soltanto riguardo alla natura degli universali; Giovanni di Salisbury pel primo nel medio evo scorse l'affinità ch'è tra l'antica e la nuova Accademia.

Da Alessandro d'Hales a Guglielmo d'Ockham.

Ormai il realismo è compreso sì bene come il nominalismo; ma alla logica fu presentata la quistione, e questa debb'essere agitata finchè non sembri risolta. Nel secolo XII Aristotele era mal conosciuto; al principio del XIII cominciaronsi a studiare i commenti degli Arabi intorno allo Stagirita, e la disputa prese una nuova direzione. Da quel tempo la storia della disputa scolastica è meglio conosciuta, onde ne sarà più agevole esporre le diverse dottrine che dividevano la scuola.

Alessandro d'Hales fu tra i primi che trassero profitto dai lavori di Avicenna e di Averroè. Disputatore valente, sebbene verboso e spesso oscuro, ad un sapere poco comune congiunge una mente che sa mettere in chiara luce le quistioni, siano o no degne d'occupare il filosofo. Al primo leggere le opere di lui uno si accorge che la critica ha già sventato molti sofismi, e ch'essa regola la discussione. Realista, mal si ritiene dall'ammettere le conseguenze panteistiche della scuola di Amalrico; ma realista di acuta mente, abbandona l'argomentazione trascendentale di sant'Anselmo, e con Boezio e coi Nominalisti ammette che l'estensione della cognizione, più che alla natura dell'oggetto, è relativa alla facoltà del soggetto. Crede inoltre, come Gualtiero di Mortagna, che l'universale non è contenuto integralmente in ciascun individuo, ma in tutti gl'individui identici di forma, e distingue le sostanze corporee dalle incorporee. Andiamo a lui debitori altresì d'una pregevole analisi delle facoltà dell'intelletto, che distingue in tre: la sensibilità, la memoria e l'immaginazione.

Guglielmo d'Alvergnà appartiene alla medesima frazione della scuola realistica, e come Alessandro d'Hales, ammette due maniere di percezione e due corrispondenti oggetti; i sensibili cioè e gl'intelligibili. Gli oggetti sensibili colpiscono i sensi, e per mezzo di questi si rivelano allo spirito; gl'intelligibili colpiscono l'intelletto agente. La verità, vale a dire le forme intelligibili, esiste fuori dell'intelletto, il quale ne possiede soltanto una somiglianza; ma questa somiglianza è esatta: *similitudo dicitur ipsum quod oritur a veritate*. L'universale è indivisibile, il tempo non è parte dell'eternità; nè Socrate è parte dell'umanità; perocchè ciò ch'è divisibile non può aver che un determinato numero di parti: l'universale pertanto comprende ad una volta tutti gli individui in atto ed in potenza. Non pertanto l'universale esiste fuori di questo mondo; fuori di questo non v'ha altro che *forme immateriali*, e l'universale esiste immaterialmente soltanto nel pensiero e nella ragione divina. Guglielmo d'Alvergnà distingue dal teologo inglese per un argumentare più filosofico, ma il fondo della dottrina è in ambedue il medesimo.

In questo secolo secondo di filosofi, quattro superano gli altri per elevatezza di mente e per influenza sulla scuola, vogliamo dire Alberto Magno, san Bonaventura, san Tommaso d'Aquino e Duncano Scoto.

Alberto Magno più che a creare un sistema proprio, intese a discutere le opinioni degli altri; ed è almeno difficile, nell'indigesta collezione delle opere a lui attribuite, discernere quale fu la risposta precisa da lui data alle quistioni proposte dalla filosofia contemporanea. Più dotto di Pietro Lombardo, di mente più chiara, di sapere più universale, compì nel secolo XIII l'opera cominciata da quello nel XII. Egli raccolse le opinioni degli uomini autorevoli intorno alle tesi controverse; però autorevoli per lui sono, non Agostino, Girolamo, Lattanzio, Boezio e Porfirio, ma Aristotele, il falso Dionigi, Ermete Trismegisto, Teonistio, Proclo, e la schiera dei commentatori arabi, Averroè, Avicenna, Alfarrabio, Algazel, Abūbecker, Avicabrone, Maimonide. Secondo Alberto, la causa prima regge tutti gli esseri da lui creati. In natura tutto è organizzato, e i fenomeni sono governati dalla legge di causalità. L'essenza è distinta dall'esistenza; si comunica l'esistenza, ma non l'essenza; l'essenza è in Dio, ed egli ne investe le creature, ma non l'incorpora in alcuna di esse. Gli individui non sono tra loro diversi per altro, che per l'accidente; e benchè i raggi della divina luce non risplendano per tutti in ugual grado, il medesimo principio però gli anima e li feconda. Donde segue che l'individuale è nel tempo, vale a dire, come riflette Guglielmo di Alvergua, che nell'altra vita tutti gli eletti avranno una sola voce per lodar Dio: donde segue altresì che in questa stessa vita tutti i fenomeni subjectivi ed oggettivi sono determinati da un impulso supremo, che non lascia loro veruna libertà.

Non maggiore rispetto che per Alberto, ebbe la critica per san Bonaventura; e nondimeno pochi conosciamo filosofi antichi o moderni, i quali meritino d'esser tenuti in maggior pregio che il *dottore serafico*. Quali sono gli ordinari prolegomeni del misticismo? Qual via prende Riccardo di San Vittore e tutta la scuola che si levò contro il razionalismo di Berengario? Tutti i filosofi contemplativi partirono dalla negazione della certezza fondata sull'esperienza, rimproverarono la scienza umana come menzogna, e tolsero all'intelletto ogni forza. Bonaventura al contrario nulla ha più a cuore che rassodare l'infallibilità della ragione; è questa la sua ipotesi trascendentale. In qual modo giungiamo noi alla verità? per mezzo della cognizione. E che cos'è la cognizione? l'intelligenza della realtà. Ma come può la mente elevarsi a questa intelligenza? per mezzo della più generale nozione dell'essere. A quel modo che l'affermazione precede la negazione, è impossibile concepire il nulla se prima non siasi concepito l'essere assoluto, di cui il nulla è la negazione; chi parla della creatura suppone il Creatore; dall'idea dell'eterno procede l'idea del transitorio, dall'idea dell'universale quella del particolare.

Ma a questa dottrina, ch'è il puro cartesianismo, si fa una grave obbiezione: donde derivano coteste idee primilive che esistono nel soggetto prima della percezione dell'oggetto? Esse sono innate e poste dal Creatore nella coscienza dell'uomo. Sono di due specie, semplici o composte: l'idea più semplice è quella dell'essere assoluto; le idee composte sono produzione del razionalismo sillogistico; le une e le altre impongono la certezza. A' nostri giorni si è con lodevole scrupolo indagato qual sia la forza del sillogismo; il nostro dottore sciolse il problema in questo modo: « La necessità logica non dipende punto dall'esistenza reale e materiale delle cose nella natura, o dall'esistenza immaginaria delle medesime nel pensiero umano, ma ne richiede l'esistenza ideale negli eterni modelli, sui quali il divino artefice lavora, e che sono riflettuti in tutte le sue opere l'intelligenza sta in relazione colla verità infinita ». Senza dire che questa ipotesi sia inconcussa, ricorderemo che ne fu attribuito l'onore a Malebranche, e ciò basta per renderla pregevole.

San Bonaventura è dunque ben lungi di posporre il raziocinio all'intuizione: nella sua dottrina, la logica è un mezzo di cognizione infallibile quanto l'intuizione stessa; Dio ha posto le premesse nell'intelletto; e l'ha confermato di modo che non possa non affermarne le conseguenze. Di più, le percezioni che il soggetto ha dell'oggetto, cioè le idee empiriche, portano in sé il medesimo carattere di veratezza. Dio in tre modi dirige la coscienza; colla comunicazione delle idee necessarie, col lume della grazia, e coll'armonica azione del non-me fenomenale sul me sensibile: l'anima percepisce la verità col mezzo di tutte le proprie facoltà.

San Tommaso d'Aquino si giovò di quanto san Bonaventura aveva fatto, e tra la dottrina dell'uno e dell'altro v'ha relazione manifesta; ma nell'esposizione usano metodo tutto differente; l'idealismo di Bonaventura è teoretico, quello di Tommaso è logico.

Il problema dell'origine delle idee che Bonaventura sciolse col dirle innate, è pure il più elevato che il *dottore angelico* si proponga: egli è dogmatico, e tutte le opinioni sue intorno alla metafisica ed alla teologia si accordano colla sua dottrina intorno ai principj della cognizione. Di questi principj egli ne distingue due, la ragione e l'esperienza. In qualunque proposizione v'ha due elementi, i termini e la relazione: i termini sono l'oggetto della proposizione; la relazione n'è la conclusione affermativa. A cagion d'esempio, in questa proposizione si spesso recata dagli Scolastici, *Socrate e Platone sono uomini*, Socrate e Platone ne sono i termini, la relazione è l'umanità comune a Socrate ed a Platone. « Partendo da questa distinzione (dicono gli autori del *Compendio* ad uso del collegio di Juilly) egli risponde che la cognizione dei termini d'un principio dipende da una nozione data dall'esperienza, ma che la cognizione della loro relazione, o per dirlo colle sue parole, il nesso dei termini non deriva dall'esperienza. « Siccome, dice egli, l'abitudine d'una virtù preesiste all'atto, e consiste in una naturale inclinazione che è come un'incitazione di questa virtù, la quale in appresso col l'esercizio giunge alla consumazione; in pari modo l'acquisto della scienza include; che nella nostra mente preesistono i germi dei concetti razionali..... Qui s'applicchia l'opinione dell'Aquinate intorno alla quistione degli universali. Possono gli universali essere considerati rispetto alla materia o alla forma loro. La materia dell'idea universale, l'uomo per ragion d'esempio, è la riunione degli attributi che costituiscono la natura umana. Sotto quest'aspetto gli universali sono *a parte rei*, e la loro materia esiste unicamente in ciascun individuo. La forma è il carattere d'universalità che si applica a tutta questa materia; nè può aversi questo carattere d'universalità se non facendo astrazione da ciò che è proprio di ciascun individuo, per considerare ciò che è a tutti comune. Sotto questo aspetto gli universali sono *a parte intellectus* ».

Togliamo questo frammento da storici coscenziosi, come sono Salinis e Scobiac, per opporlo alla prolissa ma intollerante analisi di Bulle, e ad un errore di Tennemann, che attribuisce a Durante da San Porciano l'esatta distinzione del soggetto e dell'obiettivo nella cognizione. Dobbiamo pure far riflettere che l'opinione di un dottore così venerato nella Chiesa, com'è il dottore angelico, è da alcuni scrittori cattolici creduta propensa al nominalismo.

Richiamiamo di fatto alla mente le conclusioni di Abelardo: la realtà è solo nell'individuale, l'universale è un puro concetto della mente. Non diversamente dice l'angelico. Ora qual è l'universale più assoluto? senza dubbio, Dio. Tommaso pertanto deve conchiudere che Dio non è altro che un'idea, o un puro concetto. Vorrà egli proferire tale bestemmia? certamente no, commetterà piuttosto un paralogismo. Quindi dirà: l'esistenza di Dio, quantunque sia un principio anteriore ad ogni conseguenza, non può essere dimostrata se non empirica-

mente, risalendo dagli effetti alla causa. Questa dimostrazione è fondata sui due elementi già spiegati, vale a dire i termini che sono gli effetti, e la relazione che è la nozione concettuale della causa. I termini vengono somministrati dall'esperienza, la relazione dal giudizio. Ma egli contraddirà a' suoi prolegomeni, se, per obbedire alla tradizione, affermerà che l'ordine reale concorda col logico rispetto alla natura divina, e dirà esserci sostanza il concetto, di cui non gli è dato dimostrare la realtà.

Di questa inconseguenza non vuol farsi grave carico all'Aquinate, perocchè nessuno dei nominalisti del medio evo l'ha evitata. Qual di essi, interrogato intorno a Dio, non fa fondamentale distinzione tra le opinioni da lui proposte intorno alla subjectività dell'universale, e l'incomprensibile realtà della causa suprema? Tal distinzione per verità non è giusta; ma a malgrado della temerità delle loro premesse, non possono quei novatori venire a sì aperta guerra colla fede, da fare del Dio de' Profeti una nozione subjectiva.

Contro il nominalismo empirico di san Tommaso levaronsi molti oppositori. Primo fu Enrico Goethals da Mada presso Gand, il quale negò la forza dell'argomentazione *a posteriori*, vantata dall'Aquinate, nè vide scampo per la certezza in altro che nell'ipotesi platonica delle idee archetipe. Dopo di lui Duncano Scoto, frate francescano, detto il *dottor sottile*, caldo realista, messe contro la dottrina tomistica una difficile controversia, nella quale, a giudizio de' suoi seguaci, egli riuscì vincitore.

Duncano Scoto, come san Tommaso, ammette due mezzi di cognizione, la sensazione e la riflessione: ma per non cadere in sospetto di sensismo, stabilisce sul bel principio che, se il soggetto percepisce per mezzo dei sensi la nozione occasionale dell'oggetto, le idee astratte delle cose però, od i concetti necessarij sono creati dalla virtù dell'intelletto, *virtute propria intellectus*. Insegna pure che questa attività subjectiva ha parte sì nella formazione dell'idea semplice, che nel compimento della sensazione riflessuta: « I sensi esterni (egli dice) non conoscendo i proprj atti, è duopo che, oltre di essi, sia in noi un senso interno, pel quale ci accorgiamo di vedere, di udire, ecc.: questo senso interno è unico ». Duncano aggiunge che la guarentigia stessa dell'intelletto non è sufficiente per l'affermazione assoluta quando trattasi d'idee alla cui formazione ha parte la sensazione. Il soggetto e l'oggetto sono parimenti variabili; l'intelletto e il mondo fenomenale sono sottoposti ad una legge di mutabilità continua, e non è assolutamente vero se non ciò che è identico a se stesso.

Questa metafisica idealistica sembra imporre a Duncano di concludere contro il realismo; ma egli cerca sottrarsi a questa conseguenza, ponendo la nozione dell'universale come necessaria, ed identificando il reale e l'ideale. Egli definisce l'universale: la forma che determina le cose a certe maniere d'essere. Questa forma è estrinseca ed intrinseca, sussistente ed informante, naturale e artificiale; sostanziale ed accidentale, separabile ed inseparabile dalla materia, od in altri termini, essa comunica alle cose l'essere, la vita vegetativa, la vita sensitiva e la intellettuale. La forma per eccellenza è la sostanziale. Duncano fa ai Nominalisti le seguenti obiezioni: se non v'ha forme sostanziali, è duopo confessare che l'uomo e il bruto per la sostanza non differiscono: di fatto non differiscono per la materia che è comune a tutti i corpi; non per gli accidenti che sono estranei alla sostanza; debbono dunque le cose differire sostanzialmente per la forma. — Nei corpi composti trovansi accidenti contrarj; come potrebbe quest'unione avvenire, se non si avesse una forma sostanziale superiore a questi accidenti, la quale ne mantenga la coesione? V'ha maggior relazione per certo tra Socrate e Platone, che tra Socrate e un bruto: ma questa relazione non è l'identità, o l'u-

nità sostanziale di Platone e di Socrate; è dunque qualche cosa comune all'uno e all'altro, è l'uguaglianza.

Rechiamo queste obiezioni al solo fine di poter giudicare a qual frazione della scuola realistica il dottor sottile appartenga: Ponendo l'universale nella forma e non nella sostanza, egli mostra d'aver voluto rifiutare il panteismo, ma lo rifiutò soltanto in parole. Poco importa se l'universale pongasi nella sostanza o nella forma; la logica ne trae le medesime conseguenze. Il realismo di Duncano non è tuttavia quello di sant'Auselmo; egli non dice, come i Platonici della scuola da lui seguita; che l'universale esiste sostanzialmente fuori dell'oggetto; ma come Guiberto di Mortagna, seguendo i Peripatetici, dichiara che l'universale è distinto dal particolare; non per la realtà, ma per la forma: *non distinctum realiter, sed tantum formaliter* (MEINERS, *Comment. Societ. Götting.*).

Duncano Scoto ebbe molti fautori, specialmente tra' suoi Francescani, e questa scuola si rese celebre per lo spirito di disputa. I più chiari partigiani dello scotismo furono il frate minore Francesco de Mayronis e Durando da San Porciano, vescovo di Meaux, i quali scossero bensì, ma non abatterono la riputazione di san Tommaso. Gli Scotisti erano già da lungo tempo caduti in dimenticanza, quando il padre Labbe diceva, dell'Aquinate: *Didicit omnes qui Thomam intelligit, nec totum Thomam intelligit qui omnes didicit*.

Da Ockam a Giovanni Chartier.

Due uomini degnissimi di stima sì per svariate cognizioni, sì per grandezza di carattere, illustrarono la scuola nel secolo XIV. Guglielmo Ockam e Giovanni Gerson. Ockam scorgendo la discordanza della metafisica e dell'ontologia scottistiche, imprese a giustificare colle pretese della scuola francescana il più esclusivo nominalismo. Duncano Scoto aveva conosciuto che la ragion pura non poteva affermare la sostanza; che la realtà delle cose intelligibili riguardanti Dio e l'anima, non cadendo sotto i sensi, se è d'uopo supporre, gli è impossibile conoscerle. Ockam risponde allo Scoto che la realtà dei generi e delle specie, sebbene non sia più visibile e più palpabile che quella dell'anima e di Dio, e sebbene non sia dalla fede imposto di credervi, è illogico il considerarla come esistente nella cose; essa ha un valore subjettivo; l'universale è un concetto, una parola. La dottrina di Ockam è nel fondo quella di Abelardo; e rispetto alla forma, i suoi argomenti contro il realismo degli Scotisti non differiscono molto da quelli che abbiain veduti essere opposti dal peripatetico di Palais a Guglielmo da Champeaux. Rechiamone alcuni:

L'universale, a giudizio di alcuni Realisti, esiste negl'individui. Come mai, risponde Ockam, possono l'universale e l'individuale essere una sola e medesima cosa? qui è evidente contraddizione nei termini. Replicasi che l'universale non esiste in una sola cosa, ma in molte? Si dichiara adunque se questa sostanza costituita da molte cose, è essa medesima una sola o più cose: s'è una sola cosa, è un individuale; se più, dicasi se queste più cose stesse sono universali o individuali. L'universale, esistente nella collezione delle cose particolari, può esser distinto bensì da un individuo isolato, ma non da tutti gl'individui nei quali esiste. Nondimeno i Realisti lo distinguono, facendone una sostanza esistente negl'individui, ma diversa dagli individui medesimi, *existens in substantiis singularibus, distincta ab illis*. In questo caso dovrebbero essi dire che l'universale può naturalmente esistere senza gl'individui, il che sarebbe assurdo. Sarebbe inoltre forza dire che nessun individuo può essere creato, se è preesistito un altro; di fatto il nuovo individuo non trarrebbe tutto l'essere suo dal nulla, se l'universale

che è in lui si fosse anteriormente trovato in un altro. Di più, Dio non potrebbe annientare un individuo, senza che annientasse tutti gli altri; imperocchè se lo annientasse, distruggerebbe ciò che costituisce l'essenza di questo individuo, e per conseguenza l'universale che esiste in lui e negli altri. Ora togliere anche una parte dell'universale, è annientarlo; ed annientare ad un tempo gli individui, poichè gli individui e l'universale, rispetto alla sostanza, sono identici.

Non sunt entia prater necessitatem multiplicanda, è massima di Ockam. Ora a giudizio di lui, il realismo moltiplica gli enti con audacia licenziosa. Veri enti sono quelli che cadono sotto i sensi, e gli enti intelligibili non hanno realtà se non nell'intelletto. S'accorge allora Ockam che, se dalle premesse poste da Scotto ha conchiuso che l'universale non è una sostanza, ma una parola, dalle sue conclusioni nasce un corollario, sovversivo di tutta la credenza cattolica. Né l'anima né Dio cadono sotto i sensi; sono perciò idee, parole, finzioni? Ad Ockam pare ciò sì rigorosamente vero in logica, che non esita annientare tutte le prove, mercè le quali la scuola tomistica pretende dimostrare l'esistenza e gli attributi di Dio. Forse che non crede a questa esistenza? sì, vi crede, ma come ad un mistero o ad una verità di fede, che la ragione non può nè confermare nè infirmare. Questa riserva che fu fatta già da altri Nominalisti, debbe far cadere la scolastica, e separare la teologia dalla filosofia. Quanto più la logica si fa incalzante, più la Chiesa la teme, e maggior cura ha di sottrarre alle investigazioni di quella il sacro deposito della fede.

Agli Scotisti si uniscono i Tomisti per ribattere il nominalismo di Ockam. Il nominalismo ebbe finalmente intero trionfo quando l'università di Parigi censurò le proposizioni realistiche (1544). Del qual trionfo mal saprebbe trovar la ragione chi supponesse che il favore dalla Chiesa accordato a questa dottrina sia una riprovazione delle violenze esercitate contro la filosofica libertà di Roscelino e d'Abelardo. Abbiamo già avvertito che la dottrina nominalistica non può posare su altro che sulla critica, e che riducendo a puri concetti le affermazioni della verità, essa giustifica lo scetticismo razionale. Ora non potevasi egli accogliere questo scetticismo per avvantaggiarne la fede? Agostino l'aveva osato, e Pietro d'Ailly lo imitò. Nel xiv secolo le coscienze, travagliate dal dubbio filosofico; rifuggironsi nel misticismo.

Giovanni Chardier di Gerson non fu primo degli Scolastici a ridurre il misticismo a teoria, nè primo a destare la reazione che, negli ultimi anni del xiv secolo, mise in chiaro innanzi al tribunale della Chiesa gli errori dei sistemi fondati sulla certezza razionale; ma gli è dovuto l'averne efficacemente contribuito a questo risultato coll'energica semplicità della sua fede e col peso della celebrità meritamente acquistata. Prima che succedesse a Pietro d'Ailly nella carica di cancelliere dell'università di Parigi, Gerson percorse tutti i gradi accademici; e prima che la sua fede divenisse ferma ed incoercibile, egli andò rintracciando la verità in tutti i libri e in tutte le scuole. Lo vediamo primamente meditare senza passione e senza opinione prestabilita sulle dottrine in voga, scoprirne con meravigliosa sagacità il lato debole, additarlo, manifestare il pericolo a cui menano le dispute intraprese con sentimento d'indifferenza per l'eterna salvezza; mostrare minacciata la fede, oppressa la ragione, scandalo nella Chiesa e nella scuola, turbati gli animi dall'inquietudine che vi lascia il conflitto delle dimostrazioni sillogistiche: in appresso, atterrito dal vuoto che aveva in sé prodotto, adoperarsi a ripararlo, a rifare la propria coscienza, lottare contro il dubbio, e per un istante abbattuto da questo terribile atleta, confessare l'impotenza della ragione individuale; quindi rialzandosi chiamare in aiuto la ragione individuale della città e dei popoli, unire grazia che la Provvidenza

compartisce senza esclusioni; e difeso da quest'arme, tornare un'altra volta a sfidar il nemico, vincerlo, incalzarlo, e riportarne finalmente trionfo. Almeno ei crede averne trionfato, poichè ha costretto la ragione a confessarsi incredula, e la sua coscienza, nell'estasi della fede, gode finalmente di una stoica tranquillità.

Gerson scorge che molti di retta mente desiderano sciogliere i problemi della metafisica e della logica: ma quali sono codesti problemi? È forse necessario che la ragione dimostri ciò che la rivelazione afferma? Il Cristiano detesta la curiosità dei Sofisti; le vane dispute de' suoi contemporanei intorno all'ente divino ed alla realtà de' suoi attributi, l'affliggono e l'irritano; non cessa di ripetere loro all'orecchio *Panitemini, et credite Evangelio!* E quali autorità invocano questi falsi sapienti in sostegno delle loro temerarie opinioni? Aristotele e Platone. Ora il primo insegnò che l'effetto è sempre simile alla causa, e che la volontà può produrre cose nuove e diverse senza che essa medesima si tramuti: non è questo un negare l'unità di Dio? non è toglierli il libero arbitrio? Il secondo pretese che i fanciulli della mente debbano necessariamente corrispondere a cose reali: non è questo un giustificare tutte le ipotesi dei Gnostici? non è far oltraggio alla fede cercando un'infinita moltitudine di quiddità, di entità favolose, che non sono Dio, non procedono da Dio, nè possono essere da Dio distrutte? La filosofia può sollevare l'intelletto alle Idee necessarie, ma non deve avanzar il piede nel campo della fede.

Dopo Gerson, nella scuola più non troviamo che mistici.

Conclusione.

A tal fine doveva la Scolastica riuscire; essa aveva sollevato la ragione sopra la fede, e la ragione aveva offeso la fede producendo due eresie, il panteismo e l'idealismo critico; or l'uno o l'altro era a vicenda dominato nella scuola. Il realismo, meno sospetto nelle premesse, men ostile nelle forme al simbolismo cattolico, erasi guadagnato seguaci; ma dopo avere perseguitato la dottrina contraria, soccombette sotto la scruta della logica e sotto la riprovazione della Chiesa. Abelardo condannato dal concilio di Sens, rivolgendosi a Gilberto de la Porrée, ch'era presente al giudizio, profferì questo verso di Ovidio:

Nunc tua res agitur, paries nam proximus ardet.

La predizione si avverò: alla sentenza pronunziata contro il nominalista della montagna di Santa Genovieffa, tenne dietro in breve quella che colpì le novità propagate dal vescovo realista di Poitiers. Per la maggior parte dei liberi pensatori di quell'epoca, il nominalismo doveva avere ed ebbe maggior prestigio: esso, riducendo tutto a nozioni dell'intelletto, stimolava agli studj logici; più direttamente opponeva all'autorità il dubbio, alla tradizione la coscienza. Da ciò appare perchè il nominalismo andò sempre acquistando favore, ed alla fine del secolo xiv salì a tanta gloria, mentre andava ogni giorno più scemando la stima e il potere della Chiesa: il sistema di filosofia, che insegnava nel prolegomeni stessi a diffidare dell'incomprendibile, accordavasi assai bene coll'istinto innovatore che dominava in quel tempo.

Sarebbe stato agevole prevedere la fine della disputa agitata nelle scuole del medio evo. Il realismo ed il nominalismo convinti d'eterodossia, dovevano un giorno sottrarsi ad ogni soggezione, e proclamare il disprezzo della Chiesa, la rettitudine delle loro conclusioni. Ma tale audacia, approvata dal partigiani della fazione riformatrice, non poteva piacere ai conservatori; i quali pertanto si fecero scudo della fede, ed abbandonaronsi con ardore al misticismo. Nè però i dialettici desistettero dal propagare le loro dottrine. In così fatto modo fu rotta

l'unità della filosofia e della religione, con tanto ardore immaginata nel **ix** secolo da Giovanni Scoto Erigene; e quattro secoli passeranno prima che Schelling proclamasse di nuovo l'identità di queste due scienze, e la comunanza del loro impero.

Quali furono i risultamenti della controversia che siam venuti esaminando? Bartolomeo di Saint-Hilaire scrisse: « La Scolastica, nel suo generale risultamento, è la prima sollevazione dello spirito moderno contro l'autorità » (*Della logica d'Arist.* t. II, p. 194). Riflessione giustissima. Non solo coll'opporre la ragione alla fede, i filosofi del medio evo scossero la certezza cattolica; quasi tutti quelli che acquistarono celebrità nella scuola, meritavano d'essere annoverati nel *Catalogo dei testimonj della verità*, colle loro imprecazioni più o meno vive contro le pretensioni della Corte romana.

Nè questo solo servizio resero alla civiltà ed alla scienza. Il cancelliere Bacon parla di loro con poca riverenza nel 1.^o libro *De augmentis*, come docili servi del loro dittatore Aristotele, ignoranti la storia della natura e de' secoli, ed unicamente occupati ad un lavoro di ragno (*tamquam aranea texens telam*); tessendo con difficoltà e con poca materia tele mirabili per finezza di lavoro, ma frivole e vane. Nulla più indulgente con loro fu Luigi Vives, *De causis corruptarum artium*. Il precedente secolo aveva al tutto dimenticato che, prima di Cartesio, alcuno avesse ragionato. Buhle in alquante pagine fa l'analisi della dottrina di san Tommaso, ma solo per vituperare la Scolastica; Cousin, prima della scoperta del *Sic et non* fatta nella biblioteca di Avranches, aveva portato un'opinione assai sfavorevole. Nondimeno Kant aveva trattato la questione degli universali, e Herder giunse a dire che i lavori del medio evo avevano prodotto la logica moderna. L'abbate Gerbet pel primo mostrò giusto verso gli Scolastici, dicendo (*Op. cit.*, pag. 63): « Il genio moderno andò lentamente preparandosi nel ginnasio della Scolastica del medio evo. Se questa prima educazione ha comunicato ad esso la disposizione ad una specie di rigorismo logico che impedisce la facilità e la libertà dei movimenti, in quella dura scuola ha però contratto abitudini severe di ragione, un tatto mirabile per l'ordinamento e l'economia delle idee, un'eccellenza di metodo di cui portano l'impronta le grandi produzioni degli ultimi tre secoli ». Bartolomeo di Saint-Hilaire non solo attribuisce alla Scolastica la creazione di quel metodo che nei moderni tempi elevò tutte le scienze ad un'altezza dapprima sconosciuta, ma dice altresì che la Francia deve ad essa la propria gloria letteraria.

S'è dunque cominciato a far giustizia alla Scolastica; ma perchè sia intera, ne crediamo necessaria una compiuta storia, di cui noi qui abblam dato uno schizzo.

Estratto da BART. HAURÉAC.

ALBERO ENCICLOPEDICO

SECONDO SAN BONAVENTURA.

« Ogni grazia eccellente ed ogni dono perfetto, dice san Giacomo, ci viene dal Padre de' lumi; e questa parola, che accenna la fonte d'ogni luce intellettuale, già fa intendere che la luce emanata da fonte tanto copiosa dev'essere molteplice. Avvegnachè ove si ammetta che qualunque luce si compie in noi nell'istessa maniera, cioè dire, mercè dell'interna percezione del vero, noi possiamo tuttavia distinguere una luce esteriore, che rischiarà le arti meccaniche; una luce inferiore, che si riflette nelle cognizioni acquisite coi sensi; una luce interiore, ovvero quella del pensiero filosofico; una luce superiore, ovvero quella della Grazia e della sacra scrittura. Colla prima cogliamo le forme artificiali; colla seconda, le forme naturali della materia; la terza ci rivela le verità intelligibili; l'ultima, quelle della salute.

I. La luce delle arti meccaniche rischiarà le operazioni artificiali, per cui mezzo noi usciamo in qualche modo fuori di noi stessi per soddisfare alle esigenze de' sensi; e siccome queste sono opere servili, derogatorie, straniere alle funzioni speculative del pensiero, la luce che loro è propria può dirsi *esteriore*. Dividesi in sette raggi, corrispondenti alle sette arti riconosciute da Ugo di San Vittore, cioè, il tessere, i lavori in legno, pietre e metalli, l'agricoltura, la caccia, la nautica, la drammatica e la medicina. — La legittimità di questa classificazione dimostrasi come segue. Tutte le arti meccaniche si propongono lo scopo o di riparare ai nostri mali, lo che si ottiene escludendo la tristezza ed il bisogno; o la moltiplicazione de' nostri beni, cioè di quanto può servire o piacere, secondo i versi d'Orazio:

*Aut prodesset voluit aut delectare poetæ....
Omne tibi punctum qui miscuit utile dulci....*

Il sollievo e il piacere dello spirito sono scopo della drammatica, che puossi definire « l'arte de' divertimenti ». Essa comprende tutti gli esercizi opportuni a ricreare: il canto, la musica istrumentale, le finzioni drammatiche e la mimica. I beni che servono a soddisfare i bisogni materiali dell'uomo esigono lavori differenti secondo che trattasi di coprirlo, nutrirlo, o completare questi due benefizj con mezzi accessori. Se adoperasi per coprirlo, possiamo usarlo di materie flessibili e leggere, il che è proprio dell'arte di tessere; o di quelle solide e resistenti, ed ecco l'arte di chi fabbrica opere di metallo, pietre o legno. Se vuolsi nutrirlo, vi possiamo provvedere in due modi: il cibo derivasi o dai vegetali o dagli animali; i primi appartengono all'agricoltura, i secondi si ottengono dalla caccia. Possiamo aggiungere che l'agricoltura restringesi alla produzione delle sostanze alimentari, e che le attribuzioni della caccia si allargano agli apparecchi d'ogni specie che queste sostanze possono subire senza escludere gli umili uffizj del forno, della cucina e del celliere. Qui una delle parti dell'arte dà il suo nome alle altre per forza della sua preminenza su tutte e de' suoi rapporti con ognuna. Fi-

nalmente se ci occupiamo di mezzi accessori che devono assicurare e prolungare il benessere così ridotto ad effetto, si ravvisa che bisogna quando supplire all'insufficienza de' mezzi, quando superare il pericolo degli ostacoli. Uno di questi uffizj è quello della nautica, a cui si legano i diversi generi di commercio, tutti destinati a provvedere nutrimento e veste. L'altro spetta alla medicina, sia che s'abbia per oggetto speciale la confezione e l'amministrazione degli elettuarij, dei balsami e delle bevande, sia che si occupi del rimedio delle ferite e prenda il nome di chirurgia. V' ha dunque luogo a concludere che la classificazione delle sette arti è legittima.

II. La luce sensibile ci permette di togliere le forme naturali della materia: la si dice *inferiore*, perchè le cognizioni acquistate coi sensi vengono dal basso, nè si ottengono che mercè della luce fisica. Ora è dessa suscettibile di cinque diverse modificazioni, che corrispondono alla divisione dei cinque sensi, i quali alla lor volta formano un sistema completo; ciò che provasi dalla seguente argomentazione tolta da sant'Agostino. — La luce elementare che ci fa distinguere le cose visibili, può rimanere in tutta la purezza della sua essenza, e allora è il principio della vista; o si unisce all'aria, ed è il principio dell'udito; si aggrava di vapori, ed è la causa dell'odorato; si impregna d'umidità, donde deriva il gusto; si combina coll'elemento terrestre, ed eccone il tatto. Perciocchè lo spirito sensitivo è pure di natura luminosa; risiede nei nervi, la cui tessitura è trasparente; si moltiplica negli organi dei sensi, dove perde per gradi la sua natia limpidezza. Conciossiachè pertanto i corpi semplici sieno in numero di cinque, vale a dire i quattro elementi e la quinta essenza, l'uomo fu provveduto dei cinque sensi che vi si riferiscono, perchè gli fosse possibile di percepire tutte le forme dei corpi. Nel fatto non si saprebbe aver percezione senza una corrispondenza, un concorso tra l'organo e l'oggetto, per procurare la sensazione che loro è propria (1). Altre prove esistono, per le quali pur si concluderebbe che i cinque sensi costituiscono un sistema completo: ma quelle da noi qui prodotte riuniscono in loro favore l'autorità di sant'Agostino e il suffragio della ragione; dispiegano tutta la perfezione dell'umana sensibilità, dimostrando l'esatta corrispondenza dei dati diversi da cui essa dipende: l'organo, l'oggetto, e il mezzo per cui sono in comunicazione.

III. La luce del pensiero filosofico ci trae alla scoperta delle verità intelligibili; la si dice *interiore*, perchè si lega alla ricerca delle cose occulte, e inoltre deriva da principj generali e da nozioni primè che la natura ha posto dentro dello spirito umano. Questa luce si distribuisce nelle tre parti della filosofia, che sono: la filosofia razionale, naturale e morale. — Dimostrasi in più modi l'esattezza di questo triplice riparto. E primieramente la verità si può considerare o nel discorso, o nelle cose, o nei costumi. Ora quella maniera di studio, che dicasi razionale, cerca di mantenere la verità del discorso; la naturale adopera a cogliere la verità nelle cose; la morale si applica a far regnare la verità nei costumi. In secondo luogo, siccome la Divinità può essere contemplata successivamente come causa efficiente, formale, tipica, vale a dire come principio dell'essere, ragione spiegativa della maniera d'essere, tipo e regola dell'azione; così alla chiarezza interiore del pensiero si rivelano le origini di tutte le esistenze, ed ecco l'oggetto della fisica; la economia dello spirito umano, ed ecco l'oggetto della logica; la condotta della vita, ed ecco l'oggetto dell'etica. Infine la luce della filosofia rischiarerà l'intelletto nelle sue tre funzioni, perchè governa esso la volontà, ed ecco allora

(1) Queste idee, sotto la loro forma antica, presentano singolari analogie coi presentimenti più arditi della scienza moderna: la luce considerata come universale e primitivo elemento dello cose; il fluido nervo assimilato al fluido elettrico; la cui natura luminosa non potrebbe mettersi in dubbio.

la filosofia del dovere; in quanto che si dirige per se medesimo e portasi al di fuori, è la filosofia della natura; per ciò che si fa servire dalla parola, si può dire la filosofia del linguaggio: per modo che l'uomo possiede la verità sotto la triplice forma di pratica applicazione, di scienza ragionata e d'insegnamento comunicabile. In tre modi possiamo usare il servizio della parola: per far conoscere semplici concetti, per determinare l'altrui convincimento, per eccitare le passioni; e perciò la filosofia del linguaggio si suddivide in tre parti: grammatica, logica e retorica; delle quali la prima si propone di esprimere, la seconda di provare, l'ultima di commuovere. La prima considera la ragione come facoltà apprensiva, la seconda come potenza giudiziaria, la terza come forza motrice; perchè le tre arti della parola si riferiscono di necessità a questi tre uffizj della ragione, che apprende per mezzo d'un linguaggio corretto, che giudica col soccorso d'un linguaggio esatto, che cede sotto l'incanto di un fiorente linguaggio. Se l'intelletto volgesi verso le cose esterne, è sempre per dispiegarle riconducendole alle ragioni formali, che le fanno essere ciò che sono. Ora le ragioni formali delle cose possono considerarsi, o nella materia, e le si dicono seminali; o nelle nozioni astratte dello spirito umano, e le si dicono intelligibili; o nella sapienza divina, e allora sono dette ideali. Perciò la filosofia della natura si divide in tre rami: la fisica propriamente detta, la matematica e la metafisica. La fisica studia la generazione e la corruzione degli esseri dietro le forze naturali e le ragioni seminali che sono in esse; la matematica considera le forme che possono astrarsi, e le combina tra loro secondo le ragioni intelligibili; la metafisica abbracciando tutte cose, le riduce secondo l'ordine delle ragioni ideali al principio unico donde uscirono, cioè a Dio, causa, fine, tipo universale. E poco importa che queste ragioni ideali abbiano formato tra i metafisici un soggetto di controversia. Infine il governo della volontà può restringersi nelle condizioni della vita individuale, può svolgersi nel cerchio della famiglia, può allargarsi sopra la moltitudine innumerevole di un popolo che bisogna reggere: perciò la filosofia morale si suddivide in tre parti; la monastica, l'economica e la politica. Gli stessi nomi bastano per indicare il loro rapporto con le tre distinte provincie che formano il loro appanaggio.

IV. La luce della sacra scrittura ci inizia alle verità di salute; la si dice *superiore* perchè ci eleva alla cognizione delle cose poste al di sopra della nostra naturale intelligenza, oltrechè discende dal Padre dei lumi per via d'ispirazione immediata e non per via di riflessione. Ma sebbene la luce della sacra scrittura sia una se si guardi dal lato letterale, triplice è tuttavia dal lato mistico e spirituale. Perciocchè tutti i libri sacri racchiudono, oltre il significato letterale presentato dalle parole, un triplice significato spirituale che si rivela sotto la lettera, cioè: quello allegorico, dove si discopre ciò che si ha a credere, o sia della divinità o sia dell'umanità; quello morale, dove si apprende come bisogna vivere; quello anagogico, dove si ravvisano le leggi secondo le quali bisogna che l'uomo si unisca a Dio. Così tutto lo insegnamento de' sacri scrittori si riferisce a questi tre punti: la generazione eterna e l'incarnazione del Verbo, le norme della vita, e l'unione dell'anima con Dio. Il primo punto interessa la fede; il secondo, la virtù; l'ultimo, la beatitudine che è fine dell'una e dell'altra. Il primo, forma tutto lo studio dei dottori; il secondo, quello dei predicatori; il terzo, quello degli spiriti contemplativi. La dottrina di sant'Agostino versa sul primo; quella di san Gregorio, sul secondo; e quella di san Dionigi, sull'ultimo. Sant'Anselmo seguì sant'Agostino, san Bernardo è il discepolo di san Gregorio, Ricardo di San Vittore preferì san Dionigi; perchè Anselmo è dedito alla discussione, Bernardo alla

predicazione, Ricardo alla contemplazione. Ugo di San Vittore abbraccia insieme le tre dottrine, e si fa allunno dei tre maestri.

Dalle cose precedenti è concesso conchiudere che la luce che ci appariva venuta dall'alto per quattro vie, può considerarsi sotto un nuovo aspetto come formante sei diverse irradiazioni. Possiamo nel fatto distinguere la luce della sacra scrittura, quella delle cognizioni acquistate coi sensi, quella delle arti meccaniche, la luce della filosofia razionale, quella della filosofia naturale, e quella della morale. Così in questa vita abbiamo sei apparizioni della luce intellettuale, e sono altrettanti giorni che hanno il loro tramonto; perocchè ogni scienza di quaggiù deve finire, e il settimo giorno vi succede, quel giorno di riposo che non avrà fine, cioè l'illuminazione dell'anima nella gloria del cielo. Così le sei illuminazioni passeggerie si lasciano facilmente paragonare ai sei giorni della creazione del mondo, per modo che la cognizione della sacra scrittura corrisponde alla prima creazione che fu quella della luce fisica, e del pari per le altre secondo l'ordine indicato. E siccome le cinque creazioni successive si legano alla prima, così tutte le cognizioni si coordinano con quella della sacra scrittura, vi si riassumono, perfezionano e vanno a terminare alla illuminazione sempiterna. Impertanto tutte le scienze umane devono convergere verso la scienza che la sacra scrittura contiene, specialmente quando la s'interpreti nel senso più elevato, avvegnachè è di là che i nostri lumi ritornano a Dio, donde sono venuti. Allora il circolo incominciato si chiuderà, il numero sacro sarà completo, e l'ordine divinamente stabilito si realizzerà nel compimento delle sue armoniose proporzioni =. (1)

Soggiungeremo alcuni principj fondamentali sparsi nelle opere di san Bonaventura:

• Il negativo è conosciuto mediante il positivo. La nostra intelligenza non sarebbe capace di pervenire alla cognizione perfetta d'un oggetto creato qualunque se non fosse ancora illuminata dall'idea della purezza, della realtà, della perfezione dell'essenza assoluta. La cognizione dell'imperfetto senza quella della perfezione suprema, è impossibile. L'intelligenza contiene pure l'idea dell'essenza divina; non può essere fermamente convinta d'una verità, né giungere ad alcuna cognizione necessaria, se non è rischiarata da una luce immobile, mentre immobile essa non è (2).

• La riflessione e il giudizio sono possibili soltanto alla condizione medesima. Chi riflette ha per iscopo mediato o immediato il bene supremo: nol potrebbe fare se di questo bene non avesse idea: ha dunque in sè l'idea del bene supremo, cioè di Dio. Chi giudica, giudica necessariamente in virtù d'una regola ch'esso riguarda come vera, ma non può esser convinto della verità di questa regola, se non perchè la riconosce conforme a un'altra regola, esistente nell'infinito (3).

• Il nulla è meramente un concetto in opposizione a quello di qualcosa, il quale deve esser prima pensato da noi. Così il possibile non potrebbe essere concepito dal nostro spirito, prima d'aver concepito l'attuale. Per conseguenza l'essere assoluto è l'idea fondamentale, per cui mezzo soltanto noi possiamo pensar il possibile: quest'essere è Dio (4).

• Fondamento dell'individualità e delle differenze degli esseri è l'unione della materia e della forma; d'un elemento modificabile e d'una forza modificante. La materia dà alla forma il fundamento dell'essere, la forma dà alla materia l'essenza (5).

(1) *De reductione artium ad theologiam.*

(2) *Itiner.* c. 3.

(3) *Iri.*

(4) *Iri.* c. 3.

(5) *In II libr. Sentent. dist. III. art. 11. quart.*

3. 4.

« Non è mestieri ammettere un'anima generale del mondo: ogni essere è animato dalla propria sua forma e dall'attività interiore (1).

« Se Dio a ciascuna cosa dà la forma che la discerne dalle altre, e le proprietà che la suddividualizzano, conviene v'abbia in esso una forma ideale, o piuttosto forme ideali (2).

« Ogni anima ragionevole è destinata alla felicità suprema; tutto il mondo lo prova. L'anima dunque è immortale, giacchè non gusterebbe essa li bene supremo se potesse temere di perderlo (3).

« Quand'uno muore anzichè commettere una cattiva azione, se l'anima non fosse immortale che cosa diverrebbe la giustizia di Dio? (4)

« Tutti i veri filosofi adorarono un solo Dio; Socrate fu messo a morte per ciò (5).

« La metafisica elevasi a considerare i rapporti del primo principio colla totalità delle cose di cui è sorgente; in questo punto essa si confonde colla fisica, diretta a studiare l'origine delle cose. La metafisica elevasi anche alla contemplazione dell'Essere eterno, e qui si confonde colla filosofia morale, che tutte le cose riconduce a un solo fine, il ben supremo, o abbia per iscopo la felicità pratica, o la felicità speculativa; e considera la felicità come l'ultimo fine, benchè la vera non conosca. Ma quando la metafisica considera l'Ente primo come il modello assoluto e il tipo di tutte le cose, nulla ha essa di comune colle altre scienze, ed è puramente metafisica. » (6)

(1) *Ist.*, dist. XIV.

(2) *In Hexaem.*, serm. 6.

(3) *In II lib. Sentent.*, dist. XIX, art. II, quest. 4.

(4) *Ist.*

(5) *In Hexaem.*, serm. 5.

(6) *Ist.*, 4.

N° XXI.

ARS MAGNA

DI

RAIMONDO LULLO.

L'*Ars magna* di Raimondo Lullo, e il compendio ch'egli ne fece col titolo di *Ars parva*, sono l'arte di definire, d'informarsi, di rispondere ad ogni quistione, e costituiscono la Cabala, *sapienza regolatrice di tutte le altre*.

È divisa in tredici parti:

La I^a chiamasi *dell'alfabeto*, ove l'autore sotto le nove lettere B C D E F G H I K dispone sei ordini di cose di nove specie:

Nel primo, nove attributi assoluti: *bontà, grandezza, durata, potenza, sapienza, volontà, virtù, verità, gloria*.

Nel secondo, nove attributi relativi: *la differenza, la concordanza, la contrarietà, il principio, il mezzo, il fine, la superiorità, l'eguaglianza, la minorità*.

Nel terzo, nove quistioni che comprendono tutte le altre: *se? che? di che? perchè? quanto? quale? quando? ove? come e con che?* L'ultima di queste quistioni o regole, che è doppia, chiamasi *della modalità e dell'istromentalità*.

Nel quarto trovansi nove soggetti che contengono tutti gli altri del mondo: *Dio, l'angelo, il cielo, l'uomo, l'immaginativo, il sensitivo, il vegetativo, l'elementativo, lo stromentalivo*.

Nel quinto, nove virtù: *giustizia, prudenza, coraggio, temperanza, speranza, fede, carità, pazienza, pietà*.

Nel sesto, nove vizj: *avarizia, gola, lussuria, orgoglio, accidia, invidia, ira, menzogna, incostanza*. Questi ultimi due ordini sono quasi appendici del soggetto istromentalivo.

La II^a parte è quella *delle quattro figure*, la prima delle quali chiamasi A, dalla lettera scritta al suo centro. Si compone di quattro circoli concentrici, divisi ciascuno in nove celle per altrettanti raggi. Nelle celle comprese fra i due circoli esteriori sono scritte le nove lettere dal B sino al K: in quelle di mezzo, i nove attributi assoluti: in quelle comprese fra i due circoli interiori stanno i medesimi attributi assoluti, ma in forma di adjettivo, *il buono, il grande, ecc.* La superficie interiore è coperta di linee che vanno da una cella all'altra.

Tende questa figura a mostrare come essi attributi ponno diventar soggetti e predicati a vicenda, come *la bontà è grande, la grandezza è buona; la bontà è durevole, la durata è buona ecc.*; e poichè ciascuno di questi attributi è gene-

ralissimo, si potrà per suo mezzo giungere per via di subalterni fino alle idee singolari, quasi per una scala ascendente e discendente, dicendo per esempio, *la bontà di Pietro è grande*. E poichè il subalterno è mezzo, si può da esso conchiudere più generalmente ad una cosa men generale.

La seconda figura chiamasi T, composta di tre triangoli equilateri eguali che s'intersecano, ne' cui nove angoli sono iscritti nove attributi relativi: negli angoli del primo la differenza, la concordanza, la contrarietà; del secondo, il principio, mezzo e fine ecc. Son essi iscritti in un circolo, circoscritto esso pure da due altri. Nello spazio compreso fra i due circoli esteriori, son contenute le nove lettere, rispondenti agli angoli che vi toccano, B alla differenza, C alla concordanza ecc. Nello spazio compreso fra i circoli interiori havvi le lettere; e sopra gli angoli sono disposte nove celle, nelle quali sono iscritte le seguenti parole: sotto B C D, *sensuale e sensuale; sensuale e intellettuale; intellettuale e intellettuale*: sotto H, I, K, *sostanziale e sostanziale; sostanziale e accidentale; accidentale e accidentale*: in quelle sotto E, *causa, qualità, tempo*: sotto F, *coniunzione, misura, estremità*: sotto G, *perfezione, termine, privazione*.

Tale figura serve a mostrare come, per via dell'angolo della differenza, il sensuale, per esempio, differisce dal sensuale, come una pietra da un albero; il sensuale dall'intellettuale, come il corpo dall'anima; l'intellettuale dall'intellettuale, come l'angelo da Dio. Così per l'angolo di concordanza vedesi in che concordino; e via discorrete. E poichè gli attributi sono i termini più generali, vedesi nuovamente per mezzo di qual ragione si trova un modo per conchiudere.

La terza figura si compone della prima e della seconda, perchè vi si adoprano le medesime lettere, corrispondenti ai due ordini d'attributi. Sono prese due volte, e così distribuite in trentasei celle disposte a manca e a dritta sopra otto file, e d'alto in basso sopra altrettante, quasi come nella tavola pitagorica: se non che a misura che si va da sinistra a dritta, le schiere di alto in basso divengono men numerose; in tal modo nel primo ordine di celle d'alto in basso, B è legato colle altre otto lettere, cioè B C, B D, ecc.; nel secondo, C colle altre sette; nel terzo, D colle sei; e così via, sinchè nell'ottavo I è unito al solo K.

Questa figura rende tutti gli attributi non solo assoluti, ma anche relativi, e li converte in soggetti; li rende attributi gli uni degli altri, e fa da molte ragioni provare la conclusione stessa. Così dalle combinazioni di *bontà* si ottiene, *la bontà è grande, è durevole, possente, virtuosa, vera, gloriosa, differente, concordante, contrariante, cominciante, finente, eguagliante* ecc.; ovvero *la grandezza è buona, durevole, possente* ecc.

La quarta figura consiste in tre circoli: l'esteriore è immobile e diviso in nove celle che contengono le nove lettere; i due interni sono mobili e divisi anch'essi in nove celle contenenti le lettere. Potendosi sopra il B dell'esteriore collocare C del medio e D dell'interno, si fa di queste tre una cella sola, e si uniscono pure altre di queste celle, in modo che le celle di tal figura ascendono fin a dugencinquantadue. Tende all'oggetto stesso della terza, ma è d'uso più compito perchè ha una lettera di più.

Nella III^a parte delle definizioni, son definiti i diciotto attributi in questo modo: *La bontà è l'essere, per cui ragione il bene produce il bene; onde il bene consiste nell'essere, il male nel non essere: la grandezza è ciò che fa che la bontà, la durata e il resto sieno grandi; essa comprende tutte le estremità degli esseri. La durata è ciò che fa che la bontà, la grandezza ecc. durino.*

La IV^a parte è delle regole. Quivi impariamò che per esempio *utrum* si divide in tre specie, dubitativa, affermativa, negativa; il *quid* in quattro, che è? che cosa in sè racchiude d'essenziale? che è in un altro essere? che cosa possiede in un altro essere? Si chiede che cosa l'intelletto chiude in sè coesenzialmente? rispondesi, i proprj correlativi, che sono l'intellettivo, l'intelligibile e l'intendere. Così del resto.

La V^a parte, intitolata della tavola, contiene seicentottanta volte una fila di quattro lettere, così B C D F, B C F B, B C F C ecc. Queste file distinguonsi in ottantaquattro ordini, ciascun de' quali ne contiene venti. Ventotto di questi ordini contengono le lettere B, C, D, miste alla lettera F; ventuno le lettere C, E, D; quindici le lettere D, E, F; dieci le E, F, G; sei le F, G, H; tre le G, H, I; una le H, I, K. La lettera F trovasi in tutte, per mostrare che quelle dei tre precedenti si riferiscono alla prima figura, e quelle che seguono alla seconda. Così in B C D F son indicati i tre primi principj della prima figura, bontà, grandezza, durata; in B C F B, i due primi principj della prima figura, bontà e grandezza, e il primo della seconda, la differenza.

Questa tavola mostra come da ciascuna colonna nascono e son risolte venti quistioni. Per esempio nella prima colonna, a lato a B C D F trovasi questa domanda, *se la bontà sia tanto grande quanto eterna?* a canto a B C D, *se vi è una bontà così grande che contenga in sè cose differenti e coesenziali?* a canto alla decima fila B F C D, *se la bontà contenga in sè la concordanza e la contrarietà?* a canto alla quintodecima C F B D, *che cos'è una gran differenza e una gran contrarietà?* a canto alla ventesima F B C D, *donde viene la differenza della concordanza e della contrarietà?* e così delle altre.

Per mostrare come rispondere a ciascuna quistione, l'autore sceglie a modo d'esempio la quistione speciale, *se il mondo è eterno*. In occasione dell'attributo *eternus* che esplicitamente si trova ne' principj della prima figura (se si trovasse implicitamente, converrebbe applicarlo ad uno dei termini espliciti), prende la prima colonna, e ne percorre i venti ordini, per provare con altrettanti argomenti la parte negativa della quistione posta. Così colla prima schiera, cioè colla cella B C D F, prova che *il mondo non è eterno, perchè se fosse, la sua ragione d'esistere sarebbe eterna, produrrebbe un bene eterno, e la grandezza magnificherebbe questa ragione buona d'eternità in eternità, come vedesi dalla sua definizione; e l'eternità sarebbe durare questa produzione d'eternità in eternità, e così nessun male v'avrebbe al mondo, giacchè male e bene sono contrarj. Ora l'esperienza mostra che il male esiste; dunque il mondo non è eterno*. Ciò è provato dalla cella stessa in altra maniera.

La VI^a parte, dell'evacuazione della terza figura, insegna a dedurre da ciascuna delle trentasei celle della terza figura dodici proposizioni, dodici mezzi, ventiquattro quistioni, e le specie della corrispondente. Così le proposizioni della prima cella B C sono: *la bontà è grande, la bontà è differente, la bontà è concordante, la grandezza è buona, differente, concordante; la differenza è buona, grande, concordante: la concordanza è buona, grande, differente*. E così delle altre celle.

Le quistioni relative a ciascuna proposizione sono doppie. Così accanto di *la bontà è grande*, si trovano le domande: *la bontà è grande? che è una bontà grande? Accanto di la bontà è differente*, si trova: *la bontà è differente? che cos'è una bontà differente?* Basta prendere le quistioni in modo che rispondano ai principj dell'alfabeto.

VII^a parte: *della moltiplicazione della quarta figura*. È la più propria a far trovare un mezzo, in quanto nel circolo medio v'ha una lettera che si prende per mezzo, mentre le lettere de' circoli interiore ed esteriore prendonsi per estremi. La moltiplica si eseguisce come nella Tavola, collocando successivamente la lettera di mezzo, sotto e sopra di quella degli estremi. Lullo vuole che si faccia come nella prima figura d'Aristotele, da cui deduce i quattro modi: Giacchè, come, secondo il primo, diciamo *ogni B è C, ogni D è B, dunque ogni D è C*; ovvero *ogni uomo è un animale, dunque ogni uomo è una sostanza*; così, dice Lullo, « esercitando quest'arte, deve trovarsi, per mezzo del significato di B e C, il significato del termine medio. Il significato delle lettere sta ne' loro principj subalterni; così B significa *bontà, differenza e utrum*; C significa *grandezza, concordanza e quid*; D significa *durata, contrarietà e di che*. In queste significazioni consistono le differenze dei principj e le specie delle regole, con cui l'artista dee indovinar il mezzo compreso fra la lettera superiore, la inferiore e il suo modo ».

L'autore vuole che la lettera F, mezzana delle nove, indichi il medio, da posare nel centro del circolo, principalmente per risolvere i sofismi. In questo sofisma d'equivocità, *ogni cane può abbajare; v'è un astro che è un cane; dunque un astro può abbajare*, basta prendere la cella B F C. Con B comprendiamo la differenza fra un corpo animato ed un inanimato; con F comprendiamo che un corpo animato ed un inanimato non formano parte della specie medesima; con C comprendiamo che un corpo animato ha dei correlativi; e così l'artista vede che erra riducendo all'impossibile ecc. Con ciò l'intelligenza conosce che il logico non può sostenersi innanzi al naturale.

VIII^a parte: *della mistione dei principj e delle regole*. Si fa essa mescendo un principio coll'altro, oppure facendo passare un principio qualunque per tutte le specie di regole: Così, per esempio, la bontà è dapprima annessa alla grandezza, alla durata ecc.; la grandezza alla bontà è alla durata; onde succede che, verbigravia, la bontà sia pel bene la ragione di far il bene; ed essendo essa grande, la grandezza è la ragione di produrre un gran bene; ed essendo durevole, di produrre un durevole bene ecc. Così può per la grandezza vedersi come per via della bontà sia buona, per via della durata durevole ecc. Inoltre, facendo passare i principj nelle specie delle regole, si arriva alle quistioni seguenti; per esempio della bontà: se la bontà sia un principio generale; che cosa sia una bontà generale; che cosa comprenda di coesenziale; che cosa sia in un altro essere ecc.

IX^a parte: *de' nove soggetti*. Ciascuno de' novè soggetti sovrenumerati è dedotto per tutti i principj e tutte le regole. Così per esempio dichiarasi di Dio qual è la sua bontà, la sua grandezza, la sua durata ecc.; poi si vien a chiedere se è qual è ecc.: altrettanto si domanda dell'angelo del cielo ecc.

Quanto però al nono soggetto, l'istrumentativo, dee avvertirsi che questo comprende le arti che si dividono in liberali, meccaniche e morali. L'autore rimette le prime due alla parte seguente, qui trattando solo della morale. Così esamina i due ultimi ordini dell'alfabeto, virtù e vizj. Qui dunque dichiara ciò che riguarda la prudenza, la giustizia e le altre virtù, la bontà, la grandezza, la durata ecc., e se sono quel che sono ecc. Altrettanto fa coll'avarizia e gli altri vizj, e mostra la loro bontà, cioè la malizia, la grandezza ecc., e se sono quali sono ecc.

X^a parte: *dell'applicazione*. Si fa coll'applicare i termini espliciti d'una quistione a quelli che implicitamente vi sono rinchiusi, come se si domandi

Dio è giusto? si risponde *Sì, perchè è bene che Dio sia giusto*: ovvero i termini astratti sono applicati ai concreti e reciprocamente: ovvero l'applicazione si fa a tutte le cose fin qui dette, alle definizioni, alle quattro figure, alle regole, alla tavola, alle altre parti e alle cento figure.

Questi sono i cento generi di parole o di cose scelte nella metafisica, logica, fisica, etica, teologia, medicina, matematiche, meccanica; son definite e applicate ai diversi principj, cioè l'entità, l'essenza, l'unità, la pluralità, la natura, il genere, la specie, l'individualità e altre ed altre.

XI^a parte: *delle domande che possono farsi sopra ogni cosa*. Alcune possono farsi secondo la tavola, cioè 1.^a secondo ogni schiera di lettere contenute nelle ottantaquattro colonne; 2.^a coll'evacuazione della terza figura, 3.^a colla moltiplicazione della quarta, 4.^a colla mistura de' principj, 5.^a coi nove soggetti, 6.^a colle cento forme. Parte estesissima.

La XII^a parte tratta *dell'abituarsi*, o dell'esercizio col quale uno deve, per divenire buon artista, abituarsi alle cose predette.

La XIII^a, *della dottrina*, tratta del modo con cui l'arte debb'essere insegnata dall'artista, e imparata dall'allievo.

Estentó da GASSENDI. *Synagoga philosophicum.*

FILOSOFIA MODERNA

N° XXII.

CAMPANELLA.

Si riferisce al Racconto, Lib. XV. cap. 31.

Allo scorcio del XVI secolo gl' Italiani ebbero gloriosi filosofi, ch' e' si compiaciono opporre all'inglese Bacone e al francese Cartesio. Prima che Bacone (dicon essi) avesse guidato gli spiriti nella via della sperienza e dell'induzione, prima che Cartesio avesse dato l'esempio d'un ardito razionalismo, l'Italia avea respinto, con quanta forza mai si fece in appresso, la tirannia d'Aristotele, e spianato nuove strade alla conoscenza umana. Non solo le scuole filosofiche di pura rinascenza comparvero primamente in Italia; non solo il platonismo e l'aristotelismo, restaurati alle fonti originali, rifiorirono ivi prima che altrove dopo la Scolastica del medio evo; ma l'Italia produsse la prima scuola di filosofia con carattere moderno; poichè a quella del platonico Marsilio Ficino e del peripatetico Pomponazzi seguì ben tosto quella del novatore Telesio. Che v' avea in Francia o in Inghilterra di sì avanzato quando Telesio vi apparve? al più si potrebbe citare il tentativo contemporaneo di Ramus; ma questi non attaccavasi ancora che all'arte di dissertare; e Telesio, nel suo *De rerum natura juxta propria principia*, indicava già tutte le scienze naturali da studiare secondo i principj loro proprj, e calpestando gli antichi pregiudizj.

Dopo Telesio, gl'Italiani non possono sulla via stessa altri citare con maggior piacere che Tommaso Campanella. Poco assai può dirsi della vita di questo filosofo, passata la più parte in prigione: nacque in Stillo di Calabria il 1568; presto entrò nei Domenicani, e fece il corso di filosofia nel monastero di Cosenza, finendo gli studj verso l' 88, anno in cui compariva il libro di Telesio e che questo medesimo morì. Il movimento però che questi avea procurato imprimere alla filosofia, era già dato da parecchi anni, atteso che la prima parte del suo libro comparve a Roma nel 65, poi insegnò a Napoli con molto rumore, vi fondò una società filosofica o *accademia Telesiana* o *Cosentina*, durata un pezzo, e volta a combattere la filosofia aristotelica. Obligato a lasciar Napoli o per grave età, o per le persecuzioni de' monaci fedeli ad Aristotele, era egli venuto a morire nella patria Cosenza, e il giovane Campanella dovette naturalmente appassionarsi pel metodo e le idee del suo compatrioto; opde il 1591, a ventidue anni, il vediamo

farai innanzi a difender lui e la sua scuola col primo suo libro *Philosophia sensibus demonstrata*.

Quest'ardore per le idee nuove gli riuscì funesto; suscitandogli nemici nel suo Ordine, i quali si vendicarono atrocemente. Un vecchio professore, contro cui avea splendidamente argomentato in pubblica disputa, l'accusò di eresia e di trama contro lo Stato; onde Campanella fu gettato in carcere, e dicono sette volte in ventiquattr' ore sottoposto alla tortura. Ventisette anni vi durò, e dovette la liberazione all'intercessione di papa Urbano VIII. Allora passò in Francia il 1624, e vi stette in protezione del cardinale Richelieu, fin quando morì a Parigi di settantun anno nel 39.

Questa vita di prigione, sofferta per la filosofia, rammenta la sorte di Giordano Bruno, nato come lui nel Regno, come lui entrato ne' Domenicani, e dall'Inquisizione di Venezia arrestato al tempo stesso del Campanella; e peggio trattato, giacchè fu arso a Roma come eretico. Rammenta pure la lunga cattività di frà Ruggero Barone, che anch'esso al XIII secolo volle rinnovare i principj della certezza e di tutta la conoscenza umana. Vuolser serbar in cuore venerazione per questi uomini, che soffersero per la causa dell'avvenire e della filosofia.

Tennenmann e altri storici della filosofia compararono a buon diritto l'opera di Campanella a quella di Francesco Bacone, nato al tempo stesso, ma di nome assai più celebrato. Il parallelo può sostenersi. Entrambi uscivano, si può dire, dalla medesima scuola, avevano ricevuto il medesimo impulso; giacchè Bacone scrisse sulla filosofia di Telesio. L'idea di seguitar i segreti della natura per via dell'induzione e della sperienza combinate, non era stata, prima di Bacone, indicata da Telesio come metodo di scoperte? Allontanarsi dall'aristotelismo, abbandonare nello studio della natura tutto quel cumulo di pregiudizj, fondati sopra massime a priori, non è in parte il carattere di Bacone, e insieme il principio della scuola di Telesio e il sentimento di Campanella? Quanto all'estensione, quest'ultimo volle abbracciare tutte le cognizioni umane come Bacone, anzi sotto tale aspetto effettuò il disegno più compiutamente che non Bacone. Il quale, con genio naturalmente metafisico, benchè a talun piaccia n' torto non vedere in lui che un fisico, non iscrisse che incidentemente sulla metafisica: senza cui Campanella a ragione non vedea che un vuoto immenso nella scienza umana. Bacone sì religioso, e che qua e là nella vita e negli scritti ebbe sì ammirabili impeti di divozione elevata, stette però contento di seguir la religione del suo tempo, e rispettarla con una cura che talvolta somiglia a politica ipocrita: Campanella avea sì a cuore la religione, che con coscienza cercò saldarne le basi. Bacone, ravviluppato nel machiavellismo del tempo suo; non indagò mai la politica che sotto l'aspetto della storia, nè cercò appoggiarla che sovra principj razionali. Il cancelliere d'Inghilterra scrisse bensì aforismi e pensieri starenti sulla politica, da uom di Stato; ma alle prese con tanti intrighi, arso d'ambizione, e contaminato dalla sua vita di Corte e di parlamento, non potea pensare nè a dar un ideale di società, nè a rivendicare i diritti del genere umano. Il monaco calabrese scrisse dogmaticamente sulla politica, e si vendicò nobilmente della sua cattività facendo un'Utopia come Moro.

Le idee accumulate in seno di quest'uomo singolare durante sì lunga prigionia, si effusero in quattro a cinque opere, pubblicate allora da' suoi amici, o da lui dopo libero; e basta considerarne i soggetti per rimanere colpiti d'un tale accordo, e ammirare l'ordinamento regolare e vasto d'opere sì siffatta.

Nel primo, del quale già citammo il titolo, trattasi della vita esteriore a noi, del moudu rivelatoci dalla sensazione, e che al tempo stesso è fuori della vita nostra intima, come dell'umanitaria. Campanella vi appare fisico, discepolo di Telesio; combatte per la libertà delle investigazioni moderne; cammina sotto la bandiera del maestro; come lui proclama dover la natura studiarsi secondo principj proprj, e non in virtù di certe deduzioni della logica antica e dell'antica metafisica. Ma il movimento ricevuto da Telesio estende e generalizza; ben vede non trattarsi solo della fisica, ma d'una restaurazione totale dello scibile umano, e pensa a creare un somigliante movimento per tutta la filosofia (1); accanto al libro del suo maestro vuol collocare un'opera parallela sulla filosofia universale o la metafisica (2). Ecco dunque due grandi punti; una scienza dell'assoluto, e una dei fenomeni della natura, aventi ciascuna principj proprj e sciolti dal giogo dell'aristotelismo: ma nello scibile umano evvi altra cosa oltre la possibilità d'elevarsi a principj astratti e generali, e la possibilità di studiare i fenomeni della vita esterna; v'è la vita nostra propria, divisa ella medesima in due vite: quella della realtà, che comprende la politica, l'economia e la morale; e la religiosa. Campanella ne cerca le basi, e scrive un libro sulla filosofia della realtà, cioè sulla morale, la politica, l'economia ecc. (3); e v'unisce una specie di romanzo morale (4) come l'*Utopia* di Moro o l'*Oceana* d'Harrington. Finalmente, quanto alla religione, non s'accontenta delle basi postene nella metafisica; ei v'aggiunge il suo *Atheismus triumphatus* (Roma 1631). Puossi mai concepire un insieme più grande, più imponente, più regolare, vero saggio di filosofia compiuta, e mirabile per unità quanto per profondità?

Come avvien dunque che di Campanella e Bacone, nati a sette anni appena di differenza, occupati entrambi al rinnovamento dello spirito umano, rifuggenti con pari ardore dalla Scolastica per entrare in vie nuove, l'uno oggi sia tanto celebre che di lui si parla come avesse aperto l'era moderna, e dell'altro appena il nome si rammenti e le sventure?

Due ragioni, se ben veggo; l'una l'aver appunto voluto Campanella fondar tutto, mentre Bacone (di cui può dirsi ciò che di Platone egli stesso diceva, che *qualunque soggetto consideri, domina come da una rupe elevata*) non adoprò questa via che ad uno scopo solo, il perfezionamento delle scienze naturali. Dei combattimenti che lo spirito umano dà a certi tempi, avviene come delle battaglie ordinarie: gran generale è quello che, dopo presentato un'ampia fronte e una sapiente ordinanza, porta tutta la sua forza sovra un punto solo; e sfonda il nemico; poi si ritorce sopra le ali di lui, separate da quel colpo, e ne compie la sconfitta. Così Bacone, coll'immenso suo ardore di progresso in ogni genere, non diresse la forza che sur un punto solo; le scienze naturali, di cui avea prescelto la fortuna, trionfarono, e quindi l'immensa sua rinomanza. Ma Campanella, volendo abbracciar ogni cosa, ogni cosa edificare, perdè la battaglia per aver voluto vincere su tutti i punti a un tratto, in linea regolata, come non bastasse vincerli appieno sovra un punto che deciderebbe del resto.

L'altra ragione, legata alla precedente, si è che Campanella, per quanto sforzo di genio abbia fatto per elevare a nuovo l'edifizio immenso da lui ideato, non uscì però realmente dal limite del rinascimento; e Bacone giudica assai

(1) *Prodromus philosophiae instaurandae*. Francofurt, 1617.

(2) *Universalis philosophia, sive metaphysicarum rerum juxta propria dogmata, partes tres*. Parigi, 1618.

(3) *Reus philosophiae partes quatuor, hoc est de rerum natura, hominum moribus, politica, economia etc.*, Francofurt, 1623.

(4) *Civitas solis*.

rettamente il suo predecessore quando dice: *Telesius cosentinus qui, Parmenidis philosophiam instaurans, arma Peripateticorum in illos ipsos vertit* (*De augment. scient.* III. 4). Telesio in fatti combattendo il peripatismo, si valse dell'armi sue stesse, e restaurava una teorica antica, facendosi discepolo a Parmenide invece di Aristotile: così Campanella fu costretto spesso a farsi neoplatonico, e restare fra i limiti della rivelazione. Potè bene scandolezzar i Cattolici; che l'accusarono perfìn d'ateismo, lui che per tutto cercava robuste ragioni contro gli atei e gli scettici; ma pure la Bibbia è ancora per lui una base di certezza, come pei Protestanti. Dovette dunque connettere con legame sottile le sue proprie idee alle altrui; e l'opera sua pregna delle dottrine che ancora aveano corso, di quelle che allora rimosavansi dell'antichità, e di presentimenti nuovi, non s'adentra abbastanza nello spirito dei tempi che stavano per nascere. Ecco lo sconcio di voler fondare prima che la distruzione sia compita. I libri suoi possono dunque sfavillar di genio e di coscienza, possono destare vivo interesse, massime oggi ch'è sentita la necessità d'una ricostruzione totale: ma non dovettero avere sul secplo efficacia, quanto ne ebbero Bacone e Cartesio; il primo col farsi promotore delle scienze naturali, mediante l'esperienzia e l'induzione; l'altro col porsi a capo d'un naturalismo assoluto e senza fede.

GIORDANO BRUNO.

Le reputazioni venute solo al lume delle faci sepolcrali sono cosa tanto comune in Italia, che cade nella trivialità del luogo comune il ripeterne lamenteanze. Non faremo dunque che accennare una delle tarde riparazioni col nome che si legge in capo a questo articolo. Giordano Bruno nasceva a Nola di Campania, sulla metà del secolo XVI; e vestito domenicano, presto s'annojò delle regole claustrali e uscì dal convento e dall'Italia, la quale mal era disposta a tollerare le novità, cui lo traeva la forza e la bizzarria del suo intelletto. Passa dunque a Ginevra nel 1580, e v'abbraccia le dottrine di Calvino e di Beza; ma pensatore originale, non sa frenarsi tra le barriere che i novatori stessi impongono alla ragione dopo averla emancipata; acquista nome di scettico, e persecuzione. In Francia dà lezioni, nelle quali batte furiosamente Aristotele e la Scolastica, e così si fa nemici tutti gli Aristotelici. Allora il famoso Filippo Sidney lo chiama in Inghilterra: rimastovi due anni, fu di nuovo a Parigi nel 1585, indi a Marburgo; il duca di Brunswick lo pone professore a Helmstadt; di là ricovera a Francoforte sul Meno: ma pace non trovò in nessun luogo, attesa la eccentricità delle sue opinioni, e la gran dose di superbia, per la quale scrivendo all'Accademia d'Oxford, si intitolava « dottore della più elaborata filosofia; professore della più pura e innocua sapienza; noto e ricevuto nelle principali accademie d'Europa; non straniero che fra' barbari; svegliatore de' dormigliosi ingegni; domatore della ignoranza presuntuosa e ricalcitante; che in tutti gli atti palesa una universale filantropia; che non ama più l'italiano che l'inglese, più il maschio che la donna, il mitrato che il coronato, il togato che l'armato, il cappucciato che lo scappucciato, ma quello la cui conversazione è più pacata, civile, utile; che non bada al capo unto, al fronté segnato, alle mani lavate, ma all'animo e alla coltura dell'ingegno; egli detestato dagli ipocriti e dai propagatori d'insania, egli aiutato dai probi e studiosi, egli applaudito dai più nobili ingegni ».

Sazio di vagare fra gli stranieri; torna in Italia; sta due anni a Padova, poi a Venezia; ma quivi è preso e dato alla Inquisizione romana; la quale non potendogli indurlo a ritrattarsi, lo consegna al braccio secolare e al rogo. In Campo di Fiore il 17 febbrajo 1600 fu bruciato vivo; quando gli si porse il crocifisso ricusò baciarlo; e il famoso latinista Scioppio, che ce lo racconta come testimonio oculare, conchiuse: *Così noi a Roma trattiamo gli empj e i mostri di tal natura.*

Il catalogo delle opere di questo filosofo importa per la stravaganza de' titoli. Eccolo: *Il Candelajo del Bruno Nolano, academico di nulla Academia, detto il Fastidito* (in-12°, Parigi, 1582). È una commedia satirica delle varie classi e professioni della società, e da un anonimo francese fu imitata col titolo di *Boniface et le pédant*. — *Liber de compendiosa architectura et complemento artis Raimundi Lulli; ad illustr. Joannem Moro, reipublice Venetæ ad*

regem Galliarum Henricum III legatum (in-12°, ivi, 1582). — *Cantus Circaeus, ad memoriam praxin judicariam ordinatus; ad Henricum d'Angoulême magnum Galliarum priorem* (in-8°, ivi, 1582). — *De umbris idearum et arte memoriae; ad eundem* (in-8°, ivi, 1582). — *La Cena delle cinere, descritta in cinque dialoghi* (in-8°, Londra, 1584). I biografi dicono ch'è una critica contro Roma, mentre è un dialogo sulla teoria fisica del mondo, nel quale sostiene Copernico. — *Dialoghi della causa, principio e uno* (in-8°, Venezia (Londra), 1584). È l'esposizione della sua metafisica. — *Dell'infinito universo e dei mondi* (in-8°, ivi, 1584). — *Explicatio triginta sigillorum* (in-8°, Londra, 1585 o 84). — *Spaccio della Bestia trionfante, ecc.* (in-8°, ivi, 1584). È dedicato a sir Filippo Sidney, e creduto generalmente un attacco contro la Chiesa, mentre non offre che un'allegoria per introduzione alla morale. — *Degli eroici furori, dialogi* (in-8°, Parigi (Londra), 1585). — *Cabala del cavallo Pegaso, con l'aggiunta dell'asino Cillenico* (in-8°, ivi, 1585). Sostiene che l'ignoranza è madre della felicità, e « chi promove le scienze accresce le sorgenti della sventura ». — *Epistola ad universitatem Oxoniensem*. — *Figuratio Aristotelici auditus physici, ad ejusdem intelligentiam atque retentionem, per XIV imagines explicanda* (in-8°, Parigi, 1586). — *Articuli de natura et mundo a Nolano in principibus Europae academiis propositi* (in-8°, ivi, 1586). — *Lampas combinatoria logicorum* (in-8°, Wittemberg, 1588). — *Oratio valedictoria Wittenbergae habita* (in-4°, ivi, 1588). — *De progressu et lampade combinatoria logicorum* (in-8°, ivi, 1588). — *De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raimundi Lulli, etc.* (in-8°, Praga, 1588). — *Articuli CLX adversus mathematicos hujus temporis, etc.* (in-8°, ivi, 1588). — *Oratio consolatoria etc., in obitum illustr. princ. Jul. Brunsvicensium ducis* (in-4°, Helmstadt, 1589). — *De imaginum, signorum et idearum compositione, etc.* (in-8°, Francoforte-sul-Meno, 1591). — *De triplici, minimo et mensura, etc.* (in-8°, ivi, 1591). — *De monade, numero et figura, etc.* (in-8°, ivi, 1591). — *De immenso et innumerabilibus, h; e. de absolute magno et infigurabili universo, et de mundis lib. VII* (in-8°, ib., 1591). — *Summa terminorum metaphysicorum* (in-4°, Zurigo, 1595). — *Praxis descensus, e manuscripto editus per Raphaelem Eglunum* (in-8°, Marb., 1609). — *Artificium perorandi, communicatum a Joanne Atstadio* (in-8°, Francoforte, 1612).

Tutte queste opere erano, si può dire, ignorate in Italia, quando i Tedeschi presero quest'ultimi anni a studiarle, e trovatevi dottrine affini colle loro e massime con quelle di Schelling, riconfortarono la memoria di lui che giaceva.

Le opere italiane furono ristampate in due volumi in-8° a Lipsia 1850 dal dott. Wagner. Sotto forme così strane, si può per altro scorgere il concatenamento delle idee di lui; massime che esso le esprime nei *Dialoghi della causa, principio e uno*. Platunico dichiarato, tende all'unità, laonde facile fu l'incolparlo d'ateismo e di panteismo. Tentiamo levar fuori le idee alla moderna da quella faragine di parole alla vecchia.

Secondo Bruno, l'unità racchiude ed è tutto; ma io seno di essa vi ha molte distinzioni a fare, e prima di tutto il principio e la causa. Il principio è il fondamento intimo di tutto, la sorgente della possibilità dell'essere, il germe ove riposano tutte le condizioni necessarie alla sua esistenza. La causa è il fondamento, in certo modo, esteriore, la forza operante che, per l'impulso datole, decide la produzione dell'essere obiettivo, attuale.

La causa può a vicenda essere considerata in tre aspetti differenti, il che dà l'esistenza a tre cause.

La causa operante è lo spirito universale, che nel produrre il mondo si

comporta come la nostra potenza intellettuale nel produrre le idee. Questa causa produce dall'interno all'esterno, seme, radici, rami, foglie, e torna al suo principio per via inversa. Tal causa operante, in qualunque grado si trovi è spirito. Quindi tre sorta di spiriti: 1° lo spirito divino che è tutto; 2° lo spirito del gran mondo, dell'universo, che tutto produce al di fuori; 3° lo spirito delle cose particolari, in cui si produce ciascuna di esse. Ai due estremi si trovano dunque lo spirito divino e gli esseri particolari, e nel mezzo la causa operante estrinseca, cioè esteriore alle cose ch'essa crea, perchè non si confonde con esse, ma insieme inferiore od intrinseca, perchè opera al centro della materia.

La causa *formale* e la forma di ciascun essere, deposta nel principio stesso del suo sviluppo. Essa non potrebbe essere separata nè dalla causa operante, che lavora secondo il modello offertole dalla causa formale, nè dalla causa *finale*, che consiste nel perfetto compimento dell'universo, secondo il modello proposto, compimento che avverrà quando tutte le forze saranno passate all'essere in tutte le parti della materia.

In realtà non esiste dunque che la causa operante, detta così perchè nell'essere crea la materia e la forma, e così adempie l'oggetto finale della creazione. La formale e la finale sono puramente concetti astratti, buoni per recar luce nell'analisi della nozione delle cause, ma che non rispondono a forze reali e distinte della forza creatrice (1).

Già scorgete come di qui potessero nascere le accuse contro questo ardito novatore; le quali però da una critica più indipendente non sono accettate. Ben poté Bruno in una serie di idee tendenti all'unità, dire «che l'essere esistente per se medesimo non ammette in sé la differenza del tutto e della parte; che Dio è l'unità, sorgente di tutti i numeri; ch'esso è la sostanza di tutte le sostanze, l'essere di tutti gli esseri»; altri principj analoghi poté stabilire, senza che l'imparzialità permetta di riguardarli come conseguenze necessarie del sistema.

Invece di far discendere il principio supremo, identificandolo col mondo creato, Bruno inclina quasi sempre a scemar l'importanza del mondo creato, paragonandolo all'essere assoluto, pur conservandogli l'esistenza propria, e prima di tutto cercando l'unità indivisibile. Ben possiamo trovarlo teista, ma ateo no. Il carattere più deciso della sua filosofia è l'essere, più di qualunque altro contemporaneo, compreso della presenza e ubiquità divina; e nello sforzo suo per risolvere la diversità nell'unità, non mostra abbastanza precisamente la distinzione necessaria fra il mondo e il Dio assoluto, il Dio che però egli distingue da tutti gli altri enti nella sua proprietà incomunicabile, il Dio che è *scorsim et in se unum*.

Dice bensì che la materia è eterna; ma che cosa intende per materia? Non si ferma egli a quella ch'è data dai sensi, ma la considera come un necessario correlativo della forma, e la forma come necessaria alla materia; nè ammette forma senza materia o viceversa. In tale generalità astratta, la parola materia non esprime più la sostanza estesa che compone il mondo fisico, ma è ogni sostanza, che nella virtuale sua secondità racchiude le forme in cui essa si manifesta. Era un concetto della scuola del medio evo.

Rixner, valendosi de' precedenti, ridusse il sistema di Bruno a certe proposizioni fondamentali, che addurremo senza ben accertare che sieno veramente del nostro calabrese.

(1) *Dictionnaire des Sciences philosophiques*. Parigi 1811, ad v.

Teologia e filosofia prima.

1. V'è un primo principio che è Dio. Può esser tutto e tutto è. La potenza e l'attività, la realtà e la possibilità sono in esso un'unità indivisibile e inseparabile. È il fondamento interno, e non solo la causa esterna della creazione. Esso è che vive in tutto ciò che vive.

2. Ciò che non è uno, è nulla.

3. L'essenza divina è infinita.

4. La natura naturante, o causa generale e attiva delle cose, chiamasi anche ragion generale divina, che è tutto e tutto produce. Manifestasi essa come la forma generale dell'universo, determinante tutte le cose. È l'artista inferiore e presente dappertutto, che opera tutto in tutti, forma la materia dal proprio fondo, la figura; e incessantemente la riconduce in se stessa.

5. Scopo della natura naturante è la perfezione del tutto, che consiste in ciò, che tutte le forme possibili vengono all'essere. Il principio Uno, creando la moltitudine degli esseri, resta però uno in sé. Quest'uno è infinito, immenso, e per conseguenza immobile e immutabile.

6. Egli non è mai nè più formale nè più materiale, nè più spirito nè più corpo; è l'armonia perfetta dell'uno e del tutto; non ha parti, è indivisibile.

7. L'uno è una monade, minimo e massimo d'ogni essere. L'identità medesima tutta pura produce tutte le opposizioni; è semplicemente il fondamento d'ogni composto; indivisibile e senza forma è il fondamento di tutto ciò che è sensibile o figurato.

8. Lo spirito intelligente, superiore a tutte le cose, è Dio. Lo spirito intelligente che è, rimane ed opera in tutte le cose, è la natura. Lo spirito intelligente dell'uomo che tutto penetra, è la ragione.

9. Dio detta e ordina; la natura eseguisce e fa; la ragione contempla e discorre.

10. La perfezione d'uno stato, come d'un uomo, consiste nella subordinazione delle volontà particolari alla savia volontà del padrone supremo; il quale non cerca che il bene del tutto. È dunque conveniente di non cercare ansiosamente ogni bene inferiore, ma ambir la vera salute eterna in Dio.

11. Dio è un'essenza assolutamente semplice: in lui sono identici il possibile e l'attuale.

Cosmologia.

1. La natura naturata, come l'universa eterna e increata, è in sé contemporaneamente tutto ciò che essa può essere e divenire: ma nel successivo suo sviluppo all'esterno mai non è se non ciò che può insieme essere in esistenza formale; e allora manifesta un'operazione, i cui effetti sono incessantemente diversi.

2. La materia, il primo essere, tutti gli esseri sensibili e intelligenti, tutte le esistenze attuali o possibili sono l'essere stesso.

3. La materia in sé non potrebbe avere alcuna forma determinata e dimensione, avendole tutte, anzi facendole tutte nascere dal proprio seno. Non è dunque quel quasi nulla, *prope nihilum*, *μὴ ὄν*, d'alcuni filosofi, non è neppure un soggetto puramente passivo, ma una potenza attiva.

4. V'è nell'universo un esterno ed un interno, materia e forma, corpo e spirito, rinchiusi in un'unità assoluta e identica.

5. La moltitudine delle specie trovasi nel mondo, ma non come in un semplice ricettacolo o spazio: gl'Innumerevoli individui sono legati fra loro e col tutto, siccome i membri d'un organismo.

6. Ogni cosa è soltanto la sostanza generale presentata in un modo particolare e isolato, e che a ciascun istante è tutto ciò che in quell'istante può essere. Ciò che cambia, cerca solo un'altra forma d'essere, ma non aspira a un'esistenza nuova in sè.

7. Nel tutto son tutte le opposizioni che nelle cose si trovano divise, ma che nell'essere loro reale rientrano nell'unità.

8. La causa efficiente e la causa formale sono unite in un medesimo soggetto, che è l'anima del mondo.

Psicologia, morale, dottrina della scienza.

1. In natura, tutto fin all'ultime particelle è animato: solo gli esseri inanimati non sono tutti in un effettivo godimento della vita.

2. L'azione morale è solamente quella che si fa con o mediante l'intelligenza; che suppone un disegno, cioè uno scopo determinato da un rapporto con un'altra cosa.

3. Lo scopo più elevato dell'azione libera, di cui solo è capace l'essere intelligente, non potrebbe essere che lo scopo dell'intelligenza divina.

4. Scopo d'ogni filosofia è conoscere l'unità d'ogni opposizione, e in conseguente l'infinito nell'infinito, la forma nella materia, lo spirituale nel corporeo, e mostrare come la manifestazione delle forme esce dall'identità.

5. In generale per penetrare ben a fondo nella scienza non si dee mai stancarsi di considerar ciascuna cosa ne' suoi due termini estremi contrari, finchè non siasi di questi trovato l'accordo.

È quasi un continuo panegirico l'opera pubblicata a Parigi il 1847, *Jordano Bruno*, da Cristiano Bartholmèss, autore della *Histoire critique du Scepticisme*. Si direbbe ch'egli propenda al panteismo di Bruno: ma osserva che questi non sempre praticò quello che consigliava. Così Bruno per lo stile raccomanda la chiarezza, un far largo e facile simile a fiume profondo e benefico, una maniera grande e forte; poi scrivendo preferisce il bello spirito alla naturalezza, è prolisso, declamatorio, cerca l'effetto oratorio non meno che il trionfo dell'evidenza. Retori e sofisti vilipende, poi ne segue le abitudini; condanna le sottigliezze degli scolastici; poi si compiace egli stesso ne' raffinamenti della dialettica. Innamorato della scienza, scevera i dottori di filosofia da coloro che la cercano con serietà e con culto disinteressato; disapprova que' semifilosofi, la cui erudizione consiste tutta nella memoria; e mostra esteso pericolo di riempirsi più che allargarsi; « e vuole che l'antichità s'imiti non traducendola, ma digerendola ».

La scuola, smarrita nel labirinto di distinzioni e divisioni interminate, di problemi senza legame, di soluzioni senza larghezza, d'astrazioni senza grandezza; affascinata dal sillogismo e dall'infallibilità delle categorie peripatetiche; inginocchiata avanti alla fisica d'Aristotele, all'astronomia di Tolomeo, come fossero rivelazioni soprannaturali, dovette udire con meraviglia e repugnanza il novatore che le diceva: « Chi non è convinto dell'unità della scienza, non penetrò nell'unità dell'universo, non vede che questa doppia unità è l'unità dell'infinito, del pensiero e dell'essere; chi ciò non crede, non sa nulla ». Nè già Bruno vuol recare i suoi uditori allo studio d'una identità fittizia e della contemplazione d'un infinito poetico; ma

l'infinito reale e vivente mostra loro nella natura e nell'umanità; in faccia al mondo stellato, in presenza delle età trascorse gl'invita a collocarsi. La scienza vostra non meriterà tal nome se non riflettendo l'universo, riproducendo il tutto nel suo insieme e nelle divine sue armonie: abbracci essa la totalità degli esseri, la subordini all'idea creatrice, madre degli esseri; raccolga in un sistema omogeneo tutto ciò che è, la verità e l'unità; non si sgomenti di qualsiasi sacrificio per soddisfare al bisogno dell'infinito. Chi è capace di quest'intellettuale eroismo, sederà tra filosofica famiglia.

Nè però Bruno segue sempre le regole che prescrive all'andamento della scienza. Dopo distinte attentamente le varie parti del sapere, non si fa scrupolo di mescolar fisica e metafisica, logica e morale. Benchè robustamente avesse proclamato l'evidenza, come segno distintivo della verità, la sdegnava talora fin a inabissarsi nel misticismo, o almeno a porre semplici probabilità come prove incontestabili. Benchè consideri l'esperienza non solo come fonte di cognizioni, ma come strumento a verificar le dottrine speculative, più volte la neglige e la abbandona per ipotesi e chimere. Raccomanda la sobrietà, un proceder calmo e prudente, la via ordinata dalla natura stessa; eppure s'inebria di sogni e finzioni, si espone allegramente al rimprovero fatto da Aristotele a Platone: « Voi siete piuttosto poeta che pensatore ». Coraggiosamente si eleva contro la superstizione e i pregiudizj; combatte con generosa abilità il despotismo dell'autorità, il prestigio dell'*ipse dixit*; dà per pietra del paragone dei sistemi la realtà e la verità pratica; mostra eloquentemente che il genio filosofico, unicamente spinto dall'amor del sapere e da invincibile avversione per l'errore, con spontaneità e indipendenza si applica a cercar la natura delle cose; fa comprendere che la verità ha altre impronte che l'antichità o la novità; che lo spirito umano è un essere successivo, chiamato a progresso infinito. Eppure anch'egli giura su certe massime consacrate da qualche nome antico; s'appoggia sopra un' erudizione immensa, senza darsi alla critica; s'attacca a qualche paradosso senza valore; divien infedele alla salutare risoluzione di scegliere per tutto, e cercar sempre il buono e l'eccellente, senza accettazion di persone.

Egli stesso avea esposti i veri motivi della tolleranza e dell'imparzialità; e davanti alla Sorbona come all'università di Wittenberg avea posato filosoficamente la necessità e bellezza di questa virtù, pubblica insieme e privata. « Le opinioni nostre non dipendono da noi; l'evidenza; la forza delle cose, la ragione, la volontà di Dio ce le impongono: se nessuno pensa ciò che vuole nè come gli piace, nessuno ha il diritto di obbligar altri a pensarè come lui; ciascuno dee sopportare le credenze altrui con pazienza e indulgenza. La tolleranza, fede naturale scolpita ne' cuori, bennati, frutto della ragione coltivata, è un'esigenza irresistibile della logica, e un precetto di morale e di religione ».

Così diceva Bruno a un secolo fanatico; e vorremmo che i suoi atti fossero proceduti conformemente: ma al contrario cede spesso alle abitudini e al linguaggio del tempo, come al proprio carattere impetuoso, e allora rivaleggia di passione e d'intolleranza co' suoi avversarj.

Tale contraddizione fra gli atti suoi e le sue lezioni si manifesta benanco nelle relazioni sue colla Chiesa e col teologi in generale. Teoricamente Bruno separa il dominio della filosofia da quel della teologia, e si propone di coltivare puramente la scienza, lasciando via ciò che concerne la religione positiva. Nella pratica, non sempre rispetta questa linea di separazione, come non distingue l'ipocrisia dalla fede sincera. Benchè spesso manchi di gravità nel trattare i problemi più gravi, si crede e si dice più pio e più grato al Signore che non i ministri della Chiesa. Che pensare di tal pretensione? Bruno però è di buona fede; è

come fascinato dalla prodigiosa visione dell'unità di Dio; è tocco profondamente dall'incostanza delle cose finite e dalla presenza eterna dell'Onnipotente. Benché di Dio abbia alcune idee inesatte e false, mai non ne parla che con somma venerazione e vivissimo entusiasmo. È talmente convinto dell'esistenza dell'Essere infinito, che mai non pensa a provarla; e si trasporta di primo slancio in seno di quest'alta convinzione, come d'un fatto primitivo e d'un principio supremo ed istintivo. Sotto il giogo di tale credenza considera i mondi come pensieri della divinità, come parti integranti dell'intelligenza assoluta. Opposto affatto al materialismo, che limita la vita dello spirito ad essere puramente sensitivo, Bruno non esita ad attribuir un'anima perfino alle rupi; le leggi dell'universo valuta come concezioni sussistenti nello spirito creatore; guarda le matematiche come una scienza divina; e nella natura fisica scorge il giuoco interminato d'un artista sublime ed invisibile.

Vuolsi dunque confessare che Bruno è colmo di sentimento religioso, di quel che ispira un nobile spiritualismo; ma tanto più è deplorabile di non aver cercato riconoscere nel cristianesimo questi stessi attributi, queste verità stesse. Di più non è scarco d'ingratitude verso questa religione, da cui tanto aveva preso, e ancor più ricevuto. Non solo aveva subito l'infusso di san Tommaso e d'Alberto Magno, come de' mistici loro contemporanei; non solo era scolaro di Gerson, di Marsilio Ficino, di Pico della Mirandola, del cardinale della Cusa, tutti attaccati al vangelo; ma aveva fatto un lungo e dotto studio della sacra scrittura, ed è evidente che il suo stesso spiritualismo, in certo modo, è frutto delle sue ricerche bibliche. La sua fede profonda allo spirito non differisce da quella che san Paolo ha definito « viva rappresentazione delle cose che si sperano, e dimostrazione di quelle che non si vedono » (1). È dunque a dolere che, platonico, non abbia saputo con giustizia ed esattezza discernere nella dottrina rivelata il fondamentale dall'accessorio; ciò che riguarda l'eterna natura di Dio e l'invariabile natura dell'uomo, da ciò ch'è effimero ed accidentale.

Tutte queste colpe fanno supporre un punto di partenza e di vista, che ci sembrano viziosi. Basta considerare attentamente le opinioni di Bruno sul mondo e Dio, per scoprire il vizio del suo metodo e il debole del suo sistema.

La proprietà dell'universo che più spesso lo occupa, è l'infinità in spazio, l'immensità; mentre altri suoi contemporanei s'affissano viepiù sull'infinità in durata, cioè l'eternità. Quest'immensità esso la contempla specialmente nelle relazioni sue colla divinità, col principio assolutamente uno ed unico della intera creazione. L'unità dei mondi pargli che coll'unità di Dio abbia una relazione analoga a quella del vasto complesso di numeri coll'unità aritmetica, o delle figure e dei solidi col punto geometrico. In altri termini Dio è la potenza che genera l'universo; l'universo è la potenza divina in atto, in pieno movimento: Dio è l'essenza inesauribile delle sostanze grandi e piccole, la cui totalità costituisce l'universo. Intima e seguita è dunque la relazione di Dio col mondo, e tanto stretta da somigliare a identità; essa spiega la permanenza e la mobilità delle cose. Chi è l'autore del movimento, se non Dio? chi la sorgente del riposo, se non Dio? dovunque si vede riposo o moto, traccia d'ordine e di sviluppo, dee credersi alla presenza di Dio. Quest'universale presenza è il testimonio dell'immensità dell'universo, come tale immensità ci prova l'onnipresenza di Dio. L'invariabilità delle leggi della natura, l'armonia maestosa fra tutte le regioni del mondo, l'unità grandiosa di quest'incredibile cumulo di forze e di forme, l'indis-

(1) Ad Heb. XI. 1: *Sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.*

solubilità del nodo che incatena gli elementi e i gradi della creazione, l'uniformità de' principj che governano queste differenti tribù di stelle, queste famiglie d'erbe e d'animali, la perfetta successione e la brillante molteplicità de' fenomeni e delle esistenze, l'incessante mutazione che avvolge tutto ciò che popola il firmamento; abita sulla faccia e nelle viscere del globo, sono segni dell'influenza continua e dell'onnipresenza della divinità. Se l'universo fosse mutato, Dio non sarebbe più perfetto, cesserebbe d'esser Dio. Sia l'universo opera di Dio o un suo attributo; conviene sia senza limiti, perchè un'essere infinito non può avere attributo finito, nè produrre opere limitate.

In questa serie d'induzioni molti punti meritano attenzione. Certo che Bruno ha diritto di domandare che, estendendo logicamente all'effetto gli attributi della causa; si dichiari infinito il mondo come l'ente che lo creò. Ma l'infinità dell'effetto sarà per questo identica all'infinità della causa? Bruno dice: « Colui che numera le stelle è in caso di determinar il numero degli oggetti che compongono l'universo ». Si restringerebbe dunque ed abolirebbe l'onnipotenza e onniscienza di Dio col sostenere ch'è non può assegnar limiti al mondo, nè conoscere la quantità degli esseri creati. Ora, se Dio ha questo potere, l'infinità sua non solo non si confonde coll'infinità dell'universo, ma eminentemente ne differisce. Allora questa è insieme finita ed infinita; infinita rispetto alla capacità dello spirito umano, finita rispetto alla potenza divina. L'universo ci appare infinito da un lato, perchè noi non siamo in grado d'indovinarne i confini, e dall'altro perchè siam costretti considerarlo come opera di Dio: dev'essere finito perchè è necessariamente determinato dal suo autore, come è conosciuto e governato da lui. È infinito, come effetto di una causa infinita: è finito siccome effetto distinto dalla sua causa. È infinito fin quando l'Essere infinito il vuole: è finito perchè dipende dall'Essere infinito, e quest'Essere può volere che cessi d'esistere, o almeno che perda la sua costituzione ed estensione attuale.

Bruno dice ch'è impossibile che Dio cessi di pensare e operare: ora gli atti e pensieri suoi non son altro che i mondi, gli esseri infinitamente varj che popolano l'universo. V'avrà dunque sempre un universo, come sempre vi fu. « L'universo è dappertutto perchè è inconcepibile che Dio sia assente da qualche luogo, o non abbia agito da tutto il tempo ». È vero che la ragione non può immaginare un istante ove l'Ente degli enti cessi d'esistere, nè un luogo dov'egli sia escluso; ma è essa costretta a concepirlo operante sempre e dappertutto? Essa può benissimo figurarselo in un riposo inalterabile, o che lasci ricadere nel nulla l'opera propria. Può concepir Dio che annichili ciò ch'egli ha creato, si ritiri in certo modo di mezzo ai mondi, rinserri la mano che li sostiene, e viva unicamente in se stesso. Un tal modo di vedere, una tale supposizione non abbassa la divinità al livello dell'umanità; non fa che ristabilire nella dottrina di Dio il fatto d'una volontà assolutamente indipendente: Insomma l'universo è immenso mercè l'onnipresenza di Dio, nè anche mercè della sua volontà; l'infinità sua dipende da tale volontà, laonde è relativa e condizionale, illimitata insieme e limitata, cioè indefinita. Chiunque sa mettere divario tra il sapere dell'uomo e la potenza di Dio, non vedrà qui contraddizione profana.

Donde risulta che Bruno era autorizzato a insistere, a rovescio di tutto il suo secolo, sulla necessità di rimproverare indefinitamente i confini dell'universo. Avea ragione di credere all'onnipresenza d'un motore eterno, di dichiarare che si rimpicciolisse, e insulta la divinità col restringerne la potenza creatrice e l'influenza eterna. Ma aveva altrettanto ragione d'affermare che l'universo non può non essere immenso ed eterno? di sottrarre in certo modo la creazione dalla libera volontà del Creatore, e presentar il Creatore quasi forzato a conservarne l'immen-

sità e l'eternità? In fine di mettere l'attributo dell'onnipresenza di sopra dell'altro perfezioni divine, e singolarmente di quell'indipendenza di volontà e suprema libertà, che bisogna necessariamente riconoscere a Dio e in misura infinita, giacchè esso la concedette all'uomo in misura finita, benchè suscettibile d'illimitato accrescimento?

Qui v'è un errore che bisogna staccare. Non diciamo alla leggera che Bruno considera l'universo come l'attributo fondamentale e la sostanza di Dio: ogni sua pagina lo smentisce. Bruno considera il mondo come opera di Dio tante volte quante come un suo attributo. Ma abbagliato dallo splendore e numero delle tracce che l'opera impressa sull'opera sua, sovente vi vede un'azione continua, o anche l'attività tutta intera di Dio; un dramma senza scioglimento, anzichè un fatto compiuto, benchè sempre esistente; un atto storico insieme e volontario: Non è che Bruno non si sforzi di discernere l'agente supremo e il motore universale dall'universale attività e dall'eterno movimento; ma il bisogno dell'unità lo trae qualche volta, mal suo grado, ad assorbire l'attività nell'agente, il movimento nel motore.

Se quest'ultima opinione fosse vera, se l'universo esistesse in Dio come il feto nella madre, allora l'universo sarebbe necessariamente infinito ed incommensurabile. Ma se la prima soluzione merita di prevalere, se il mondo è opera di Dio, effetto distinto insieme e dipendente dalla sua causa, è non un elemento indispensabile della natura propria di Dio, allora nulla ci vieta di concepire che l'universo è finito e finito. I quali termini a rigore si riducono alla nozione dell'ente necessario, all'idea dell'ente. Poniam dunque il problema in questi termini: Il mondo è egli necessario affinché l'idea dell'ente abbia un oggetto, e non di venga un'astrazione, una chimera? Nessuno potrà affermarlo. E chi oserebbe negare che Dio non sia sempre e dappertutto necessario? Se Dio non era, se Dio non fosse più, non v'avrebbe più essere, l'impossibilità sarebbe realizzata, il nulla esisterebbe.

Il mondo non è dunque necessario sotto verun aspetto, mentre Dio è necessario nella durata come nello spazio. Non possiamo dichiarare assurda in sé la supposizione che Dio volesse cessar di operare, e per conseguenza l'universo finire; ma dobbiamo dichiarare infondata l'opinione, secondo la quale il mondo è necessario all'esistenza di Dio, e Dio medesimo è un ente limitato se illimitato non sia il mondo.

L'onnipresenza dell'Essere necessario è la convinzione forse più solida di Bruno, come di chiunque pensa. Ma in qual senso può dirsi che Dio è presente dappertutto? Qui comincia la divisione. Dio è insieme nel mondo e in se stesso: da qui parte Bruno, e non ci pare che falli. In qual modo Dio è nel mondo? vi è presente al modo stesso onde vive in sé? Qui Bruno vacilla. Or la divinità entra nell'universo mediante solo le forze che la sostengono e le leggi che la dirigono, sotto forma d'un governo prudente e paterno; per un piano secondo il quale fu creato e si svolge senza interruzione, insomma giusta le cause e lo scopo che deve raggiungere per offrir lo spettacolo della perfezione reale ed esteriore. Altrove la divinità è nel mondo in essenza e in sostanza, in principio e per così dire in persona. Altrove è talmente unita e identificata coll'universo, che sembra essere dappertutto fuorchè in se stessa. Di qui la gran parte che Bruno fa a quell'anima del mondo, il cui minor inconveniente consiste nel formare un'espressione equivoca e un paragone inesatto.

Non che incolpare le intenzioni di lui, ammiriamo gli sforzi che fa per mantenere i diritti della divinità e insieme quelli dell'universo, gl'interessi della pietà e quei della scienza, e per soddisfare i bisogni dell'umanità insieme e della na-

tura. Spettacolo curioso, che rivela un'anima seria, e che deve ispirare non collera o rabbia, ma compassione e benevolenza. Eppure l'ipotesi colla quale Bruno si lusinga di connettere le estremità delle cose; l'ipotesi d'un'anima universale, lascia sussistere tutte le difficoltà di questo formidabile problema. Ergendo quest'anima come causa universale, incaricandola di penetrare tutte le rose di forza e vitalità, d'animare e spiritualizzar gli atomi e il sole, Bruno ottiene una specie d'unità: ma quest'unità spiega essa in qual modo lo spirito degli spiriti sia presente ne' corpi, e come l'ente assolutamente semplice si mescoli alle cose multiple, divisibili e contingenti, come la persona eccellentemente santa e pura abiti un mondo misto e imperfetto, e vi divenga sto per dire cosa? Bruno sostiene e la personalità di Dio e quella dell'uomo; proclama in cento luoghi la divina Provvidenza e la libertà umana: ma quando si tratta d'incorporar questi due termini, essenziali alla soluzione del problema, Bruno li perde di vista; e sembra voglia dimenticarli. Ammesse sostanze inferiori e cause seconde, dotato la sostanza primitiva di tutti gli attributi di persona, elevati anzi questi attributi alla potenza dell'infinito, Bruno non esita a concludere, non solo che Dio è per tutto, ma che è tutto; l'universo non potrebbe avere due principj; e il principio unico è dunque non solo se stesso, ma anche l'universo.

Contraddizione manifesta; conclusione precipitata e preconcetta, ed evidentemente incompleta; prova troppo, dunque nulla. Bruno alunque barcheggia tra il deismo e il panteismo, e se non s'incalza in questo, va però sul pendio. Il punto suo di partenza doveva condurlo a tali risultanze. Erronee nozioni ha egli sopra l'ente e la persona. In vece d'attingere l'idea dell'ente nella personalità, nel *me*, e poi trasportarlo e renderlo in certo modo l'ente degli enti, esso lo trae dalla regione delle idee astratte. Dal principio non si colloca nel *me*, non si appoggia sul *me*, ma si pianta nell'astrazione dell'essere, che prende a vicenda o pel mondo reale o pel Dio libero e vivente dell'umanità. Doveva dunque infallibilmente ingannarsi sul vero carattere della personalità, che esso ripone, non nel volere, ma nel sapere; mentre nulla è più impersonale e irresponsabile, e in conseguenza meno individuale che la scienza. Il distintivo della persona divina non è una volontà immutabile eppure indipendente, ma un'attività inesauribile e benefica. Se la scienza è privilegio dell'uomo, la luce è prerogativa di Dio; l'uno desidera conoscere, l'altro vuol tutto rischiare; l'uno sviluppa camminando di chiarezza in chiarezza, l'altro versando la luce d'ogni parte; l'uno è presente dappertutto pel pensiero, l'altro pel suo spirito di luce e di vita. Laonde i veri caratteri della personalità si trovano sacrificati ad attributi di second'ordine. Nè il sapere costituisce il fondo della persona umana; ne la luce il fondo della divina; a segno che il circoscriverle espone a distruggere la personalità. E che cosa è la personalità se non una restrizione, un limite, una privazione, una negazione, insomma un'imperfezione? Se Bruno n'avesse meglio osservata la natura, che è rivelata soprattutto da uno studio profondo della volontà, della libertà e di tutti i fatti che si connettono al sentimento del bene e del male, egli avrebbe riconosciuto che il *me*, invece d'essere un ostacolo per l'unità della scienza, ne è la pietra angolare. Egli che avea mostrato che la volontà è l'ultima prova dell'evidenza, avria dovuto vedere che, più la personalità si estende ed amplifica, più s'avvicina allo scopo della sua destinazione; ossia che la vera personalità è l'opposto dell'egoismo. Esempio ne sono i benefattori dell'umanità; dandosi a tutti mercé delle veglie e degli atti loro, dell'eroico sacrificio e delle sante opere, non fecero che sviluppare ciò che d'originale conteneva la loro persona, elevare e purificare la propria individualità. Dio, benefattore per eccellenza, non è egli in certo modo il *me* universale, atteso d'amore con cui abbraccia l'universo? e perchè il suo

centro sia dappertutto e la sua circonferenza in nessun luogo, ch'egli ha il proprio centro in se stesso?

Se Bruno avesse appoggiato la personalità sopra la volontà, avria fatto consistere l'essere, non in una nozione astratta, ma in un essere vivente; avrebbe osservato la creazione come un fatto, e non come un'idea, o come l'ombra d'una idea; avrebbe collocato il bene, men tosto nell'ordine fisico e nella perfezione matematica dei mondi, che nel libero sviluppo della potenza del sacrificio, nel perfezionamento morale. Un punto di partenza ipotetico mena a un punto di vista illusorio. Chiunque converti le realtà in astrazioni, le persone in idee, sarà obbligato realizzar poi astrazioni e personificare metafore. Chiunque crede si rabbassi lo spirito umano e il divino col prestar loro le parole di *me* e di *io*, sarà obbligato dire *te* al sole e alla terra. Chiunque giudicando indegna della filosofia la distinzione popolare in persone e cose, in anime e corpi, risolve le esistenze e i fatti in quell'entità puramente logica di sostanza, o anche nella nozione meno astratta di causa, sarà costretto tosto o tardi a sfigurare tutto il lato morale, e fors'anche il lato fisico della realtà. Chiunque, preoccupato di semplificare e di unire, sopprime caratteri tanto universali e invariabili, quali sono la volontà e la libertà, non può ottenere che un'unità vuota, un'identità fittizia, un'identità che non saprebbe riassumere e conciliare i termini ommessi; nè contenere o spiegare le dualità trascurate. Il sistema che ne nascerà, sarà forse ardito e bello, grande e generoso, ma peccherà nella base. Fondato sovra un dato incompleto, non rappresenterà che parte della realtà, e per conseguenza falserà il resto; sarà un poema brillante, non un'immagine fedele dell'universo; sarà la parola d'un enigma, non dell'enigma del mondo.

Bruno poi, nelle particolarità del suo sistema, come nella vita propria, respinge le conclusioni che potrebbero darsi dalla conseguenza a cui riesce. Talora lo spirito universale gli sembra il gran tutto; tal'altra pensa che la natura, opera e stanza di Dio, non è necessaria quanto Iddio. Se spesso dice che lo spirito anima e possiede l'uomo, dice anche che l'uomo è spirito, ha pensiero e ragione, è un essere intelligente e morale, fatto a similitudine della divinità. Benché l'uomo non sia un ente necessario, ma un testimonio della gloria divina, è un ente individuale, un'unità indecomponibile, un tutto identico a se stesso, e in sé imperibile. Bruno avrebbe rejetta l'opinione che pur deriva dalla sua dottrina, che l'uomo sia solo un frammento; avrebbe riso di chi gli dicesse: « Tutto è Dio, compreso me pure ».

Egli che avea personalmente sostenuto i diritti dell'individuo, non temette le obiezioni che sorgono dal fatto della personalità. Neppur temeva quelle che poteano essergli opposte dai moralisti. « Se Dio è causa universale, è dunque anche la sorgente del male, la radice e la perfezione della malvagità, il padre della menzogna, il principe delle tenebre, l'ideale dell'abominazione ». Bruno dispregia quest'inciampo o s'accontenta di rispondervi: v'ha cause d'ordine inferiore; la causa prima è assolutamente pura e santa, è l'ordine e la bontà stessa; da lei non saprebbersi derivare il male e il disordine, ma devono unicamente attribuirsi alla imperfezione della realtà, alle illusioni dell'umanità. Altra prova della necessità di ben conoscere il *me* prima di pretendere di conciliar il finito e l'infinito; nuovo testimonio di questa verità, che l'unità dell'universo non potrà essere dimostrata in maniera soddisfacente, se non da chi parte dall'unità del *me*.

In un vizio di metodo vuolsi dunque cercar la causa degli errori del filosofo calabrese. Materialista nè ateo egli non è; non nega con quello l'invisibile, nè l'infinito con questo; e se eccede ed esagera, è a forza di sacrificar il visibile all'invisibile, e d'assorbire il finito nell'infinito. Ben altri pensatori cercarono dappoi

risolvere questo problema; e per quanti sforzi abbia fatto Cartesio per conservare una sfera e l'altra nella loro integrità, arrivarono alla soluzione che Bruno suggerì col proprio sangue. Ad esempio del nostro filosofo, s'applicarono a dimostrare, meno l'armonia o l'unione fra Dio e l'universo, che la loro unità e identità. Come lui furono travolti sul bel principio da queste due massime astratte e per così dire geometriche: « l'effetto è identico colla causa; la causa prima non può esser doppia ».

Le due scuole moderne più famose, quella di Cartesio e quella di Kant, diedero più d'un successore a Bruno: molto gli somigliano Malebranche colla sua *visione in Dio* e le *cause occasionali*; e Fichte col suo ordire, che talvolta ordina, talvolta è ordinato; colla sua divisione in *tesi*, *antitesi* e *sintesi*; colla sua fusione della vita e dell'amore. Ma gli s'accostano vieppiù Spinoza, Schelling ed Hegel: e supponendo noti i costoro sistemi, indicheremo solo le differenze fra l'idealismo italiano e i nordici pensatori.

Spinoza è assai più arido di Bruno nel descrivere quella sostanza unica, quella natura che è a volte sopra o dentro dell'universo. Spinoza è certo di possedere un'idea adeguata di Dio: Bruno crede non sia possibile concepir la divinità che per analogia e in certo modo approssimativamente; perchè Bruno non s'è ancora sviluppato dall'influenza di Platone e degli Alessandrini, e in molti lati è ancor discepolo delle idee, partitante dell'engnazione e della *causa transitoria del mondo*; sovente esita a proclamare senza riserva l'immanenza di Dio. È vero che Bruno dà alla sostanza ad un bel circa le qualità medesime che Spinoza: pure la chiama più volentieri causa, e d'atti è forse o piuttosto formazioni; parla più volentieri che d'attributi e di modi. In Bruno l'identità risiede nell'universalità del movimento e della vita: in Spinoza nell'omogeneità ed unità della sostanza. L'un e l'altro distinguono lo spirito e il corpo, il pensiero e l'estensione, il massimo e il minimo, l'infinito delle idee e quel delle cose: ma il loro doppio insulto è lungi dal presentare i medesimi caratteri quando si esami da vicino. In Spinoza è reale la molteplicità; l'unità non è che logica ed apparente: mercè dell'influenza cartesiana, fra il pensiero e l'estensione dello spinosismo esiste una differenza tanto essenziale, che non si cancella tampoco in seno della sostanza delle sostanze. Bruno al contrario lascia risolversi tutto in un'unità reale e viva, assolutamente semplice, d'inesauribile fecondità; unità che è men tosto sostanza che causa, causa eterna, forza universalmente produttrice e sempre operante. L'unità di Spinoza essendo meno dinamica che astratta o matematica, il pensiero e l'estensione vengono a ridursi, sotto forma d'attributi e di modi, a pure concezioni, a determinazioni in certo modo algebriche: in Bruno animatissimo è il mondo delle particolarità, le parti più inerti e insensibili della creazione son piene di vigore e d'intelligenza, tutto manifesta animo, potenza, calore, gioia, tutto è canto, festa, culto, amore.

Sotto eguale aspetto si presenta il mondo nel sistema di Schelling. Quest'eloquente filosofo, non che portare uno studio serio sulle opere di Bruno, sotto gli influssi di esso sviluppò un genio analogo. Non è geometra come Spinoza, non è logico come Hegel, ma poeta è artista come Bruno. Splendore e fecondità di fantasia, ricchezza e fuoco di linguaggio, brillante giovinezza di cuore li distinguono entrambi; e poichè l'uomo è naturalmente disposto ad accordare il titolo di strumento speciale della scienza a quella facoltà che in esso predomina, Schelling come Bruno antepone agli altri modi del conoscere l'intuizione intellettuale o la ragione ispirata. Il suo *assoluto* non differisce dal principio di vita e di forza che costituisce la monade suprema di Bruno, da quella potenza dinamica che anima il mondo di Bruno col titolo d'anima universale; e ne differisce

tanto poco, quanto profondamente si scosta dalla sostanza infeconda di Spinoza. Già Bruno aveva attribuito alla metafisica non solo il provar l'esistenza delle cose invisibili ed eterne, ma di mostrare in qual modo esistono; dove e come si sviluppano. Schelling in questa *genesi* fa consistere una funzione principale della filosofia. I due pensatori s'accordano principalmente sulla perfetta identità degli estremi, carattere dell'assoluto: Bruno lo chiama il punto supremo della coincidenza, Schelling il punto dell'indifferenza. Per entrambi, i contrarij sono gradi o aspetti di potenze opposte, ma sostenute da un'attività identica e permanente; per entrambi ogni parte del tutto può divenir tutto, tutto traversare, salire e scendere in ogni senso, per una certa scala, un andamento circolare seguito dalle idee e dalle cose, e che sempre le rimena all'unità primitiva. Schelling però, essendo stato scolaro di Kant e di Fichte prima che di Spinoza e di Bruno, ordina le opposizioni e le classi giusta la distinzione dovuta a Cartesio di soggetto e oggetto. Soggetto e oggetto, pensiero ed esistenza, nozione e cosa; finito ed infinito; tutte queste antitesi, comprese sotto i termini di *ideale* e *reale*, si risolvono in un termine inferiore, dove si uniscono e confondono. In Schelling dunque v'è un'identità assoluta e un'assoluta dualità, una monade perfetta e una perfetta diade, un'unità eterna ed un costante parallelismo: l'assoluto è il cominciamento e il fine di tutto, ma son necessarie e determinate le due vie in cui si svolge, il reale e l'ideale, la natura e la storia, l'universo e il mondo morale. Divisione così rigorosa, classificazione così radicale è ignota al Nolano, che forma tante triadi quante diadi, e mai non fu così vivamente scosso dall'opposizione fondamentale del *me* e del *non me*.

Pel metodo, Bruno tiene maggior analogia con Hegel. Questi dice: La contraddizione è inerente a tutte le cose; ma è soltanto apparente, e sempre risolvesi in una sintesi superiore, che necessariamente svela la segreta identità dei termini opposti. La sintesi suprema e primordiale è l'unità dell'esistenza e del pensiero; e lo spirito, la divinità medesima, a vicenda rivelata nella natura e nell'umanità, nel mondo fisico e nel linguaggio. Non è questo il punto d'aspetto, sotto cui Bruno produce la sua *Arx Magna*? Quest'arte, al modo di Lutfo, malgrado le molte diversità, è precorritrice della logica eggheliana. L'idea che è il tutto del filosofo tedesco, è pel filosofo italiano l'anima dell'universo. L'evoluzione perpetua dell'idea nel Tedesco, somiglia allo sviluppo interminabile dell'infinito nel Calabrese: uno è più freddo e astratto, e vorrei dire men umano dell'altro. In Hegel l'idea riempie la triplice sfera della logica, della natura e dello spirito; in Bruno percorre pure tre fasi, l'intelligenza divina, lo spirito umano e l'anima del mondo; ossia l'idea, il pensiero e l'ombra dell'idea. La storia dell'idea è per entrambi o una dialettica, o un inelutamento organico, o un processo chimico. Bruno lo paragona volentieri ad una metamorfosi, a una rivoluzione universale; Hegel ad un processo senza fine.

Accanto però di questa somiglianza generale, quante dissomiglianze particolari! Benchè l'ente di Hegel sia la sostanza in qualche modo nobilitata di Spinoza, non è ancora la causa di Bruno; bensì un principio puro e astratto; interamente indeterminato; assolutamente privo d'ogni carattere e vita; è la *cosa in sé* di Kant, è un'incognita, uno zero. La causa di Bruno invece, benchè non sia pur essa che un punto, è una forza talmente piena insieme e concentrata, una potenza talmente semplice e vasta, che racchiude le determinazioni e i caratteri d'ogni sostanza e d'ogni concezione possibile; infinitamente piccola quanto all'estensione, infinitamente grande quanto all'energia. Di là una differenza notevole circa lo sviluppo della sostanza. Quel che Bruno immagina, è un giuoco libero e direi poetico; quel che Hegel insegna,

è un meccanismo di bronzo. Nell'uno immagini vive, nell'altro formole inflessibili. Qui la rivelazione continua è indipendente dell'anima stessa, dello stesso infinito; là gradazioni regolari, distinzioni fatali, un incatenamento di stati e di movimenti, che aspettano d'esserlo dispoticamente. In entrambi l'infinito, il positivo si cambiano continuamente nel negativo e finito, come il finito si trasforma sempre in infinito; in entrambi l'essere è un interminabile divenire. La cosmogonia di Hegel differisce, in disegno e colorito, da quella di Bruno, quanto il cielo settentrionale dal napoletano; è d'una severità arida, irta d'opposizioni e negazioni, come di ferro o di ghiaccio, mentre quella di Bruno, ridento, esuberante, riflette le bellezze del creato e gli slanci del cuore umano. L'ottimismo di Bruno è affatto distinto da quello di Hegel; uno riempie di confidenza, l'altro può rattristare lo Stoico più intrepido. Se Bruno non tien conto abbastanza della personalità, crede però fermamente all'immortalità dell'ente che pensa in noi, del *me* individuale: Hegel non accorda l'immortalità che alla specie umana, come se la specie non fosse composta d'individui. Che se Bruno troppo spesso sacrificò l'ente reale all'astrazione dell'ente, quanto più noi fece l'Aristotele moderno?

Chi studi la *Critica della ragion pura* di Kant, richiama più volte il dento dell'ingegnoso suo compatriotto Hamann: « Il principio di Bruno coincide, oppositorum val egli solo più che tutta questa critica ». Le implacabili antinomie di questo rigido analista ripugnavano all'ardente pietà e al mistico umore di Hamann; ma che avrebbergli pensato dell'identità imperiosa e delle inesorabili triplicità, mediante le quali Hegel si lusinga d'aver insieme scoperte e conciliate tutte le antinomie concepibili?

Appunto perchè Bruno, inferiore in scienza e metodo; sorpassa per vita e fede questi logici stupendi, egli fu trattato con tanta condiscendenza dagli avversarj di Kant, da Hamann, Herder, Jacobi. Le viste di Herder sulla storia dell'umanità e sull'energia vitale di questo animale immenso ed eterno che chiamasi universo, s'accostano alle dottrine di Bruno non meno che a quelle di Vico; e lo spirito dall'India trapiantato nella Magna Grecia è della stessa famiglia che il genio germanico.

L'approvazione di tanti personaggi insigni attesta un merito reale; e dopo due secoli Bruno conserva un grade distinto nella filosofia moderna. Il suo nome rimane affisso, se non al problema più elevato della scienza umana, cioè alla quistione dell'unità delle cose, almeno a due dottrine fondamentali in metafisica: l'immensità dell'universo; e l'onnipresenza di Dio.

Che si possa con Hume trascorrere a considerar l'idea di causa come una nozione vuota e senza soggetto, o con Kant a dichiarare l'idea di sostanza qualcosa di sconosciuto e d'inaccessibile, e così riguardar la metafisica come una scienza impossibile, una pretensione temeraria, noi lo concepiamo; ma non crediamo possa ammettersi la realtà della causa o della sostanza; e ad un tempo giudicar vana la ricerca dell'unità, di un principio unico, d'un essere supremo. Ora chi sia persuaso, che dovere capitale del metafisico è il mostrar la causa prima presente nelle cause seconde, e la realtà finita implicata nell'essere infinito, non potrà ricusar a Bruno il titolo di metafisico; e fu, a parer nostro, il metafisico più distinto del tempo del risorgimento; e Cousin non esitò a chiamarlo il Cartesio della sua età, e potrebb'anche chiamarsene il Leibniz per la vasta erudizione e per vogli di conciliazione filosofica.

Potremmo mostrarlo passando in rassegna i filosofi del rinascimento. Nella numerosa scuola che s'aduna attorno ad Aristotele, v'ha per certo pensatori vigorosi, quali Pomponazzi, Telesio, Suarez, Cesalpino, Vanini, Campanella.

Pomponazzi si fece illustre colle sue meditazioni sovra i rapporti della fatalità colla libertà e la Providence, e sull'immortalità dell'anima: ma quanto al primo punto, non conchiude; quanto al secondo, non sa conciliare la persistenza individuale dell'anima coll'impersonale durata del pensiero, cioè collo spirito umano preso in astratto. Adunque per lui il pensiero non è il legame del mondo finito e dell'infinito, dell'elemento personale e dell'impersonale; o piuttosto e non si briga di legar queste due sfere, e ridurle ad una suprema unità.

Telesio ebbe il merito di richiamare i suoi contemporanei al sentimento della realtà; s'affaticò di ravvivare e semplificar lo studio della natura, tutte le cose riconducendo a tre principj; la materia principio passivo, il calore o il sole, il freddo o la terra principj attivi ed incorporei. A questa teorica seppe congiungere savie lezioni sopra Dio e l'uomo, ma non si è mai proposto specialmente di esporre le relazioni dell'universo colla divinità.

Il gesuita Suarez, Justo dell'università di Coimbra, più s'occupò di metafisica; e l'ente e l'unità, la causa e la divinità, le differenti determinazioni della realtà e l'uomo in particolare, sono il soggetto delle sue *Metaphysica disputationes*, opera raccomandata da Grozio e Leibniz, ed una delle guide di Wolf. Malgrado però il suo eclettismo, che annunzia riflessioni serie e personali, Suarez appare troppo servile agli andamenti della scuola, al formalismo logico, e stranio al movimento del secolo e ai bisogni che presagivano l'avvenire, sicchè possa essere riguardato come rappresentante della metafisica. Con paziente sagacia analizzò la nozione suprema dell'essere; ma non la sottrasse al giogo della astrazione, nè la pose in relazione colla vita attiva.

Il peripatetico Cesalpino, di finezza divenuta proverbiale, desidera presentar l'universo come un solo e medesimo essere, giacchè considera il pensiero come base e forza di tutto: ma non si occupò di formare un sistema compiuto e seguito; si limitò a scandagliar alcuni punti isolati, comunque importanti. Convien con Bruno su molti articoli cardinali, come l'anipazione del mondo e la intelligenza universale; ma non determina il rapporto dell'intelligenza suprema colla natura, nè con quel principio attivo ch'egli chiama la forma. Le sue idee su Dio mostrano grande insufficienza, e ch'egli fu ben lontano dal tutto abbracciare.

Più angusto ancora è forse Vanini, lo scolaro più celebre di Pomponazzi; oltre chè si contraddice in un'opera sostenendo il materialismo, che nell'altra combatte: non ostante i nobili impeti verso Dio, e malgrado l'ardita immaginazione, non nasconde mai l'inclinazione ad assorbire l'infinito nel finito; e mai non concepì la scienza umana, e ancor meno la metafisica, coll'estensione e la profondità di Bruno.

Per queste due qualità lo pareggia Campanella, ma appartiene già al XVII secolo; ed evidentemente profitto dei tentativi e degli errori del Nolano. Egli pure si propone una riforma generale della filosofia; tende all'unità e vuol tutto connettere, ma nella sua enciclopedia lascia sussistere una doppia contraddizione. Dà per fonte unica della scienza l'esperienza o la storia, e per iscopo la possessione dell'infinito, senza dire come da un tal punto di partenza si possa a una tal meta arrivare. Poi divide la scienza in due grandi sezioni; divina o *teologia*, umana o *micrologia*. Non ostante quest'intestina discordanza, Campanella s'ingegna di scoprir il legame delle cognizioni tutte. Fermamente s'appoggia sulla coscienza che abbiamo dell'esistenza nostra, dell'intelletto, della volontà; stabilisce chiaramente la necessità, la legittimità, la sovranità della metafisica. Ha concetti forse più sani che Bruno sulla natura delle cose, l'essenza degli esseri,

le condizioni o disposizioni assolute di loro esistenza, le loro *primalità*. Più robustamente caratterizza una delle qualità dell'essere, che è il *buon*, l'essere morale di cui Dio è tipo perfetto: ma non penetra quanto Bruno nell'intima relazione dell'essere e del sapere; non posa il problema finale della metafisica con tanta arditezza e vigore, e non l'affronta con pari indipendenza. Troppo teologo per esser appieno filosofo, ragiona poi troppo per poter preteudere il titolo di teologo. Della relazione fra questo mondo, ch'egli chiama fenomenale, e la verità assoluta che è in Dio, fra la pluralità e l'unità, non s'occupa egli quanto Bruno, eppure ivi sta il nodo della metafisica.

Ma Campanella è mezzo platonico: e fra i Platonici Bruno non ha chi gli tolga la mano; nè si vorrebbe comparargli Ramusio e Patrizio. Ramusio, penetrato quanto Bruno dell'urgenza d'una riforma scientifica, e così convinto della necessità di fondarla sulla libera ricerca del vero, merita posto distinto nella storia della dialettica e del metodo; ma non in quello dell'ontologia o della metafisica. La gloria sua è quella di un critico esercitato, d'uno spirito libero ed istrutto; e insieme d'un uomo d'azione ferma, generoso, eloquente; non la gloria d'un pensatore di potente ingegno. All'analisi del pensiero e della parola bada egli più che a quella della natura generale. Il rapporto dell'intelligenza e dell'essere, della scienza e dell'universo o della divinità, mai non gl'importò nè come problema vitale, nè come questione suprema.

Patrizio somiglia certamente in molti punti a Bruno. Nella sua teorica sulla emanazione della luce è discepolo degli Alessandrini come Bruno; ma più che platonico fu egli antiaristotelico, più erudito che meditativo. Della filosofia ben meritò per aver fatto conoscere a' suoi contemporanei le profondità, gli splendori dei sistemi originarj dell'Oriente. Vero è ch'egli domandò a se stesso come la pluralità nasce ed esce dall'unità, e rispose, mediante la luce. Ma non si curò di cercare il rapporto fra la luce reale e la ideale, nè qual cosa metta la luce in movimento, in emanazione. Si fermò all'idea di sostanza, nè s'elevò a quella di causa; onde si può dire ch'è non prese di mira l'unità.

Vorrem paragonare Bruno cogli Scettici e co' Mistici? Illustre scettico ebbe in quel secolo la patria di Bayle e di Voltaire; ma Sanchez, Montaigne, Charcon, al modo dei Pirronisti antichi, beffeggiano la metafisica; per essi tutto si riduce ad apparenze e fenomeni, al flutto; or come penserebbero a cercar il legame di questo coll'infinito, cioè con quello ch'essi chiamano impossibile? Il pirronismo sta appunto nello scassinare l'unico fondamento della metafisica e dell'infinito, una causa primitiva e una sostanza permanente.

I Mistici poi son fuori dalla vera filosofia. Se gli Scettici s'attaccano solo al finito, i Mistici non hanno fede che nell'infinito; onde in entrambi i sistemi, uno dei termini è soppresso. Vi rimane l'unità, è vero; ma tale unità non risolta dalla conciliazione degli estremi.

Possiam dunque ripetere che Bruno occupa legittimamente il primo posto fra i metafisici del secolo XVI, cioè fra i precursori della filosofia moderna; e l'Italia può insuperbirse tanto più perchè nella filosofia e nell'anima di Bruno può ravvisare l'impronta del carattere nazionale.

Nè ci costerebbe fatica il mostrarlo. Carattere de' filosofi italiani, fin da Dante e Petrarca, è una maniera poetica di considerar la natura delle cose, è l'abitudine di concepire idee astratte sotto figure grandi e vive. Non v'ha in Italia metafisico illustre che non mostri immaginazione ardita, se non fecunda. Tale disposizione sembra così propria al genio del paese, che non di rado vi s'incontra persone che congiungono la sagacia e fin la sottigliezza colla temerità o l'esuberanza della fantasia.

Da siffatta disposizion generale deriva la propensione ad unir la coltura delle scienze e delle lettere, e allo studio del pensiero quel della forma. I filosofi italiani non neglioni l'arte del parlare e dello scrivere: pecceranno contro il buon gusto e la temperanza del linguaggio, ma è difficile trovarli indifferenti per l'eloquenza e lo stile. Dante, Petrarca, eroi della parola, svegliarono di buon'ora il desiderio d'immaginare e riflettere; ispirarono a tutto il popolo una potente ammirazione per le opere di Dio, per quanto v'ha di bello nella natura e fra gli uomini. La poesia, l'entusiasmo dell'arte, non già la critica o la controversia dispose gl'italiani alla filosofia; e quest'amore del bello li domina così pienamente, che vi sacrificano talora il rispetto della verità.

Al gusto della poesia e delle lettere congiungono una fede irremovibile alla realtà, sia del mondo esteriore, sia delle idee del vero, del giusto, del bello. A vicenda insegnarono il sensualismo, lo spiritualismo, fin il misticismo; lo scetticismo non accolsero mai. Ed è impossibile che intelletti così ardentemente innamorati delle meraviglie della creazione, mettano in problema l'esistenza dell'universo; è impossibile che, entusiasti per le produzioni delle arti, dubitino dell'esistenza del nostro spirito, della potenza dell'anima nostra, cioè della vera origine delle arti. Il carattere italiano è naturalmente contrario al pirronismo.

Ma per ciò appunto facilmente adottano un sistema dogmatico per eccellenza, il panteismo: modo di vedere favorito di quelli che cercano la grandezza e magnificenza, anziché la sobrietà e il vigore; è scoglio de' metafisici, che s'applicano particolarmente a ridur tutto quanto esiste o si concepisce ad unità assoluta ed immutabile, e a rappresentare ogni essere individuale come un frammento dell'Essere infinito. L'italiano, propenso ad animar ciò che è inerte, a personificare ciò che non ha nè coscienza nè ragione, a fatica resiste a un genere di filosofia che vivifica e spiritualizza il tutto. In nessun luogo la dottrina dell'anima del mondo ebbe tanta importanza quanto in Italia.

Forse quest'ardente affezione per la natura volge gli Italiani verso gli studj fisici, verso quella che, dopo il secolo xvi, si chiama filosofia naturale. Dove vuoi notare una particolarità a lor grande onore, cioè che, a dispetto d'una furiosa immaginazione, sono capaci d'una pazienza rara e d'una straordinaria abilità, da che si tratta d'osservare col sensi e di sperimentare. L'estro poetico che in altri è ostacolo a conoscere il mondo materiale, menò gl'italiani a scoperte le più positive, alle più pratiche innovazioni. L'istinto dell'infinito li guida traverso all'imperio del finito, e loro mostra leggi e cause eterne. L'esattezza e perseveranza di loro investigazioni impediscono di congetturare e concludere finché per affermare e constatare bisogna aspettar dati e fenomeni positivi.

Men fortunati sono in filosofia morale. Non già che manchino delle facoltà necessarie a tali ricerche; penetrazione, finezza, costanza hanno quant'altra nazione; ingegnosi quanto giudiziosi, hanno il genio dell'azione; sanno osservare i costumi degli uomini da viaggiatori, ed apprezzarli da filosofi; al maneggio degli affari recano una delicatezza e sicurezza di tatto meravigliose; produssero storici di prima riga, molti giureconsulti, molti pubblicisti, qualche moralista eminente; pure non eguagliano gli altri paesi per opere, ove rifulgano conoscenza del cuor umano e sapienza di precetti morali. In psicologia ed etica son molto meno fecondi che in logica, in metafisica, e soprattutto in filosofia naturale.

Però nelle opere di filosofia morale gl'italiani tengono sempre una direzione elevata; se danno in un eccesso, è di misticità più che di materialismo; cioè raccomandano un'abnegazione ideale, un amor platonico, un furore eroico; anziché

l'interesse personale, od una ricerca avvilente del piacere. Aggiungi che nella filosofia morale come nella naturale, sono capaci di moderazione e giustezza: né l'ingegno e la fantasia li stornano dall'appoggiarsi sopra le sane massime del buon senso, e la naturale dirittura del giudizio.

Di fatto si osservò che la filosofia italiana di rado diserta il buon metodo, quello che, alleando la sintesi coll'analisi, corregge e completa vicendevolmente l'esperienza per via della meditazione, o l'ispirazione per via dell'osservazione, e sforzasi attingere a tutte le sorgenti della vita. Tutte le vie furono tentate dai filosofi italiani, eccetto quella dove l'intelligenza cerca condannarsi all'immobilità, o gettarsi alla disperazione. Qualunque sia la strada preferita da un pensatore, da una scuola d'Italia, raro è ch'essa sia sterile ed angusta. I loro metodi prediletti sono quelli dell'induzione; un'induzione larga e potente, applicata del pari alle cose dell'anima e agli oggetti materiali:

In somma in tutte le età la filosofia italiana si rassomiglia pel modo con cui ravvisa comunemente i tre oggetti della scienza. La divinità è per essa un artista, la cui officina è il mondo intero. Considera Dio come creatore e conservatore dell'universo più spesso che come legislatore e giudice della coscienza. Gli attributi suoi fisici, l'infinità sua in spazio e durata, li colpiscono e muovono più che le sue perfezioni morali. Quanto alle facoltà dell'anima, questa filosofia analizza il pensiero più che la sensibilità, il volere meno che la sensibilità e il pensiero. Si distinse per lavori solidi sopra le varie funzioni dell'intelletto, e per begli studj sul dono d'amare e d'ammirare. Il problema dell'unità e identità dell'io, quel della sua attività spontanea e propria, della sua spiritualità, furono agitati più spesso che quello della immortalità. Questo fu risoluto più sovente nel senso della metafisica, cioè come semplicità di sostanza, che in relazione colla morale, cioè come perpetuità della coscienza personale, della memoria, della responsabilità. Quanto all'idea del mondo, fu ordinariamente concepita sotto forma originale; è ciò che di bello e invariabile rivela la natura, sottomessa a prescrizioni fatali, fu posto in istretta relazione colla maestà e immutabilità di Dio. Questo ravvicinamento è qualche volta sì intimo, che la causa dell'universo sta per confondersi col suo effetto, con quest'universo medesimo, che tuttavia è generalmente considerato come un vestimento peribile, e un velo trasparente dell'eterno suo principio; una viva e splendida manifestazione d'un essere supremamente saggio e potente.

Tal è in compendio il genio della filosofia italiana; tale appariva nel xvi secolo, quando Languet e Gabriele Naudé lo rimproveravano d'essere in tutto eccessiva, nimia. Nel xvii, quando la filosofia porta il nome di Cartesio, aspetto analogo presenta nelle dottrine di Fardella, di Gravina, di Vico. Nel xviii, età dell'oro della filosofia sperimentale e pratica, essa concorre cogli scrittori francesi a diffondere mille divisamenti generosi per migliorare la condizione degli individui e degli Stati, per introdurre la discussione e l'umanità nella legislazione e nella sociabilità, per stabilire il regno della tolleranza e della filantropia, e sostenere l'inviolabilità della vita e la dignità della persona umana. La causa che Gauguelli e Lambertini rappresentano sul trono pontificio, da Filangeri, Mario Pagano, Beccaria, Verri, Galiani, Algarotti, Felice, Genovesi è sostenuta in opere che istruiscono e allettono tutta Europa. L'età nostra vede le stesse tradizioni continuare con frutto e splendore. Se Gioberti e Rosmini si abbandonarono con felice confidenza al volo dell'ontologia; Galloppi, Mamiani, Mancini, Tedeschi combinano dottamente l'esperienza coll'ispirazione. Gli uni e gli altri raccomandano la chiarezza quanto la profondità, e s'affaticano per evitare tutte le strade esclusive. L'Italia odierna talmente è insigne il progresso che vi si

opera) non solo è familiarizzata coi sistemi che dominano e sommovono le scuole forestiere, ma si applica a coltivare piamente le antichità sue nazionali, e rimettere in avanzo i tentativi fatti al nascere dello spirito modernò.

Le dottrine di Bruno, se non erriamo, congiungono la più parte de' caratteri proprj della filosofia italiana. Quand'anche però gli Italiani del xix secolo non potessero o non volessero riconoscere il Nolano per un ingegno di loro famiglia, si ricorderanno almeno del suo affetto per la bella lor patria, del suo entusiasmo per l'antica lor gloria; e volentieri ripetiamo quel suo saluto: *Italia, Napoli, Nola, quella regione gradita dal cielo, è posta insieme talvolta capo e destra di questo globo, governatrice e domitrice dell'altre generazioni, è sempre da noi ed altri stata stimata maestra, nutrice, o madre di tutte le virtù, discipline, umanità.*

Non potevamo non riferire con compiacenza questa conclusione, venuta da uno di quegli stranieri, che così raramente sono giusti verso la patria nostra. Ed ora che una nuova età di libero sviluppo è cominciata per la patria di Giordano Bruno, intendano i nostri fratelli meridionali che l'Italia molto aspetta da loro; che pesa su loro l'obbligo di mostrarsi non inferiori ai padri, e di rannodare quella catena di forti pensatori, che va da Pitagora fino a Galluppi e Mancini.

N° XXIV.

B A C O N E.

Si riferisce al Racconto Lib. XI. cap. 34.

Questo brano non sarà letto senza indignazione dagli ammiratori di Bacone, e soprattutto da quelli (e sono i più) che lo ammirano senza averlo mai letto. Cominceremo coll'esposizione del suo sistema, fatta da un suo caldo ammiratore, Baden Powell, nella *Storia del progresso delle scienze fisiche e matematiche*.

— Dopo alcune osservazioni preliminari sullo stato della scienza, l'autore nota che, nel modo di filosofare d'allora, si faceva una subita transizione dagli oggetti sensibili e dai fatti particolari a proposizioni generali, che si consideravano come principj, e attorno ai quali, come intorno ad altrettanti poli fissi, le dispute e gli argomenti si aggiravano continuamente. Dalle proposizioni che frotta fretta si assumono, tutte le cose vengono derivate con metodo compendioso e precipitato, pochissimo atto alle scoperte, e moltissimo al disputare.

La strada che promette felice esito è l'opposta a questa; richiede si generalizzi lentamente, passando dalle cose particolari a quelle che sono solamente di un grado più generali, da queste ad altre di maggior estensione, e così via via sino a quelle che sono universali. Con questi mezzi possiamo sperare di giungere a principj non vaghi ed oscuri, ma luminosi e ben definiti, e tali che la natura stessa non ricusi di riconoscerli.

Prima di dare le regole a questo processo induttivo, Bacone enumera le cause di errore, ossia *gl'idoli*, com'egli li chiama nel suo linguaggio figurato, o false divinità, alle quali la mente è stata lungamente avvezza ad inchinarsi. Egli stimò questa enumerazione tanto più necessaria, in quanto che gli stessi idoli potrebbero tornare, anche dopo la riforma della scienza, e valersi delle vere scoperte fatte per colorire i loro inganni. Divide questi idoli in quattro classi, ai quali dà nomi, fantastici in vero, ma pregni di significazione.

I primi sono gli idoli della tribù (*idola tribus*), ovvero le cause di errore fondate sulla natura umana in generale e su principj comuni a tutti gli uomini. « La mente non è come uno specchio piano, che riflette le immagini delle cose esattamente quali sono; ma come uno specchio di superficie ineguale, che confonde la sua propria figura con le figure degli oggetti che rappresenta ». Fra gl'idoli di questa classe, possiamo annoverare la propensione che tutti gli uomini hanno di trovare nella natura un maggior grado d'ordine, di semplicità e di regolarità che non sia indicato dall'osservazione. Quindi, tostochè gli uomini videro le orbite dei pianeti essere tonde, supposero immediatamente fossero circoli, e il loro movimento uniforme; e con queste ipotesi temerarie e gratuite, gli astronomi di tutta l'antichità s'affaticarono incessantemente per conciliare le loro osservazioni. La propensione che Bacone ha qui così bene caratterizzata, è la stessa che dappoi

è stata conosciuta sotto il nome di *spirito di sistema*; e la storia della scienza moderna pienamente giustifica il suo timore, che questa causa d'errore continuasse ad infettare la filosofia rinnovata; e pur troppo pare lo stesso sia per accader sempre, perchè sgraziatamente l'illusione è fondata sullo stesso principio d'associazione e di continuazione, dal quale il nostro amor del sapere prende sorgente.

2° Gli idoli della spelonca (*idola specus*) sono quelli che nascono dall'indole particolare dell'individuo. Bacone s'immagina che ciascun individuo abbia la sua nera caverna, in cui la luce è imperfettamente ammessa, e nell'oscurità della quale abita un idolo tutelare, sul cui altare la verità è spesso immolata. Qui egli osserva che gran distinzione tra le capacità degli uomini è derivata dall'essere alcune menti meglio atte ad osservare le differenze, altre a notare le somiglianze delle cose; ciascuna di queste tendenze dà facilmente negli eccessi, e ciascun individuo è particolarmente soggetto ad essere ingannato da impressioni dell'uno o dell'altro genere. Gli studj speciali d'un uomo hanno pure un grand'effetto nel rendere pregiudicata la sua opinione e parziale il giudizio.

3° Gli idoli del foro o della piazza (*idola fori*) sono quelli che nascono dal frequentare la società, e specialmente dal linguaggio, che può divenir guida e governo dei nostri pensieri, invece di esser solamente il simbolo convenzionale per esprimerli. Questo è molto affine all'eccellente osservazione d'Hobbes, che le parole sono la moneta degli sciocchi, ma servono solo di gettoni per i savj.

4° Gli idoli del teatro (*idola theatri*) sono gli errori nati dai sistemi e dummi delle diverse scuole di filosofia. L'idea di Bacone era che ciascuno di quei sistemi metteva in sulla scena una rappresentazione d'un mondo immaginario; quindi il nome dato a questi idoli. Essi non entrano naturalmente nell'intelletto come gli altri, ma l'uomo dee faticare per acquistarli, e spesso sono la conseguenza di gran dottrina e grande studio. « La filosofia, siccome è stata sin qui coltivata, ha preso molto da poche cose, o poco da molte; e in ambedue i casi ha base troppo stretta perchè possa essere di lunga durata o di molta utilità ». Egli chiama la prima specie *filosofia empirica*, la quale prende tutti i suoi principi da pochi fatti: tale era a' suoi tempi la filosofia degli alchimisti. L'altra chiama *sottile*; e di questo genere erano i sistemi fisici degli antichi, quasi interamente frutto dell'invenzione del filosofo.

Bacone procede quindi a delineare la storia dell'antica filosofia, e le circostanze che sin allora avevano favorito quei perversi metodi di filosofare; l'influenza della vanagloria da una parte, le speranze visionarie dall'altra; i perniciosi effetti della riverenza per l'antichità e per gran nomi, della propensione ad indagare le sole cose rare e di cui non si sa dar ragione, trascurando quelle che giornalmente accadono.

Dopo queste parti introduttive, ma grandemente importanti, il gran restauratore della filosofia passa nel secondo libro a descrivere e a dichiarare la natura di quel processo d'*induzione*, che cerca stabilire come la sola e vera via d'investigare la verità fisica.

Il primo oggetto è di preparare una *storia* dei fenomeni da spiegarsi, in tutte le loro modificazioni e varietà: e giustamente si ferma sulla cura, diligenza e fedeltà, con cui questa parte del lavoro debbe eseguirsi. In quest'ampio senso adopera l'espressione di *storia naturale*, tanto in questa quanto in altre parti de' suoi scritti.

Il secondo passo è un paragone dei diversi fatti, così descritti ed ordinati, per trovar ciò che Bacone chiama la *forma*. Questo è quasi sinonimo di ciò che

chiameremmo la causa del fenomeno; cioè qualcosa che si trova dove esiste la qualità particolare; e reciprocamente dovunque la qualità si trova, debbe trovarsi parimente la forma. Così se la trasparenza sarà la qualità, vi debb'essere qualche costituzione particolare della materia (il che è l'oggetto dell'indagine), che è la forma o la causa di questa qualità.

Nel procurar di ottenere la conoscenza delle forme vi sono due punti subordinati di ricerche d'importanza generale, i quali nel linguaggio dell'autore sono il *latens processus* ed il *latens schematismus*. Il primo è il processo segreto ed invisibile per cui si operano cambiamenti sensibili, e sembra involvere lo stesso principio, che fu poco fa chiamato legge di continuità, secondo il quale nessun cambiamento, per picciolo, può aver luogo se non nel tempo. Conoscere la relazione fra il tempo e il cambiamento in esso operatosi sarebbe avere una conoscenza perfetta del processo latente. Nello sparo di un cannone; per esempio, la successione degli avvenimenti, nel breve intervallo fra l'applicazione della miccia e l'esplosione, costituisce un processo latente di un genere assai complesso. Lo *schematismus latens* è quella struttura invisibile dei corpi, dalla quale tante loro qualità dipendono, come la struttura dei cristalli ecc., o quella disposizione di particelle, per cui è determinata la costituzione peculiare della materia relativamente all'elasticità, al magnetismo ecc.

Nell'indagare le forme dei fenomeni, il primo passo vuol esser quello di vedere quali forme debbano, per la natura del caso, essere escluse. Questo limita il campo dell'ipotesi, e restringe le ricerche a minor cerchio. Epperò se indagassimo quella qualità che è la causa o forma della trasparenza, dobbiamo a un tratto escludere la rarezza o la porosità, perchè nel diamante abbiamo un caso d'un corpo densissimo eppure trasparente. È anche di grande importanza il far attenzione ai casi negativi, come quello del vetro che quando è pesto non è più trasparente. Dopo che un gran numero di esclusioni hanno soltanto lasciato pochi principi comuni ad ogni caso, uno di questi debbe assumersi come causa, e la validità dell'ipotesi debb'essere provata ragionando da essa ipoteticamente, per vedere se può dar ragione di tutti i fenomeni. « All'uomo è solamente dato di procedere da principio con negative, per terminare con un'affermativa dopo l'esclusione d'ogni altra cosa ». Egli spiega mirabilmente il suo metodo coll'esempio del calore, e proseguendo il processo raccomandato, per quanto il permetteva lo stato delle cognizioni di quei tempi:

Nel processo d'indagine induttiva così proseguito, occorre necessariamente di trovare alcuni fatti essere di molto maggior importanza che certi altri alla scoperta della verità. Alcuni d'essi mostrano la cosa cercata nel suo più alto grado, altri nel più basso; alcuni la presentano semplice e non combinata, in altri appare confusa da una varietà di circostanze. V'ha fatti facili a interpretarsi; altri assai oscuri, e solamente intelligibili per la luce che i primi gettano su di essi. Queste differenze condussero Bacone a distinguere le *privilegiatae instantiarum*, cioè il valore comparativo dei fatti come mezzi di scoperta delle cause. Egli non enumera meno di ventisette punti di distinzione, entrando a lungo nelle peculiarità di ciascuno. Daremo un'idea della loro natura indicando alcuni dei più notevoli.

Le *instantiae solitariae* sono esempi o della stessa qualità esistente in due corpi che non hanno altra cosa in comune, o di una qualità in cui due corpi differiscono, mentre in tutte le altre sono simili. In ambedue i casi le ipotesi, quanto alla forma o causa, son limitate: nel primo non possono involvere alcuna delle cose in cui i corpi differiscono; nel secondo, nessuna di quelle in cui concordano.

Bacone dà del primo caso un esempio alquanto singolare. Della causa o forma del calore, dice egli, occorrono *instantiæ solitariae* nei cristalli, nei prismi di vetro e nelle stille della rugiada, che talvolta presentano colori, e tuttavia con le pietre, i fiori e i metalli che posseggono colori permanentemente, non hanno altro di comune che il colore medesimo. Quindi conchiude che il colore non è altro se non una modificazione dei raggi della luce, prodotta nel primo caso dai diversi gradi d'incidenza, e nel secondo dalla testura o costituzione della superficie dei corpi: notevole anticipazione di ciò che Newton doveva presto stabilire per via di sperimenti.

Le *instantiæ radii* sono casi misurati da linee e da angoli; le *instantiæ curvuli*, casi misurati dal tempo. Sotto la prima specie Bacone fa alcune osservazioni, singolari per l'ampiezza delle idee che rivelano, anche nell'infanzia della scienza fisica. Egli fa menzione delle forze con cui i corpi agiscono l'uno sull'altro da lontano, e da qualche cenno dell'attrazione che i corpi celesti esercitano reciprocamente. « È da ricercarsi se vi sia una forza magnetica che agisca mutuamente fra il globo e i corpi gravi, o fra la lana e il mare, o fra il cielo delle tutti casi d'azione cui sono chiamati ed innalzati al loro apogeo. Questi sono stelle e i pianeti, per lontana » (1).

Sotto la seconda specie, dopo osservato che ogni cambiamento ed ogni moto richiede un tempo, egli introduce la seguente notevole anticipazione di scoperte: « La considerazione di queste cose produsse in me un dubbio affatto meraviglioso: vale a dire se la faccia del cielo sereno è costellato sia veduta al momento in cui realmente esiste, o non si vegga se non qualche tempo dopo; e se non vi sia, per riguardo ai corpi celesti, un tempo vero e un tempo apparente, come v'ha un luogo vero ed un luogo apparente, al dire degli astronomi; per cagione della paratlassè. Poichè sembra incredibile che i raggi dei corpi celesti possano passare per l'immenso intervallo tra essi e noi in un atomo, e non richieggano almeno qualche porzione considerevole di tempo » (2). Il misuramento della velocità della luce che si è poscia eseguito, e la serie di belle conseguenze che se ne deducano, sono i migliori commenti su questo passo e il più alto elogio del suo autore.

Le *instantiæ ostensivæ*, che chiama pure *elucescentes* e *predominantes*, sono casi in cui qualche qualità particolare si mostra nel suo più alto grado di potere e d'energia. In questi casi una tale qualità è sciolta dagli impedimenti che ordinariamente l'inseppano o la contrariano, ovvero predomina sulle altre, dalle quali è comunemente avvolta o travisata. Bacone porta per esempio il termometro (di recente scoperto) o *vitrum calendare* come si chiamava, siccome quello che presentava in un grado visibile il potere espansivo del calore. Noi potremmo addurre un esempio più perfetto nello sperimento di Torricelli, per cui la pressione attuale dell'atmosfera è renduta manifesta, sebbene sia comunemente celata per via del suo premere in tutte le direzioni.

Le *instantiæ clandestinæ*, chiamate pure *instantiæ crepusculi*, a rovescio delle precedenti, presentano qualche potere nel più debole stato della sua esistenza, qual è l'attrazione capillare al suo estremo limite quando il recipiente cessa d'essere capillare.

Quelle che l'autore chiama *instantiæ manipulares*, e noi casi collettivi o fatti generali, sono forse le più importanti; essendo spesso quelle che costituiscono l'ultimo grado cui si possa portare la nostra generalizzazione. Abbiamo di

(1) *Novum organon*, II. aph. 43.

(2) *Iri*, II. aph. 46.

ciò l'esempio in uno dei passi più importanti che si siano mai fatti in qualunque parte delle cognizioni umane, le leggi di Keplero. Dal paragone di un certo numero d'osservazioni si raccoglie la forma e la grandezza dell'orbita di un pianeta, e nello stesso modo il suo tempo periodico in quell'orbita. Questo è un fatto collettivo per ciaschedun pianeta. Paragonando gli stessi risultamenti per tutti i pianeti, abbiamo un fatto collettivo più generale; e la legge di Keplero, che connette i loro tempi periodici e le loro distanze medie, viene ad essere un fatto collettivo d'un ordine ancora superiore.

I casi paralleli o *analoghi* sono particolarmente notati da Bacone come di un uso grandissimo nel guidarci all'investigazione della verità. E le *instantiae monodicae* o fatti singolari, sono importanti a notarsi, perchè differiscono in qualche particolare ragguardevole dalla classe cui appartengono; come il sole fra le stelle, saturno fra i pianeti, le pietre met-*oriche* ecc. Le *instantiae comitatus* sono casi, nei quali una proprietà è invariabilmente accompagnata da un'altra, come la fiamma e il calore, il calore e la dilatazione, la solidità e il peso.

Ma le più essenziali forse, come vengenti in soccorso di tutte le altre, sono quelle che Bacone chiama *instantiae crucis*. Quando due o più cause si presentano, ciascuna delle quali può per quanto appaja, dar egualmente ragione del fenomeno, se si trova qualche nuova circostanza nel caso, la quale possa essere spiegata dall'una e non dall'altra causa, questa determina a un tratto la quistione, e fa l'ufficio di una croce in un bivio; donde il nome è derivato. Tal caso è forse il più famigliare di tutta la sua enumerazione di regole filosofiche, e ne riconosciamo l'uso in quasi tutte le grandi scoperte della scienza.—

Ciò chiarisca quel che nel Racconto non potevamo che accennare compendiosamente intorno al *Novum Organon*, che è l'opera sopra la quale fondasi l'ammirazione tributata al Cancelliere inglese.

Bacone è nato nel seno della notte più profonda, disse d'Alembert; Baconè apparve di tratto in mezzo alle tenebre e ai barbari gridi della Scuola; ad aprir nuove vie allo spirito umano, disse Cabanis; Di tutte le sperienze fatte dopo Baconè, non ce n'è una che non sia da lui indicata, disse Voltaire; e il secolo passato, che vantando libertà si faceva servile a chiunque avesse la sfacciataggine di alzar la voce più degli altri, e di porre la propria opinione sopra la universale, applaudi e ripetè quest'elogio, e disse che Baconè aveva creato le scienze moderne col sostituire al sillogismo l'induzione; ed eresse a Baconè l'altare che negava alla divinità e alla virtù. La notte più profonda! Eppure Archimede, Euclide, Pappo, Diofane, Eratostene, Ipparco, Tolomeo avevano portate altissimo le matematiche: tanti filosofi, tra i quali basti nominare Aristotele e Platone greci, Cicrone e Seneca latini, non erano persone dispregevoli: Ruggero Baconè, Sacrobosco e Gilberto avevano ridestato le scienze ne' tempi moderni: il Telesio nostro (1), il Patrizio suo compatriotto e contemporaneo, che scoprì il sesso delle piante, Kircher, il quale spiegò lo specchio d'Archimede, Gregorio di Sanvincenzo precursore di Newton, Cavalieri, Vieta, Fermat, Cassendi, Boyle, Guetike, Hook, Aldrovandi, Alpini, Santorio, i due Bernoulli, Coperulco che trovò il vero sistema mondiale, Keplero ispirato a dimostrarne le vere leggi, Ticho-Brabe che gli istrìcò la via, Cartesio e Galileo, due nomi che sono un elogio, Torricelli, il Porta, il Fracastoro . . . avevano o prevenuto o ignorato

(1) A questo nostro il Baconè fa grazia in causa del continuo odio che mostra ad Aristotele: *De Telesio autem bene sentimus, atque eum ut amatorem veritatis, et scientiis utilem, et nonnullorum placitorum emendatorem, et notorum hominum primum agnoscimus. Ille prius, atque orig-*

Bacone (1): era stata prima di lui e senza il suo metodo inventata la lente, colla quale l'uomo toccò, sto' per dire, ai due infiniti della grandezza e della piccolezza, esaminò la circolazione del sangue nell'insetto e l'anello di Saturno.

E ciò ch'è a notare, tutti questi si valsero del sillogismo. Tal forma di raziocinio tiene alla natura stessa dello spirito umano, il quale esaminando se stesso, vede che è *intelligenza* per le idee primitive e generali che lo costituiscono ciò ch'egli è; *verbo o ragione* per l'attivo paragone di queste idee, e pel giudizio che riferisce ciascuna idea particolare alla nozione primitiva e sostanziale; infine *volontà o amore* per l'acquietamento e l'azione: triplice unità della mente, simbolo del Dio che fa cirkarino a sua immagine. Fate un sillogismo: — Ogni essere semplice è indistruttibile; lo spirito dell'uomo è semplice; dunque lo spirito dell'uomo è indistruttibile. — Nella *maggiore* avete le idee generali di semplicità, essenza, indistruttibilità, che non possono esser acquisite perchè sono l'uomo stesso: nella *minore* avete il giudizio della ragione, operazione del verbo, che attacca questa verità alla nozione originale: la *conseguenza* è il movimento della volontà, che s'acchieta e forma la credenza. Dunque il sillogismo è l'uomo (2); e gloria immortale a colui che nello spirito umano vide il sillogismo, e lo divise in specie, ne trovò le leggi, e ci condusse a sapere che vi ha diciannove maniere possibili di ragionare legittimamente!

Ciancino a loro posta coloro che s'arrogano il diritto di condannare prima di aver letto; ma nessuna antica opera, nè moderna conosciamo di filosofia razionale, che supponga un vigor di mente pari a quello che Aristotele mostrò nella *Metafisica*. Lo stile è sempre a livello de' pensieri, meraviglioso nella più meravigliosa delle lingue; e sebbene giunto a noi nella miserabile guisa che ognuno sa, tra i barbarismi e le interpolazioni tu il riconosci alla sua posatezza, alle idee condensate, alle forme razionali, straniere ai sensi e all'immaginazione, alla parsimonia di parole, al continuo star sull'avviso di non impacciare con esse il pensiero, all'arte suprema d'accoppiare alla chiarezza una mirabile concisione. Ne' suoi bei momenti, lo stile di Aristotele si scambierebbe per quello della pura intelligenza; forma la disperazione de' pensatori e degli scrittori di second'ordine.

Nelle scuole invece a noi fu insegnato a sprezzarlo come il ritarlatore dell'umano pensiero: *Le bavardage d'Aristotele*, leggiamo nelle note di La Salle a Racine. Quell'orgoglioso mediocre di Condillac, che presunse di rifar l'intelletto umano; guardato di fuga il sillogismo, dice: *Nous ne faisons aucun usage de tout cela*: tanto è più facile insultar la scienza che farsi ad esaminarla, a strane e pregiudicate conseguenze dar nome d'analisi (3), e farsi chiamar chiaro perchè vuoto, perchè inconcludente.

(1) Più leale il Tennemann, perchè la storia è gran nemica degli errori, dico; parlando di Bacon a Cartesio: «Lo spirito umano dovea pure una volta cominciare ad abbattere gli ostacoli... A ciò lo invitava l'acquistata destrezza del pensare, il sussistente spirito di ricerca, rassicurato dallo studio degli antichi; l'accreciuta materia delle cognizioni, il presente bisogno di dar alla dottrina della morale e della religione un solido fondamento.... Due grandi ingegni Bacon e Cartesio determinarono la direzione che lo spirito umano seguì per lungo tempo: per essi l'esperienza e la speculazione divennero le due sorgenti della cognizione. Questa direzione mosse dall'Italia, Bacon volle che l'oltramar edificio della umana cognizioni fosse innalzato, non sopra concetti dedotti da raziocinj, ma sopra l'esperienza e l'osservazione: mediante l'induzione, metodo tentato già da Telesio e da Campanella... *Compendio della storia della filosofia*, §§. 512. 516. 520.

(2) Anche nella matematica si va per sillogismi. Tanto vale $3+3=6$, come il dire: Ogni numero è eguale al doppio della sua metà: ora 3 è la metà di 6; dunque ecc. La matematica trae moltissime sue regole dalla metafisica; e molte verità di questa possono colle forme matematiche esprimersi, chi non ne abusi.

(3) Per es. Condillac vi dirà mia analisi il bel raziocinio, col quale pretende render sensibile che le bestie hanno un'anima, ma quest'anima inferiore alla nostra! Quindi lo vedrete domandare: Cosa avverrebbe se una statua risuscitasse successivamente i cinque sensi? Avverrebbe che non sarebbe un nuovo: perchè l'uomo dal primo nascere è circondato da tutte le idee appartenenti alla sua natura. Potete a parer con Condillac quelli che pretendono dimenticare tutto, tutto richiamar in campo: disimpararono essi anche il linguaggio, insieme col quale acquistarono quel che sanno?

Ma stando a Bacone, i suoi adoratori lo oppongono ad Aristotele e a tutta l'antichità, come quelli che un nuovo stromento (*organon*) delle scienze venne a proporre. Possibile! L'uomo fu sempre parola ed azione: che nuova cosa gli aggiugnerà costui? Il proporre uno stromento nuovo della filosofia razionale non somiglia all'assunto di chi venisse a proporre una nuova gamba, un terzo occhio?

Nell'applicare poi questo nuovo stromento, Bacone di rado resiste al farnetico d'esser poeta. Gli si presenta l'immagine? giusta o no, egli se ne contenta; un paragone, un'antitesi pone al luogo del raziocinio: bel parolajo, manca però di principj saldi su qualsivoglia punto; non ha che negazioni nello spirito, non sa che disapprovare quanto fu fatto prima di lui. Esempio stupendo d'ingegno servile potrebb'essere la sua divisione della storia naturale in dieci libri, ciascuno di cento esperienze; come Dante avrebbe ripartito il suo poema in cento cauti: e quelle mille esperienze, non una più, non una meno, il dovevano guidare alla verità. Galileo quando vedeva oscillar la lampada, Newton quando osservava il pomo cadente o la bolla del sapone, Black quando mirava la goccia spiccarsi dal ghiacciolo, Haller quando meditava sul tuorlo dell'ovo, si erano essi prefisso il numero delle esperienze? eppure costoro capovolsero le scienze, mentre Bacone neppure una scoperta vi fece.

Ma dicono che agevolò le altrui colt' insegnar il metodo, il quale gran servizio vogliono consistesse nel surrogare al sillogismo l'induzione. Tutto qui? Or che è mai l'induzione? Il sentiero, dice Aristotele, che dal particolare ci mena al generale. Può anelie sotl'altro aspetto dirsi un discorso, per cui si obbliga una nuova concessione in forza delle precedenti. Già Aristotele avea benissimo veduto che è un sillogismo senza terminus medio. Ecco dunque a che si riduce la novità: ad una sottintelligenza, ad un sillogismo contratto, ad una forma del sillogismo.

Lo strano però è che Bacone chiamava *pinguis et crassa* cotesta medesima induzione di cui gli fanno onore, e ve ne sostituiva una ch'è chiamata legittima, la quale in somma è il metodo d'esclusione, il più lungo e il più impacciante ai progressi della scienza. In fatto, per ispiegar un fenomeno, in vece di cercarne la causa per analogia o per l'induzione sofista, secondo il metodo suo s'avrebbe prima ad eliminare tutte le spiegazioni false, giacchè escluse tutte le cause immaginarie, quella che resta sarà la vera.

Metodi d'inventare non ci possono essere: regole, organi, processi, poetiche, son prodotti dopo il genio, e il lor compito è dirci quel che bisogna fare, dietro a quello che fu fatto dal genio. L'*Organon* di Bacone è dunque inutile come mezzo d'invenzione; oltre che l'intelletto che potesse produrlo, doveva esser tale da escludere ogni genio nella scienza. Imperocchè, per quanto guardiate, ad alcuna grande scoperta non s'arrivò mai per vie che la cercassero. Dite a venti Archimedi di trovare come abbattere una fortezza a trecento tese di distanza; vi inventeranno ben mille cose prima che ciò li porti a mescolar nitro, solfo e carbone, caricare un cannone e sparare. Se venti medici studieranno i mezzi di guarire il vajuolo, non per ciò arriveranno a trovare l'inoculazione; nè le induzioni lor potrebbero mai condurli a cercar la salute dei bambini italiani dalle giovenche di Scozia. Sarà il guizzar d'una rana che guiderà Volta ad inventar la pila, e Davy a decomporre l'acqua. Metodo d'inventare, il replico, non si dà, nè si può dare. Posata l'equazione, potrà bene la scienza insegnare a scinglierla, ma non a trovar l'equazione che deve risolvere il problema.

Nelle sue scoperte l'uomo non può cercar che tre cose: un fatto, una causa, ed una essenza. *Le acque di tutti i mari sono salze?* cerco un fatto; *perchè*

sono false? cerco una causa; *che cos'è il sale?* cerco una essenza. Bacone non discerneva queste cose, e passava a sbalzi da un all'altro di questi ordini di verità.

Nel linguaggio suo tutto materiale chiamasi forma l'essenza, talchè la forma è la cosa stessa; e natura significa qualità o effetto: *Forma rei ipsissima res est — effectus vel natura*. Ogni filosofia, dice egli, consiste in *sapere e potere*; e dice benissimo; poi seguita: *Conoscere la causa d'una natura è effetto della scienza; poter applicare questa natura sopra una base materiale, è l'oggetto della nostra potenza*. Ora se fosse vero che la scienza dell'uomo avesse per iscopo, la cognizione delle cause, povera scienza! poichè, dopo tanto studiare, nè una tantopoco ne ritrovò. *L'applicazione poi delle nature non merita confutazione*. Noi diremmo invece: « La forma dell'uomo è conoscere e amare secondo le leggi divine della sua essenza. Tutto ciò che da esse devia, è vanità o colpa. Nell'ordine di queste leggi, la scienza sua non ha confini determinati; deve inoltrare sempre con confidenza, sicura che può esser arrestata, ma smarrirsi no. La sua potenza consiste a servirsi di sue proprie forze secondo l'ordine, perfezionarle coll'esercizio, volgere a suo pro le leggi della natura. Per adoprare queste forze, la cognizione preliminare delle cause non è per niente necessaria: scagurato lui se prima di servirsi del fucile o d'una pompa da fuoco, dovesse conoscere l'essenza del salnitro e quella dell'espansibilità! »

Noi crediamo ancora che l'essenza d'una cosa sia la sua definizione: e definizione non è che un'equazione (1). Ma le definizioni per genere e per differenze non significano nulla, se non si conosca anteriormente e il genere e la differenza. Resta però sempre vero che in ogni sorta di definizione si troverà da un lato il nome della cosa da definire, considerata come *sostanza od essenza* qualunque, dall'altro il nome di certi elementi o modi, il cui insieme si reputa rappresentar le cose. Il semplice buon senso non insegna che di questi elementi o qualità importa distinguere l'accidentale dall'essenziale? Or questa è la vantata teoria di Bacone della natura delle forme, e il suo metodo d'esclusione. Ma egli non vide che è impossibile sapere, anzi uèppur domandare se una qualità appartenga necessariamente ad un'essenza, qualora prima quest'essenza non sia conosciuta, qualora cioè non preesista un'idea. E le idee sono rappresentate dai nomi, e i nomi sono chiari come il sole: onde non v'è altro mezzo di perfezionar una lingua che perfezionare il pensiero. Bacone disse in vece, che *le parole sono l'immagine delle cose*; errore grossolano, bevuto da molte scuole, e di cui i pseudofilosofi trassero gran partito. Le parole non sono fatte per esprimer le cose, ma sibbene le idee che noi ne abbiamo; e non pot'endo un'essenza essere paragonata che con se stessa, chiaro è che un'essenza non può esser conosciuta se non per intuizione, ossia pel suo nome.

Per vedere quali frutti maturò a Bacone il suo grande trovato della induzione legittima e del metodo di esclusione, sceglieremo, fra molti suoi errori, quelli che può intendere chiunque per poco conosca delle scienze. Udite in ristrettissimo la sua cosmogonia, e vi ricordi ch'egli parlava dopo Copernico e Galileo: « Natura dividesi in *pneumatica* e *tangibile*: la prima si raffina sin al sommo del cielo, l'altra s'addensa fino al centro della terra. La *pneumatica* del nostro globo riducesi ad aria e flamma, che stanno all'etere e al fuoco siderale, come l'acqua sta all'olio nelle regioni inferiori, e più in giù, al mercurio ed al solfo. Lo spartimento dell'aria e del fuoco è in tre impalcati: la regione della

(1) Si chiegga la definizione dell'uomo. Si risponde: *terzola secondo le regole, avete: U=R=A, l'insieme comunemente: E un animale ragionevole: Voi la rappresentate coll'equazione: U=A+R: e conver-*

fiamma spenta, della condensata, della dispersa. La luna è certo che non è un corpo solido nè acquoso, ma vera fiamma, comechè lenta e snervata (1). Le stelle non sono che fiamme di natura differente e più rara dell'etere. *Il pregiudizio contrario di crederle corpi, è un bel trovato di quelli che studiano la matematica, non la natura; e che stupidamente osservando tanti moti di corpi, nulla comprendono delle sostanze.* Altri stoltamente immaginano che i pianeti descrivessero curve rientranti in sè sul medesimo piano; sproposito che neppur il volgo direbbe. L'ipotesi di Copernico, oggi adottata comunemente, è invenzione d'uomo che è capace d'immaginar tutto nella natura, purchè i suoi calcoli gli tornino: alletta sulle prime perchè non ripugna ai fenomeni, e non può esser confutata con argomenti astronomici; serve a far delle tabelle; ma non regge davanti ai principj della naturale filosofia ben pensati.

Quella ipotesi di Copernico è già allora *comunemente adottata*, spiega i fenomeni, s'accorda coi calcoli, non può esser confutata, eppure a Bacone non basta! E sapete le ragioni che al ristorator delle scienze la fanno escludere? Sono cinque: 1° perchè esso attribuisce alla terra tre movimenti, il che sarebbe un grande imbarazzo; 2° perchè toglie dal numero de' pianeti il sole, benchè tante analogie abbia con essi; 3° perchè introduce troppo riposo nell'universo, e singolarmente lo attribuisce ai corpi più luminosi, ciò che è assurdo; 4° perchè fa la luna satellite della terra, mentre, così si è detto, non è che una fiamma, un fuoco fatuo concentrato; 5° perchè suppone che i pianeti tanto più veloci corrono, quanto più s'accostano alla natura immobile, che egli riponeva nella terra. Piuttosto che dar fede a questo *libertinaggio di spirito*, Bacone troverebbe men duro il credere che i pianeti fossero gettati a casaccio. Ma la vera astronomia, secondo lui, è quella che insegna la *sostanza, il movimento e l'influsso delle cose celesti*, quali sono davvero; e l'ufficio suo dovrebbe essere di cercare le origini fisiche e l'essenza dei corpi celesti, e perchè il polo dell'orsa non è in orione, e tali altre squisite importanze.

Tra le fanciullesche ingenuità che le madri tengono a mente come primi frutti delle testoline de' loro bambini, mia madre mi ricordò più volte come io ragazzino, uscito una sera per non so che, ed alzati gli occhi ad un bellissimo cielo d'aprile, esclamai: *Guarda, guarda quanti buchi nel paradiso!* Era una balocheria che fece ridere; ma se allora io avessi conosciuto Bacone, avrei mostrato che anch'egli concepiva il cielo come un crivello o come una tavola tarlata, e chiamava *nebulosæ illæ stellæ, foramina*. Ed anch'essa, la madre mia, era con Bacone quando mi minacciava di mandarmi a letto con sette buchi nella testa; giacchè per lui i sensi sono buchi e nulla più: eravamo con Bacone noi fratellini, quando guardandoci un l'altro nella pupilla, la paragonavamo ad uno specchio; giacchè ad uno specchio appunto paragona l'occhio Bacone, il che torna appunto come il dire che il muro è una finestra.

In somma è che Bacone repugnava alle grandi scoperte del suo tempo; disprimeva ciò che era, per esaltare ciò che, secondo lui, doveva essere; trattava da ignorante tutto il genere umano, per porre in trono la sua ragione individuale. La tendenza dei corpi verso il centro, che già il nostro Dante riconosceva quando nominava *il punto a cui son tratti d'ogni parte i pesi*, è per Bacone una fanta-

(1) Si per mostrare l'ostinazione di Bacone contro i progressi del sapere, si per confutare colui che nella *Philosophical Transactions* sostiene che Galileo non ha fatto se non una parziale applicazione della generale teoria di Bacone, giovi riflettere che Galileo precedette nelle scoperte Bacone, e che questi cita il Galileo come scopritore del moto

della terra, della ragione del fuoco e riflusso, del telescopio, e (ciò che fa al proposito presente) d'avere per mezzo di questo notato nella luna, le disuguaglianze di luminoso e d'opaco, in guisa da poterne fare una iconografia. Vedi *Notam Organon*, lib. II, aforismo 39, e *Sylva Sylvarum*, centuria VIII, num. 791.

sia matematica. Celiano i fisici quando ne dicono che, se la terra fosse bucata fuor fuori, i gravi giunti al centro si fermerebbero. L'aria non pesa, giacchè egli pesò una vescica gonfia e sgonfiata, e non trovò varietà di peso. Doveva essere, come diciamo, sulla stadera degli spinaci, nè la sua induzione gli fece indovinare che convenisse sperimentare nel vuoto. Crede il volgo che le ventose alzino la carne perchè l'aria si rarefa nelle coppette: tutt'al contrario, essa vi si condensa e dà luogo, come noi in teatro ci restringiamo per far posto ad una signora tardi venuta.

Loda a mezza bocca il telescopio: dice che le scoperte fatte con esso gli sono assai sospette; che del resto si potrebbero ben altre cose scoprire dappoi. Era facile l'indovinare. Anche il microscopio non gli andava gran fatto a sangue, perchè non fa veder gli atomi, e perchè non lascia abbracciare ad un tratto larghe superficie ingrandite. Fin i benemeriti occhiali dispreggia, perchè non fanno se non rimediare alla debolezza della vista, ma non vedere niente di nuovo. Se avesse conosciuto il solfato di china, vi avrebbe torto il nifo, perchè non fa altro che guarir la febbre. All'aritmetica rimprovera di non esser algebra, cioè di non conoscere formole spicciative: e l'algebra gli pare un'aberrazione della teorica, *expatiatio speculationis*. Così chiama un sogno quel de' matematici, che rigettano le spirali per far circolare i pianeti in circoli perfetti. Gli facevano dispetto le grandi scoperte d'allora, che versavano sulle cose pratiche, sulle operazioni e gli effetti, in vece di esaminar le cause e le essenze; inventavano le lenti acromatiche, prima di cercare la forma della luce. Quanto non avrebbe mai bestemmiato contro que' nostri contemporanei, che inventarono le macchine a vapore prima di conoscer la forma del calorico!

Per Bacone, il leggero è una qualità come il grave, il freddo come il caldo, l'oscuuro una qualità come la luce; e sul serio vi racconta che *l'ombra della terra non arriva sino al sole*. L'ombra del corpo illuminato non arriva fino all'illuminante! Ed è quel desso che sprezzava a quel modo Aristotele; e mai non rifiutava di caricarlo d'improperj.

E però vulgata l'opinione d'una grande instaurazione fatta dall'Inglese; singolarmente di aver mosso guerra alla Scolastica. Più non occorre vedere se veramente la Scolastica fosse rea di quanto le viene apposto; e dopo quanto altrove dicemmo, sia permesso almeno di dubitare che nella scuola vi fossero germi di splendide dottrine. Qui basta il dire che Bacone combatte gli Scolastici perchè danno parole invece di ragioni: mal v'apporrete però credendo ch'egli abbia fatto di meglio. — Qual follia dir che la causa dell'ascendere l'acqua nelle trombe aspiranti sia l'orrore del vuoto! mai no: è l'amor dell'acqua per lo stautufo. — La scuola. (Dio gliel perdoni se alcuno Scolastico il disse mai) attribuiva all'impenetrabilità l'indistruttibilità della materia; ma se (udite eloquenza) *nè incendio, nè peso, nè pressione, nè violenza, nè tempo può ridurre allo stato umiliante di nulla la più piccola porzione di materia, talchè non sia qualche cosa, e stia in qualche parte, in qualunque angustia la si riduca*, si è perchè la materia assolutamente non vuol essere annichilata; non è l'impenetrabilità sognata dalla cieca scuola, sibbene *antipatia*.

Colle passioni cattoliche, coi desiderj della materia, non sarà cosa che Bacone non vi spieghi: non sarà cosa che non vi spieghi con certi spiriti, che Dio vi dica quel che si sieno. Un uomo dileticato ride: perchè? per la subita emission degli spiriti, seguita da quella dell'aria ne' polmoni. La carta si strappa facilmente e la pergamena no; perchè quella contiene poco spirito e molto questa: la durezza nasce da mancanza di spiriti, da abbondanza la mol-

lezza. Fusibili sono i corpi quando sono ricchi di spiriti espansivi, chiusi nell'interno, ove *si compiacciono* di stare: mentre la loro troppo facile emissione opposti alla fusibilità. Si vede meglio con un occhio che con due, perchè gli spiriti visuali s'accumulano in quel solo. Che se volete farvi un'idea chiara della distribuzione degli spiriti, pigliate, egli v'insegna, una *fiascchetta di birra ben bene turata, circondatela di carboni accesi fino al collo, e lasciatela in esperienza dieci dì, rinnovando ogni giorno i carboni*: che cosa succederà?..... scoppierà.

« Il moto de' molini a vento (vi narra altrove) non è per nulla difficile a spiegarsi; pure comunemente nol si spiega a dovere ». — Zitti dunque, e sentiamone dall'infallibile la ragione. Ed è che il vento, compresso contro le pale, perde la pazienza, e vi dà dentro *come col gomito* per isvilupparsi, il che le fa girare.

S'infervora esso contro gli alchimisti che vogliono far l'oro; non perchè creda ciò impossibile, ma perchè essi camminarono per vie torte, non per quelle della natura che sole possono guidare a ciò. E quali sono queste? Bacone aveva osservato che la natura trasforma i frutti acerbi in maturi; che la paglia, come diciamo noi, matura le nespole. Per analogia, è chiaro che il rame e lo stagno son oro e argento ancora acerbo: basta farli maturare. Il come? un calore mite, una gran lampada e un po' di tempo: mezzi coi quali, da lui in giù, s'è fabbricato oro a monti.

Non men degli alchimisti, de' fisici, de' matematici, furono tutti dellranti innanzi a lui i medici, che imbrogliarono e null'altro. *Le nostre indicazioni invece saranno tali, che d'ora in poi si potrà certo scoprire molti nuovi mezzi di vivere e guarire.* L'indicazione capitale è, che il tutto del corpo umano essendo gli spiriti; basta operar su di essi, e farli *rinverdire* via via che si *dissecano*. Dio vi conservi dunque gli spiriti *verdi*, o lettori miei, al qual fine vi darà ricette assai Bacone; e per esempio, il nitro; frequenti clisteri, lattuca, epatica, porcellana, semprevivo, alle quali due ultime, diventando vecchi, potrete sostituire boracine ed indivia. Eccellente è la polvere d'oro o di diamante o di perle, presa di mattino in vin bianco, ma non vi dimenticate d'amalgamarla con un poco d'olio di mandorle dolci: superlative le fomentazioni viventi, e la *venus sepe excitata, raro peracta*.

La sua *esclusione* poi il reca a di belle cose. Spiega il flusso e riflusso? la prima causa che esclude è la luna: non ci si badi neppure. Coll'esclusione conchiude che il calorico non è corpo, ma solo un movimento; salvo poco dopo a dire che il calore opera, che penetra i corpi, in somma che è un corpo distinto e separato.

A veder quindi come le sue osservazioni sono fine! Egli osservò che lo storpino grosso consuma più olio che non il sottile: osservò che il vento possiede una potenza dissecativa, e glielo hanno dimostrato le strade, che dopo guazzate dalla pioggia, son dissecate dall'aria, e la biancheria che, dopo lavata, sciorinandola, s'asciuga. Vero è che talvolta l'osservazione sua non gli disse così il vero. Il rumor d'un cannone, secondo lui, si sente lontano venti miglia, e v'arriva in un'ora: una freccia turca trafora una lastra di rame spessa *due pollici*; e se la punta è di legno acuto, fora una tavola grossa *otto pollici*. Voleva dire *un minuto e mezzo, due linee, otto linee*.

Osservazioni di simil fatta doveano esser quelle che gli fecero asserire che *in Europa le notti sono il tempo, in cui il caldo si fa sentire di più*. Ove il suo traduttore La Salle, devotissimo sì, ma trascinato spesso dalla prepotenza del vero, commenta spiritosamente: « Io ho osservato il contrario in Francia, in Italia, in Germania, in Polonia, in Russia; altrove non sono stato ».

Vantano che Bacone il primo mostrò la necessità di applicare la *sperienza* alla fisica. Come? se Dante già chiamava l'esperienza *fonte ai rivi di nostre arti*? se già erano fioriti Galileo e Leonardo da Vinci? (1) — Forse egli indirò i veri metodi, diede i più retti esempi? Ce ne pone in gran dubbio la sua esperienza già accennata del peso dell'aria, e quella della bottiglia di birra nel fuoco. Ne volete altre? eccovene:

Vuol cercare se l'aria sia di sua natura calda o fredda. Compilate l'assurdità dell'inchiesta, e vedete con'egli s'è risoluto. L'aria in alto è calda (come sapio i frati del San Bernardo!) in conto de' corpi celesti; abbasso è fredda per la traspirazione della terra: dunque come fare per coglier l'aria senza che s'imbava nè di freddo nè di caldo? Prendete una petiola di terra *colla*, empitela d'aria nè calda nè fredda (qui ti voglio, avviluppata in molti involti di cuojo, e dopo tre o quattro giorni apritela *per di sotto*, e potrete chiarirvi o colla mano o col termometro. — Altrove vi dice che si può conoscere la qualità di un bastone di legno col parlare ad una estremità, e applicare il *proprio* orecchio all'altra. Sareste ben imbarazzati a farlo! — Doveva essere dietro esperienze siffatte ch'è proponeva d'incorniciare le vele de' bastimenti in un telajo di noce, come i quadri; e far di rame gli strumenti da chirurgia.

Tutte le esperienze per lui sono materie ed inezie quaudò non sieno *litteratae*, cioè non abbia già lo sperimentatore proposto e messo in carta quel che intende di fare. Povero Volta, quando ci contava con sì ingenua compiacenza il modo onde acquistò alla clinica il più stupendo mezzo d'analisi, che abbraccia tutti gl'imponderabili! Udi il fenomeno osservato dalla fantesca di Galvani, delle rane morte guzzanti sotto l'azione d'un conduttore elettrico, e la spiegazione che il mal pratico fisico ne dava, d'una elettricità animale, diversa in tutto dalla comune. Replicò gli sperimenti, dubitò della causa asserita, e conghietturò che le parti animali fossero meramente passive, e il moto venisse eccitato dai differenti metalli adoprati, e posti in comunicazione per via di muscoli e nervi. Variando gli sperimenti, applica le armature alla lingua, e ne riceve un senso di sapore acidulo od alcalino: le applica all'occhio, ed ha la sensazione della luce: che più voleasi per accertare che gli organi animali non erano che passivi, e le armature faceano sui nervi l'effetto d'uno stimolo esteriore? Vi voleva di produrre i fenomeni stessi senza muscoli e nervi. Pone dunque a contatto un disco di rame con uno di zinco, e trova questo divenuto elettrico a scapito dell'altro: fa comunicare varie di queste coppie, immerse nell'acqua, per via d'archi metallici, e nella seconda coppia trova un'elettricità doppia della prima: ne dispone cinquanta, e ottiene le sensazioni sull'occhio, sulla lingua, e dà la scossa ad una catena di persone. Agli archi sostituisce i feltri molli, ed ecco la pila. Povero Volta! tu se' un *ineptus*, poichè trovasti la pila senza averlo dapprima, non che messo in iscritto, neppur sognato.

Ma perchè d'or innanzi le sperienze non vadano a tentone, il Cancelliere inglese propone una serie di cose da cercarsi; per esempio: come far vivere uno tre o quattro secoli; tornare un ottagenario ai quarant'anni; render un uomo capace di portare un cannone da trentasei; far che gli si possano rompere le ossa senza che si scomponga; ingrassar un magro e viceversa; mutar un gigante in nano e il rovescio; cambiare della mota in brodo di pollastra, un rosignuolo in' rospo; crear nuove specie d'animali; trasportare il proprio corpo o l'altrui

(1) Nei manoscritti di Leonardo, morto quarantadue anni prima che Bacone nascesse, leggesi: *che non siamo venuti a capo di desumere regole dall'esperienza e di interpretare dagli artifizj della natura; ella non inganna giammai... E d'opo con-* *sultare l'esperienza e variare le circostanze, fin-* *ché non siamo venuti a capo di desumere regole generali.*

per sola forza d'immaginazione; maturare le nespole in ventiquattr'ore; produrre una bel'a messe di frumento in marzo; far di foglie di pianta una insalata che non la ceda alla lattuca romana, e d'una radice d'albero un succoso arrosto, ecc. ecc. Donde vi è chiaro che il suo grand'intento era cotesta trasmutazione delle specie, della quale era persuaso, come n'era delle generazioni spontanee: onde suggerisce mille guiso e divertenti di ottenere queste varietà d'animali e piante, dietro cose ch'egli stesso vide e sentì. Di fatto chi vuol far di meno d'una causa superiore, deve esultare al veder dal caso formarsi sia pure l'infimo degli esseri organici, e questi mutarsi un nell'altro.

Hanno detto che Bacone ha intraveduto tutte le invenzioni moderne: noi quasi sibilieremmo a trovarne una sola. Voltaire, fra tante altre cose che leggermente ha detto, disse anche che nel libro di Bacone (vedete l'arte solita: il libro in generale) vedesi in termini espressi l'attrazione, di cui a Newton si fa onore. Da Luc, molto più attendibile, asserisce invece che Bacone non n'ebbe la minima idea. Forse disse troppo, giacchè un cenno v'è (1); ma si rifletta che Keplero aveva già allora spinta molto innanzi la teorica della gravitazione; e che Gilbert colla dottrina del *magnetismo universale* avea prevenuto Bacone. Anzi quest'ultimo, nel mentre loda Gilbert d'aver introdotte non *insette* le forze magnetiche, ricusa espressamente l'idea dell'attrazione universale e reciproca di tutte le parti della materia, col soggiugnere che Gilbert, a forza di generalizzare, *pretese di fabbricare una nave con uno scalmo*.

Quella che chiamiamo *pentola papiniana*, certamente fu preveduta da Bacone: e se sia un gran fatto il chiuder un vaso sì che non esali il vapore, io nol so; questo so bene che mal s'apporrebbe chi pretendesse siangli con ciò balenare le meraviglie delle macchine a vapore. No; egli dice: « Se voi poteste riuscire a far « che l'acqua così richiusa cambiasse colore, odore o gusto, siate certi che avreste « compiuto una grand'opera nella natura, di cui frughereste proprio il seno, e « porreste finalmente le manette a questo Proteo della materia, per poter sforzarlo a più strane tramutazioni ». È ancora il delirio dominante delle trasformazioni.

Che se mi tornaste innanzi coll'asserzione che « la scienza ha fatto più progressi da Bacone in qua, che non nei mille anni a lui precedenti », vi rifaccerei quel trito *post hoc, ergo propter hoc*.

Nei *perchè* di Bacone non risolvereste se siano più bizzarre le domande o strane le risposte. *Perchè in tempo di peste abbondano di più mosche, rane, scarafaggi? The cause is plain.* Perchè sono generati dalla corruzione. E nella peste di Londra, egli ha visto co' suoi occhi rane con due o tre pollici di coda, sebben quelle bestie *ordinariamente* non ne abbiano. — *Perchè i cani pure si dilettano di certi cattivi odori?* Perchè nell'odorato dei cani v'è qualche cosa che non si trova in quello d'gli altri animali. — E giacchè siamo su questo brutto discorso, *perchè gli escrementi puzzano? The cause is manifest.* Perchè son melanconici al vedersi esclusi dal corpo e dagli spiriti vitali. — Ancora: *perchè un profumo appo una fogna svapora meno che altrove?* Perchè gli olezzi ricusano uscire e mescolarsi col feture. — *Perchè quando l'arcobaleno par che tocchi la terra, questa manda in odor soave?* fatto di cui nessun di voi dubiterà. Perchè la rugiada, che piove dall'arcobaleno, eccita olzzi dovunque tocca. — *Perchè i sudori sono curativi?* Perchè cacciano fuori le materie morbifiche: eccetto nella pulmonia, perchè il sudore in questa non le scaccia. — *Perchè la salamandra*

(1) *Magnete remoto, statim ferrum decidit. Luna ponderoso dum cadit. Nov. Org. II. 48.* Del resto autem a mari non potest remoceri; nec terra a noi abbiamo reduto accennata la gravitazione in Dante.

estingue il fuoco? Perchè è dotata di facoltà estintiva, il cui effetto naturale è di estinguere il fuoco!

I perchè talvolta sono analogie, e queste pure non meno stupende: Come l'occhio vede gli oggetti, così lo specchio li fa vedere. — Come l'orecchio sente, così l'ero fa sentire. — Come tenendo il fiato si respira poi con maggior forza, così si trae indietro il braccio per lanciai con più vigore. — Come l'uomo quando mangiò fagioli ecc., così la terra manda per di sotto i venti inferiori, cioè quei che non cadono dalle nubi.

Per questo il sig. La Salle, che lo voltò in francese, e che lo colmò di elogi più che umani, nel corso del suo lavoro è, dalla forza della verità e dal proprio buon senso, condotto volta per volta a disdire in particolare ciò che in generale lodò; e a piè dell'idolo, cui rizzò un altare, scrive ogni momento: « Che razza • di fisica! che astronomia! bella scoperta! altra scempiaggine! quanti sogni! • che triplo e quadruplo arzigogolo! Non si può reggere! Ecco ancora il retore, • il poeta, l'invece del fisico, » ecc. Ed altrove: « I grandi uomini non hanno • sempre la fortuna d'intendersi da se stessi. — Più di duemila equivoci ho io • levato da quest'opera, ma confesso che nun ho l'arte di comporre una frase • chiara e ragionevole, traducendo fedelmente una scempiaggine, ravvoltoia • con una doppia ambiguità. — Se i filosofi ceusurati da Bacone balbettano, • Bacone vaneggia, e ricusa agli altri l'indulgenza, di cui si gran bisogno avrebbe • per se stesso. — Più lo traduco, e più m'accorgo che gli manca ciò ch'io • chiamo la facoltà meccanica, quella cioè d'immaginar nettamente le forme, le • situazioni e i movimenti ».

Eppure egli è quel desso, che di continui improprij carica Aristotele; che crede in nessuna parte del sapere siasi fatto nulla di buono, sin ch'egli non venne a portar la luce; che di Platone dice: « Ora vengo a te, amabile burlone, poeta ampolloso, teologo stravagante. Quando tu ripulivi e mettevi insieme qualche filosofia • co accorgimento simulando scienza col dissimulare, potesti bene somministrare • qualche discorso ai banchetti d'uomini di Stato e di letterati, crescer anche qualche allettamento alle ordinarie conversazioni: ma quando osi presentarci falsamente la verità come natia dello spirito umano, e non come avventiccia (*indigenam nec aliunde commigrantem*), e che sotto nome di contemplazione • insegni allo spirito umano, non mai abbastanza attaccato alle cose e ai fatti, • di avvolgersi nell'oscurità e nella confusione degli idoli, allora tu commetti • un delitto mortale. Nè meno ti facesti colpevole allorchè introducesti l'apoteosi della follia, rinfiacando i più vili pensieri colla religione. Men reo festi • allorchè ti rendesti padre della filosofia verbale, e sotto gli auspizj tuoi una • folla di persone insigni per sapere ed ingegno, sedotte dagli applausi della • turba, corruppero il metodo più severo di giugnere alla verità: fra' quali filosofi sonò a contare Cicerone, Seneca, Plutarco e molti altri », turba tutta delirante, come sapete.

Nè con meno dispregio egli favella di Pitagora, dicendolo di superstizione più crassa e pesante che Platone, più proprio a fondar un Ordine di frati che una scuola filosofica, « come l'avvenimento provò, giacchè quella dottrina ha meno • affinità coi varj sistemi de' filosofi, che coll'eresia de' Manichei e colla superstizione di Maometto ». Può dirsi peggio di quel sommo Italiano, che ventidue anni studiò astronomia e matematica ne' santuarij d'Egitto; che sei secoli prima di Cristo conosceva il vero sistema mondiale, spiegava le bizzarre apparenze di venire, insegnava la conversione dell'acqua in aria, e il ritorno dell'aria in acqua; che trovò la dimostrazione del quadrato dell'ipotenusa; che formò tante persone di Stato e legislatori; la cui figlia proferì una sentenza che basta sola a mostrare

qual alta morale si professasse nella scuola di suo padre? (1) Nè questa pura morale ci farà meraviglia se rifletteremo che mentre la scuola ionica fondata da Talete poneva a base di sue ricerche la dottrina razionale, il ragionamento individuale, Pitagora colla scuola Italica stava alla dottrina positiva e tradizionale, in cui erano conservate le prime rivelazioni dell'infallibile verità. Una e l'altra tendettero sempre a congiungersi, e il massimo loro avvicinamento si operò in Socrate e Platone; finchè Aristotele impresso alla filosofia un movimento contrario, respingendola verso Talete.

Ma l'izza di Bacone contro que' grandi nascerebbe mai dall'aver Platone detto che il mondo è lavoro d'un operaio eterno; e Pitagora visto nell'universo una suprema intelligenza, e avuto per parola d'ordine della sua scuola, *Sequite Dio?*

Giuseppe. De Maistre, delle cui Idee ci siamo valse in questa censura (2), ed al cui libro riportandoci, abbiam creduto inutile appoggiare di citazioni i fatti che ci parve di scegliere, asserisce senza più che Bacone fu irreligioso, che continuo intento delle sue dottrine era insinuare il materialismo; e gli scopre in ciò una raffinata malizia, pur troppo adottata dai novatori del secolo passato. Quando però si trova un illustre ingegno che protesta della sua credenza religiosa, parmi eccesso il coglierlo poi là dove mostra sentir dello scemo nella fede. Altro è l'ateo di proposito, altro l'ateo di conseguenza. Talmente collegate sono fra loro le verità e gli errori, che da uno, chi dritto e strettamente ragiona, va a tutti. Vico è chiamato da un moderno il filosofo più cristiano: altri venne a mostrarlo panteista o fors'anche ateo. Bacone protesta in molti luoghi che considera come cosa a parte la scienza della teologia: « Le vie ed il procedere di Dio rispetto a' gli spiriti » (dice egli nella *Confessione di fede*) non sono rinchiusi nella natura, cioè nelle leggi del cielo e della terra, ma riservate alla sua segreta volontà e grazia: quivi Dio opera sempre, nè mai si riposa dall'opera di redenzione al modo che si riposa dall'opera di creazione, ma continua ad operare sino alla fine del mondo ». Noto è quel detto di Bacone, che una scarsa dottrina rende ateo, la molta fa religioso (3); è noto quanto lodasse i Gesuiti e le scuole loro (4); è noto che l'abbate Emery fece un bel libro intitolato *il Cristianesimo di Bacone*. Se io vedrò la sua scienza avviare al materialismo, dovrò di necessità dedurre ch'è ateo, che predica l'ateismo? No: mi resta ancora a concludere, Costui è incoerente; mi resta a concludere, È un orgoglioso, traviato dalla mania di dir cose nuove e strane. La coerenza è men facile a trovarsi e conservarsi di quel che altri la creda. *Magna res est unum hominem agere*, diceva Seneca; e noi incliniamo volentieri all'indulgenza, incliniamo ad esclamare sopra molte azioni degli uomini quel che diceva Caterina di Russia: *C'est de l'homme*. Così si compatisce, in vece d'odiare e disprezzare.

E memori di quel detto di sant' Agostino, *Diligite homines, interfecite errores*, anzichè andare col De Maistre pescando le empietà ne' libri di Bacone ed in coloro che v'attinsero, esamineremo le cause degli errori suoi, e forse ci daranno luogo a qualche utile verità. Già accennammo come ne credessimo fonte quel voler disgiungere la fisica (il che per Bacone significa tutto il sapere) dalla

(1) Interrogatus quando nos deinde deesse iudicare et presentari ad offerri all'altare dopo aver avuto commercio con un uomo, rispose: Se fu con suo marito, anche immediatamente; se con un altro, giammai.

(2) *Examen de la philosophie de Bacon*, où l'on traite différentes questions de philosophie ration-

nelle: ouvrage posthume du comte Joseph de Maistre. Parigi e Lione, 1836.

(3) *Certissimum est aliquis experientia comprobatum, levis gustus in philosophia nocere fortasse ad atheismum, sed plenioris haustus ad religionem reducere.*

(4) *Consule scholas Jesuitarum; nihil enim quod in usu venit, At melius.*

religione. Certo è folia il dire, *Allorchè si tratta di cose umane, pongasi da parte la Bibbia*. Oh no; la religione di Cristo non è tale che debba scapitare col paragone e coll'esame della scienza: *Sia l'ossequio vostro ragionato; La fede è giustificata dalla ragione*, lo dire san Paolo: e se dividete la ragione dalla fede della rivelazione, questa non potendo esser provata, nulla prova. *Rivelazione* è una di quelle parole che contengono profonde verità nella sola etimologia; e significa che tolse il velo, ond'era impedito all'uomo di leggere in se stesso. Se io non conosco Dio che dalla Bibbia, chi mi garantisce che la Bibbia sia dettata da Dio? Ma l'idea di Dio l'ho io? l'ha tutto il genere umano? l'hanno quegli stessi che l'impugnano? E l'hanno di necessita se ne hanno la parola, la quale non è se non una *idea parlata*. Or come entrò quest'idea? come entrò l'idea? come venne il nome di cosa che non esistesse? (1) Ci pensino un tratto i filosofi prima di voler inventare i sistemi, i quali a null'altro infine riescono se non ad indietreggiare d'un passo la quistione. E così fece Bacone.

I metodi in generale, dice Margerin nel *Corso di geologia*, sono i mezzi di costruzione della scienza, e servono a ramnodare fra loro i principj e i fatti. Quando dai principj scendasi verso i fatti, si procede a *priori* e per deduzione: quando dai fatti si rimonti ai principj, si procede a *posteriori* e per induzione. L'uso d'un metodo suppone dunque innanzi tutto il legame fra' principj e i fatti. Certo l'induzione è la via che conviene alle scienze fisiche; giacchè essendo queste in contatto immediato col fatti, anzi pesando su di essi, non possono che elevarsi sopra quelli, ma a patto che queste scienze riconoscano principj superiori. Ora il principio usato da Bacone che l'esperienza e l'osservazione sono l'unica via legittima per arrivare a conoscere la verità, non che esser uno di tali principj superiori, capaci di sollevare le scienze fisiche di sopra dai fatti, è invece la formale negazione di tali principj superiori; e solo abusivamente e per ignoranza delle vere leggi del linguaggio, tale asserzione negativa poté qualificarsi per un principio. Onde v'è contraddizione fra il precetto che prescrive d'adopere l'induzione, e quello che prescrive d'accettar per vero soltanto ciò che è dato dall'esperienza e dall'osservazione.

Ora esaminiamo questo precetto negativo in se medesimo. È manifesto dapprima che l'esperienza suppone necessariamente la reazione della nostra sensibilità sugli oggetti sensibili, e che per conseguenza dipende dalle leggi di questa sensibilità e dalla natura di questi oggetti: poi, tendendo l'esperienza a cercar la verità, suppone già che la verità esista: l'esperienza non è dunque l'unica via per giungere alla verità, dacchè esistono verità indipendenti dall'esperienza, e senza le quali essa non sarebbe pur possibile. Inoltre il preteso principio è incoerente a se stesso, o l'implica un circolo vizioso: imperocchè, se è vero che l'esperienza sia l'unica strada per giungere alla verità, questa è una verità che, come tutte le altre, d-e uscire dalla esperienza, e allora vi è circolo vizioso; o non ne esce, e allora v'è incoerenza.

A chi obietti che il principio di Bacone concerne puramente le scienze fisiche, e non esclude ogn'altro modo d'investigazione nelle scienze morali e meta-

(1) Le parole non sono fatte per esprimere o definire le cose, ma le idee che ne abbiamo; quando una idea nuova appajono, la parola nuova tosto si presenta per esprimerle, o parole già ricevute pigliano, senza che possa dirsi il come, nuova brecciazioni. *Deo*, *Deus* presso gli antichi volen dire un Dio o il Dio; dopo il cristianesimo volle dir Dio, diventando parola incommunicabile al par dell'idea. Pietà, carità, umiltà, misericordia (*elemosina*) avevano ben altra

significato. Non v'ha parola che non rappresenti un'idea, o che nel suo principio non sia giunta o vera quanto l'idea, giacchè il pensiero e la parola son differiscono punto in essenza, e quelle due parole non rappresentano che l'atto stesso dello spirito che parla o a se stesso o ad altri. E s'arrabattano pure Condillac o i suoi con quelle loro gruttezze intorno alla grammatica, coll'insimicizia alla parola.

fisiche, noi risponderemo che Bacone certo l'intendeva così: ma è certo del pari che la scuola sperimentale, la quale invase tutte le parti dello scibile umano, diede a questo principio l'estensione che gli abbiám noi attribuita. Senza parlare di Condillac, di Cabanis, di Destutt-Tracy, i lavori psicologici della Scuola scozzese confermano la nostra asserzione. Aggiungeremo che neppure tal restrizione legittimerebbe il principio di Bacone, non ne farebbe solido fondamento alle scienze fisiche. Di fatto, se si ammettono verità superiori all'esperienza, senza coi questa non saria possibile, le verità che dipendono dall'esperienza a più forte ragione dipendono da esse verità superiori; e il preteso principio che, ammettendo tali superiori verità, prescriverebbe d'esperimentare come non esistessero, sarebbe in evidente contraddizione. Per evitar la quale appunto, i continuatori di Bacone vennero estendendo esso principio a tutti gli ordini di verità.

Domandate forse come le scienze fisiche poterono sì a lungo camminare e con tanto buon esito, sotto l'influenza d'un principio che non può sfuggire all'inconsequenza od al circolo vizioso se non per la contraddizione? La risposta è facile. Il principio di Bacone privo d'ogni valore organico, non ebbe in filosofia che un'influenza critica e negativa, e fere nelle scienze fisiche quel che nelle morali il principio d'indipendenza della ragione individuale proclamato da Cartesio. Colla loro azione dissolvete la filosofia fu sottratta all'influenza della teologia e di qualunque autorità, ma nulla contribuirono all'edificazione di questa filosofia sistematica, almeno in ciò che contiene di positivo. Qualunque volta le scienze fisiche diedero un passo veramente importante, fu col divenir inconseguenti al principio di Bacone; e qui ho prove in folla. Non venne dall'esperienza il principio della forza in proporzione della velocità, fondamento della dinamica (1); giacchè l'osservazione non ci può iudicar nulla sulla forma della funzione della velocità che esprime la forza. Non fu l'esperienza ad insegnarci l'inerzia della materia, base della meccanica, che trovasi al fondo di tutte le nostre speculazioni su tale oggetto; giacchè in natura nulla incontriamo che sia assolutamente inerte, anzi dappertutto vediamo la vita, più o meno intensa, e movimento e azione e reazione. Senza parlare de' corpi organici, i minerali si compongono e decompongono di continuo, le rocce più dure si sfaldano spontaneamente, e nei metalli più densi le molecole oscillano senza posa. Non uscì dall'esperienza il principio della minima azione, che d'on tratto scoperse a Fermat la legge della refrazione della luce e la dimostrazione di questa legge (2), di cui tanto si valse Eulero nella dinamica (3). Non l'esperienza diede il sistema degli atomi, che, qualunque ne sia il valore, in mano di Berzelius servì a fondare la teorica delle proporzioni chimiche, almeno pel regno minerale. Non fu dall'esperienza fornita la sublime idea dell'infinito, su cui è fondato il calcolo differenziale e integrale, lo strumento più potente che Dio abbia confidato all'uomo nell'età moderna. Al contrario, i geometri della fine del secolo passato, cedendo alla influenza della dottrina sperimentale, tentarono sbandir l'infinito dalle matematiche, credendo così porgarle da un'idea vana e chimerica, ultimo avanzo

(1) L'osservazione dei moti sulla superficie della terra permette di stabilire in fatto che, se in un sistema di corpi trasportati da un movimento comune, s'imprima all'un d'essi una forza qualunque, il suo movimento relativo o apparente sarà lo stesso, qualunque sia il movimento generale del sistema, e l'angolo che la sua direzione fa con quella dell'agente. La proporzionalità della forza alla velocità risulterebbe necessariamente da questo fatto, se la funzione della velocità che esprime la forza fosse composta d'un

termine solo; ma l'osservazione non può nulla insegnarci sulla forma di tale funzione.

(2) Cartesio aveva già scoperto questa bella legge, ma non potè darne una sufficiente dimostrazione.

(3) È vero che Lagrange arrivò a dedurre il principio della minima azione dalle due leggi primordiali del moto: ma questo leggi stesse, come avvertì l'autore, non sono fondate sull'esperienza, al contrario l'esperienza è fondata su loro.

della metafisica antica; e il più illustre di essi prestò sciaguratamente l'appoggio del suo genio a questo tentativo, per buona sorte infruttuoso (1).

Il XVIII secolo non dovea vedere in Francesco Bacone che il novatore, il quale si separava dal passato; dovea complacersi d'esagerare la novità del genio e delle opere sue. Il medio evo a Voltaire pareva Ostlachi e Samoiedi; qual rapporto potevasi avere con siffatti selvaggi? e si concludeva che Bacone non avea avuto antecedente, e primo avea inventato la filosofia sperimentale.

Voltaire lo vantò singolarmente qual precursore di Newton; ufficio naturale a chi aveva introdotto il newtonianismo in Francia: e dicea che Bacone avesse primo ravvisata quell'attrazione universale, di cui esso Voltaire faceva quasi una religione; e a quest'unico titolo gli prodigò pauegrici. Tosto l'inclinazione agli sperimenti essendo penetrata in tutte le scienze e preso radice nelle generalità filosofiche, Bacone trovò in Francia maggiori ammiratori e più caldi che non avesse avuti in Inghilterra; s'adoprarono per farne il padre di tutta la filosofia che voleasi unicamente fondare sull'esperienza, onde fondarla del tutto sopra la sensazione. Torto o ragione, e senza ben conoscerlo, se gli fece così una gloria immensa, di cui certamente era degno; ma la vera gloria sua è per se stessa solida tanto, da non aver mestieri di falsi appoggi. Però gli adulatori a lui riferirono senza distinzione nè discernimento tutto lo scientifico progresso moderno; gli sottoposero Galileo e Keplero e tutti gli altri suoi emuli del XVI uscente e del XVII entrante. Bacone avea sostenuto Ticho-Brahe, e riso delle scoperte di Galileo; eppure venne di moda il ripetere che Bacone al fine del secolo XVI avea, stan per dire, creato lo spirito umano. Se credete agli Sperimentalisti, tutta la scienza procedette da esso; egli avea, dice Johnson, aperto primo la buona strada a tutte le scienze: qual cosa più conveniente che portargli in omaggio tutti i progressi di esse? Condillac, sì poco competente in fatto di metafisica, Condillac che non teme di belfar Platone e Aristotele, presenta Bacone come il creatore del vero principio d'ogni buona metafisica: d'Alembert e Diderot, con forse maggior apparenza di vero, gli riferirono l'onore d'ogni idea enciclopedica. E quali pauegrici non ebbe Bacone da Gassendi suo contemporaneo, che lo opponeva a Cartesio, e che lo giudicò più sanamente che altri dappoi, sino a Garat, Dugald Stewart, e testè Mackintosh, la Scuola ideologica di Francia e la scozzese! Tutti i pensatori del XVIII secolo, tutti i devoti della scienza sperimentale pura e positiva si esercitarono cantando le sue lodi. « Come Mosè, Bacone « ci trasse al fine da un deserto arido, facendocelo traversare; egli s'arrestò sul « lembo della terra promessa, e dall'alto del suo genio la vide e ce la mostrò », dice un'ode di Cowley alla Società reale. Di mezzo a tanti elogi, il genio di Bacone rimase, o piuttosto divenne misterioso come le opere più misteriose della natura.

Il Tennemann, nell'opera citata, loda Bacone per avere « abbattuto la filosofia scolastica, rigettato le cause finali dalla fisica per relegarle nella metafisica; svolte certe dottrine psicologiche, per esempio quella dell'associazione delle idee; stabilito un nuovo metodo d'estendere le cognizioni per mezzo dell'induzione, e l'enciclopedia di tutte le scienze ». Che cosa valesse il suo abbattere la Scolastica, ci fu veduto: della dottrina dell'associazione delle idee e del linguaggio abbiain pure toccato, e qual fosse il merito della sua induzione. Dell'errore del suo albero delle scienze, adottato poi da d'Alembert nel lodato

(1) Hòne Wronski ha dimostrato che l'idea dell'infinito è il vero fondamento delle matematiche. Vedi *la sua Confutazione delle funzioni analitiche di finito* e *la Filosofia dell'infinito*.

proemio all'*Enciclopedia*, è chiaro chiunque vede come in esso non venga esibita nè la filiazione logica nè la storica delle scienze, ma si scambii la funzione, ed ai caratteri oggettivi, che costituiscono il sapere e la precedenza logica de' loro oggetti, vengano surrogate la memoria, la fantasia, la ragione di quelli che debbono inventarle e studiarle. Nel Tenoemano istesso però non dee suonar come lode il dire che Hobbes (1) seguì le viste di Bacone *con più di rigore e di conseguenza*, § 321: e v'è contraddizione ove dà merito a Cartesio *d'aver suscitato il libero e indipendente spirito di ricerca*, § 323.

Che se lo Storico della filosofia poteva dimeoticarsene, non può un Italiano tacere come la guerra alla Scolastica, o meglio ai vizj di essa, fosse, già prima di Bacone, bandita apertamente in Italia; già tentata qui la *magna instauratio* del Cancelliere inglese (2). Negli Aristotelici stessi ed Averroisti d'Italia è ad avvisare uno spirito di libertà, ben lontano dalla cieca idolatria de' commentatori del gran filosofo; e ne fanno fede Pietro Pomponazzi, Cesare Cremonini da Cento, Andrea Cesalpino d'Arezzo, Alessandro Achillini bolognese, Marcantonio Zimara napoletano, e quell'audacissimo Giulio Cesare Vanini. Nicolò Machiavelli (qui lo parlo del metodo, non de' risultamenti) non avea già recato nella storia e nella politica l'esperienza? Già si accennò l'empirismo del Telesio; e Campanella avea posto per uniche sorgenti d'ogni cognizione la *rivelazione* e l'*esperienza*, facendo la prima fondamento della teologia, l'altra della filosofia; e prevenne Locke e Tracy coll'asserire che tutto viene dal sentire, che la memoria e l'immaginazione non sono che sensazioni modificate; adottò anche il principio della contraddizione in quelle sue primalità dell'essere e primalità del non-essere; difese la buona politica dal machiavellismo, la libertà di pensare contro i Dogmatici; e se non arrivò a sciogliere il problema della metafisica di spiegar le cose come sono e in quanto esse sono, fece però sentire chiaramente il bisogno di tal soluzione. Giordano Bruno, nato anch'esso nella patria de' vivi pensatori, bandì guerra all'aristotelismo, propose una riforma della filosofia; ammirando le scoperte di Copernico, vide la necessità di richiamar in dubbio le opinioni sancite; e dallo stretto nesso fra i tre gradi ordini di cose, Dio, l'universo, le cognizioni degl'intelletti particolari, dedusse il sistema dell'assoluta unità, testè riprodotto da Schelling. Dopo ciò, che novità era il chiarir guerra alla Scolastica? o forse era novità il ripudiare di essa anche il buono, nel mentre se ne svelleano le male radici?

Più lungo discorso parmi richieda quell'ultimo merito attribuito a Bacone, di escludere dalla fisica le cause finali, poichè ancora vediamo alcuni ostinarsi in ciò, e, per quanto ci pare, con ragioni non diverse da quelle che Bacone adduceva.

Nell'universo non v'è che ordine, proporzione, rapporti, simmetria (3). Se guardo nello spazio, scopro un'infinità di corpi variamente luminosi; sono soli, pianeti, satelliti, che tutti si muovono, sebbene a noi pajano immoti. L'uomo ha ricevuto il triangolo per misurar tutto: fa girare sopra se stessa questa seconda figura? genera il solido, che richiude tutte le meraviglie della scienza, e in cui principalmente si trova la curva planetaria: la quale, come tutte le altre curve regolari, è rappresentata e riprodotta dal calcolo. Un uomo immortale scoperse

(1) Non occorre dire che Hobbes nega potersi da noi aver cognizione dell'infinito; e la religione non essere oggetto della filosofia, ma della legislazione. Non lascerei peraltro di ricordarvi che, quando Hobbes cerca il modo di ottenere la pubblica tranquillità, è condotto necessariamente da' suoi principj a valere il più assoluto despotismo. In fatti, ponea pessimo l'uomo, e l'azione del governo non sarà più direttrice

ma coattiva, non si vorrà più educazione ma forza, non chiese e scuole, ma prigioni e patiboli.

(2) Herder dice che l'ultimo colpo alla scolastica de' collegi era stato portato dallo *Epistola obscurorum virorum* di Ulrich di Hutten, morto già nel 1523.

(3) DE MAISTRE, *Causae finales*.

le leggi dei movimenti celesti, paragonò i tempi, gli spazi percorsi e le distanze. Il numero incalena tutti questi movimenti; fin la luna, da Halley chiamata *sidus comutax*, oggi s'è piegata sotto la legge comune; e la cometa errante stupisce di vedersi dal calcolo raggiunta, e ricondotta dalle estremità della sua orbita sul suo perigeo. L'uomo, volando nello spazio sopra questo granaio di materia che seco il porta, poté afferrar l'arcano di tutti questi moti, ne rizzò tavole, e sa l'ora e il minuto dell'eclissi, da cui il separano venti generazioni passate o future: sopra un foglietto tratterà esattamente, se vuole, il sistema dell'universo; e queste figure imperitibili saranno all'immensa realtà ciò che l'intelligenza rappresentatrice è alla creatrice, somiglianti per la forma, locomensorabili per le dimensioni (1).

Volge l'occhio intorno? L'uomo vede questa sua dimora divisa in tre regni perfettamente distinti, per quanto i confini s'accostino, quasi a confondersi. Fin nella materia greggia scorge l'ordine, l'invariabile separazione, la permanenza dei generi, ed anche un principio d'organizzazione. E qual profusione di ricchezze! e qual infinità di mezzi e di fini! Contempera questa trina divisione dell'uomo: la testa, ove s'elabora il pensiero; il petto, regno del sentimento e delle passioni; la regione inferiore, officina delle operazioni grossolane. Tre organi principali sono presenti a tutte le parti del corpo per prolungamenti della propria sostanza; il fegato per le vene, il cuore per le arterie, il cervello per i nervi: trinità non senza mistero, come non è senza mistero la metamorfosi del verme in larva, indi in farfalla. Tutte le forze dell'anima si richiedono ad ammirar solo la riproduzione degli esseri; mistero incomprendibile, che stanca l'immaginazione senza assopirla. Come mai si fa questa comunicazione della vita? che sono i sessi? Il germinalista, dopo aver trovato mille ragioni per deridere l'epigenesista, meditabondo s'arresta innanzi all'orecchio del molo, e dubita di quanto credeva. Fecondazione, gestazione, nascita, incremento, nutrizione, riproduzione, discioglimento, equilibrio de' sessi, bilanciamento delle forze, legge della morte, abisso di combinazioni, di rapporti, d'affinità, d'intenzioni evidenti, che ne provano altre innumerevoli. Galeno nel libro della formazione del feto asseriva che, delle dugento ossa onde è tessuto il corpo, non ve n'ha una che non abbia più di quaranta fini. Il sole è in relazione coll'occhio del pellicello, in cui devono penetrare i suoi raggi, curvarvisi nel cristallino, unirsi sulla retina, non meno che su quella del naturologo, il quale cerca quell'invisibile animaletto col microscopio. E siccome in natura nulla può attrarre senz'essere attratto, così tutti i fini sono reciproci in proporzione delle importanze comparative degli esseri. Tutto dunque ha una dipendenza, un fine; e ciò che cosa suppone?

Ora queste cause finali, ch'io chiamerei più volentieri *intenzionali*, pareano un impaccio, un errore a Bacone; e impotava a Platone d'aver contaminato la filosofia naturale coll'introdurvela.

E prima di tutto Bacone dice che *la ricerca delle cause finali si oppone a quella delle fisiche*. « Democrito e i suoi (così egli) penetrarono nella natura » tanto più addentro che Platone ed Aristotele, perchè non gettarono mai il « tempo nella ricerca delle cause finali ». Voi piuttosto, o illustre cancelliere, doveste spingervi ben poco in quell'*interiore delle cose*, su cui scri-

(1) Anche qui mi fo contro a Bacone, il quale disse che Dio non è somigliante se non a se stesso, e nulla qui può essere o lui paragonato. Signor sì: io posso paragonare l'intelligenza ad intelligenza, per trarne la sola definizione di Dio, onde l'uomo sia capace: cioè l'intelligenza e la potenza quali a noi

sono conosciute, senza l'idea di limitazione. E in proposito di idee d'infinito, io italiano non posso senza una patriottica compiacenza ricordare la bella definizione dell'eternità data da Boezio: *Interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio*.

veste un libro al modo onde certi scrivono viaggi in paesi che non videro mai neppure nel panorama. Altrimenti avreste compreso, primo, che le cause finali e le fisiche si trovano insieme; secondo, che spesso sono identiche; terzo, che lo studio e la venerazione delle finali perfezionano il fisico e lo preparano alle scoperte. Un cristiano ed un ateo scoprono la proprietà che possiedono le foglie degli alberi, d'assorbire quantità d'aria melfica; il primo esclama: *O Provvidenza, l'ammiro e ti ringrazio!* l'altro: *È una legge di natura.* In che vantaggio il secondo sovra il primo? Beu altrimenti la pensava Boyle, che tanto crebbe le scienze fisiche, quanto per nulla le servi Bacone: il qual Boyle compose *Il cristiano naturalista*, per dimostrare che questa scienza porta l'uomo necessariamente al cristianesimo; ed una *Raccolta di scritti sull'eccellenza della teologia, paragonata colla filosofia naturale*. Altrimenti la pensava il gran Linneo, che contemplando la natura esclamava: « Il Dio eterno, onniscio, onnipotente vidi passando da tergo, e stupii. Seppi scoprire alcune orme del suo piede nelle opere sue; e in tutte, fin le più piccole, fin quelle che pajon nulla, qual forza, qual sapienza, qual inesplicabile perfezione! »

Chi invece trovossi impacciato dalle cause finali perchè suppongono una mente creatrice, non vide più nella natura gruppi, classi, famiglie, ma soli individui. Il qual modo di contemplare quanto riuscisse, nessuno potrebbe mostrarlo meglio che Buffon, uomo di tanto ingegno, eppure guasto dal precipitarsi a corpo perduto nelle idee meccaniche: formò pianeti coi frantumi del suo, montagne colle conchiglie, animali colle molecole; dell'origine del mondo fece un romanzo repugnante alle prime leggi della dinamica: Haller, Spallanzani, Bonnet volsero fin d'allora in baja la sua fisiologia; De Luc la sua *favola geologica*; i chimici di concerto riprovarono la sua mineralogia; fino Condillac prese dispetto nel leggere il discorso sugli animali: testè ho veduto annunziata un'edizione inglese delle opere di lui, *purgate dalle sue stravaganze* (*freed from his extravagancies*).

Bicordate Linneo e Buffon, e poi andate a dire che per esser grande naturalista basta rifiutare le cause finali. Un sommo chimico m'insegna che l'olio, al par di tutte le sostanze resinose, può in parte ridursi in acqua. De Luc mi dice più generalmente che « l'acqua costituisce la parte ponderabile dell'aria infiammabile, e che ogni combustibile è infiammabile per conto dell'acqua, sicchè dal momento che ha perduta la sua acqua, la fiamma cessa ». È una verità, ma arida: udiamo Pluche farne un luo al Creatore: « La giusta misura dell'acqua chiusa col fuoco in tutti i succhi oleosi, produce la fiamma dello zolfo, della cera, del sego, de' grassi... Per mettere l'uomo in grado d'aver sempre alla mano e d'usare a modo questa sostanza sì preziosa, Dio l'ha chiusa in maniera speciale negli oli. Che sia l'olio noi so (1): noi vediamo che è il comodo recipiente, ove si contiene quell'elemento sì terribile e sì fuggitivo. Col suo soccorso noi teniamo il fuoco in prigione: malgrado la sua furia, lo trasportiamo ove ne piace, ne regoliamo a discrezione la quantità e la misura, e per quanto paja intrattabile, rimane sempre sotto le nostre leggi. Aggiungi che Dio, sottomettendoci il fuoco, ci ha pure sottomessa la luce. Tall sono i magnifici doni onde ne gratificò col darci le materie oleose: ma l'uomo invece di vedervi le intenzioni del suo benefattore, spesso non ammira che la propria destrezza nell'uso che ne sa fare ».

Di buona coscienza, in che scapita questa verità esposta in tal modo? Di

(1) Secondo Bacone, finchè dell'olio non si sa l'essenza, o, com'egli dice, la forma, è inestitidine il valersene.

buona coscienza, ditemi perchè la persuasione che il bove fu creato per lavorare i miei campi, mi sverrà dall'esaminarne la natura, la conformazione, la specie? perchè mi sarà più difficile scoprire la parallasse d'un astro, quando mi fossi immaginato che Dio l'avesse posto nello spazio per un tale o tal altro fine spirituale? La riconoscenza porrà impacci al sapere? La sete delle scoperte non sarebbe anzi stimolata dal bisogno d'animare, dal desiderio di ringraziare, d'intendere sempre più la voce, onde i cieli, il fuoco, l'acqua, la grandine e lo spirito delle procelle narrano le glorie di Dio? Pascal vedeva Dio per tutto: forse che per questo l'ha posto immediatamente ad alzare od abbassare il mercurio nel barometro? Di ciò si rimetteva al vario peso dell'aria secondo le varie altezze, ma ringraziava Dio d'aver creata l'aria per l'uomo (1).

Alla ricerca delle cause finali obiettano in secondo luogo che essa favorisce l'ateismo, od almeno porta allo scetticismo, perchè or l'una o l'altra causa si assegna. Quanto è frequente il sentire, con ipocrita melanconia, mover querela ai filosofi teisti d'aver nociuto alla religione col difender male una buona causa! Ma perchè non nominarci in cortesia chi e quanti sieno divenuti atei col leggere ne' libri religiosi? L'espressione *cause finali* si prende ora pel segno d'intelligenza che appaiono continuamente nell'universo, ora pel fine particolare di ciascun fenomeno speciale. Quest'ultimo chi può assicurare d'averlo scoperto? qual meraviglia dunque se i varj ne credono uno diverso? Io dico: Questa tromba è fatta per ammorzare gl'incendj —; un altro, o lo stesso un'altra volta dice: È fatta per inaffiar le vie —: ciò toglie che entrambi non assicurino che fu fatta da artefice, il quale sapeva ciò che operava?

Le cause finali (dicono in terzo luogo) riferiscono tutto all'uomo. Essendo l'uomo capo e scopo della creazione terrestre, e tenendo un posto sublime nella creazione universale, usa d'un proprio diritto qualora contempla gli esseri nei rapporti con lui. — Ma ciò negano i contrarj, intenti a svilire l'uomo come materia e come punto impercettibile nell'accidente dell'universo. Io però dapprima non veggio come tale credenza possa nuocere. Le ova di gallina sono create per far delle frittate? Sarà sì o no: ma ciò che cosa importa alla quistione astratta dell'intenzione? al supporre un autore intelligente? e il nodo della quistione sta appunto qui. — In ciò si pecca ancora col credere che, coll'assegnar un fine, se ne escluda un altro. Falsissimo. Mosè dice che la luna fu creata *ut praeesset nocti*: vuol negare con ciò che cagioni le maree? Sulle maree influisce il sole: ciò esclude forse ch'esso maturi i raperonzoli del mio orto?

Se vogliamo filosofare, stiamo all'esattezza del linguaggio: ricordiamoci che

(1) Il 7° capitolo del libro III dell'opera del prof. Guglielmo Whewell *Astronomy and general physics considered with reference to natural theology*, versa tutto sulle *cause finali*, e vi è illustrato il passo di Bacon (*De augm. scientiarum*, etc. li. p. 105), col quale Cabanis (*Rapport du physique et du moral de l'homme* l. 299) voleva sottrarsi agli argomenti della verità; e vi sono confutate evidentemente le obiezioni fatte da Laplace nel *Système du monde*, pag. 442.

Morita che si ricordi agli Italiani l'origine dell'opera del Whewell. Nel febbraio 1829 morì il conte di Bridgewater, lasciando ottomila sterline da investire in fondi pubblici, le quali coi frutti dovevano darli in premio a chi pubblicasse uno o più opere sulla Potenza, sapienza e bontà di Dio, manifestate nella creazione, appoggiandosi a tutti gli argomenti razionali tratti dalla varietà e conformazione delle creature nei diversi regni, dall'effluvio della digestione e della nutrizione, dalla

costruzione della mano, come pure dalle scoperte fatte nelle arti e nelle scienze. Il presidente della Società reale di Londra, chiamato esecutore di questa volontà, deputò otto scrittori a comporre otto trattati sopra ciò, vale a dire 1° Sulla convenienza della natura estera della costituzione morale e intellettuale dell'uomo. 2° Sulla convenienza della natura estera colla fisica condizione dell'uomo. 3° Sulla natura e sulla sua forma considerata come prova d'un disegno. 4° Sulla fisiologia animale e vegetale. 5° Sulla geologia e mineralogia. 6° Sulla storia, le abitudini e gli istinti degli animali. 7° Sulla chimica, la meteorologia e la digestione. 8° Sull'astronomia o la fisica generale, che è quella che sconziavamo. — Furono, come il solo titolo li dimostra, altrettante confutazioni della dottrina che noi stiamo ribattendo. Il nostro amico sig. Lubbage, uno de' maggiori matematici del mondo, volle aggiungervi un trattato non per dimostrare la rivelazione delle matematiche: bizzarro esperimento.

non senza un perchè alcuni si ravvolgono in tenebre palpabili, per farsi venerati ad una moltitudine, che riverisce ciò che non intende. La buona filosofia è chiara, evidente, dimostrabile anche al senplice buon senso. Se dunque diceste: Il tal essere è creato pel tal fine —, sarebbe vero; sarebbe un'arroganza il dire: Non fu creato che pel tal fine.

Ripigliano: Un uomo, essere impercettibile nel quasi impercettibile globo che abita, ha da presumere che sia creato per lui l'universo! — Un uomo no, io rispondo: ma diamola corta, questa terra conta un seimila anni; è abitata da mille milioni d'uomini (Voltaire di sua testa li porta a 1600 milioni), e le generazioni si rinnovano ogni trent'anni; talchè, se contate, la terra ha già portato dugentomila milioni d'abitanti. Deducete pure quanti volete pei tempi primitivi; ma aggiungete i futuri, se valete a indovinarli, e ditemi se sia poi così assurdo che un sistema planetario sia stato *unicamente* creato per tanta quantità d'esseri, esseri intelligenti, esseri fatti *ad immagine di Dio*, perchè ogni spirito è a Dio somigliante. — Eppure i sostenitori delle cause finali non pretendono sia fatto il mondo unicamente per l'uomo; impugnano solo che non sia *punto* fatto per lui. Io cittadino privato, non credo che questa bella città che abito, e il suo teatro, le vie, i passeggi, i palagi, i templi, l'ospedale, e tante comodità di luoghi, e tante agiatezze del vivere, e tanti soccorsi ai mali, sieno fatti *unicamente* per me; eppure credo sieno fatti per me, giacchè io ne fruisco come gli altri. Se ne negate il diritto a ciascun individuo, risulterà che gli edifizj pubblici *son fatti per* nessuno. Se un cittadino della terra non dee credere che il sole sia fatto per lui, neppure il potranno credere gli abitatori di mercurio, di vènere e della luna. Quindi ne verrebbe il grazioso schema che il sole non è fatto pel sistema planetario.

Oppongono i mali che da alcuni esseri sono causati all'uomo. — Un lupo mangiò un individuo, dunque non è vero che la specie umana abbia l'imperio sui lupi! Del resto, quand'anche vi compiacciate considerare l'uomo come una parte indifferente di questo tutto, nel tutto ritrovate ancora ordine, simmetria, relazione, dipendenze, cause, fini, mezzi: onde è evidente una intelligenza ordinatrice; e questa la chiamiamo Dio.

Dicono in quarto luogo che l'uomo non ne sa ancora abbastanza per raggiungere le cause finali. — Ma prima di tutto, colle premesse nostre, non è punto una scienza così astrusa quella delle intenzioni: poi *l'ignorar tutti* i fini impedisce forse di conoscere l'artista? Arago andò nelle Baleari con suoi stromenti matematici per misurare l'altezza di que' monti e del meridiano; e i natii credendo quegli arnesi Dio sa a che cosa destinati, gli fecero un mal tiro. Ignoravano essi il fine di quegli ordigni: dubitavano essi per ciò che gli avesse fatti un operaio? Che monta la quistione pura e semplice dei fini? L'intelligenza non si prova all'intelligenza che colla parola e coll'ordine, il quale pure è una parola, giacchè la parola non è che il pensiero manifestato: ogni simmetria è un fine per se stessa, anche indipendentemente da un fine ulteriore. L'esame de' fini particolari (l'intendano bene) fa perder tempo; e per noi basta l'inespugnabile dimostrazione che risulta dal fine astratto e dall'armonia dei mezzi; basta che l'opera di per sè dimostri *un fine*, e questo fine dimostri un operatore intelligente.

Tutto questo discorso noi speriamo non vorrà parere troppo a chi conosce radicata ancora in alcuni la voglia di tornar indietro verso il materialismo, verso Bacone, verso Hume, nulla contando i gran passi fatti oggimai dalla scienza: onde accensano di sciocchi quelli che nell'universo scambiano gli effetti per intenzioni, anzi per cause ed effetti ciò che non è se non antecede-

denti e conseguenti. E noi credemmo tanto più doverci fermare su ciò, perchè l'orgoglio che travìò Bacone, altri ancora può travicare, ai quali nemmeno entra in mente di domandarsi se, fra tutto il genere umano e la loro persona, fra il sapere di tanti sommi e il loro particolare, non potesse anche succedere che l'inganno stesse dalla loro, anzichè da tutti quelli. Basta che ne dubitino.

Ancora mi parve dover badare su questo punto, perchè sento da molti asserire che la scienza deve formare casa a parte dalla religione. E so che nelle scuole si crede dover fondare la fisica e la filosofia e il diritto naturale sopra basi affatto umane; ma so di altri intenti a porre meglio in sodo come ogni scienza tallisca sul tronco della religione, come ogni passo di quella sia un consolidamento, una dimostrazione di questa.

Ora l'accoppiamento della teologia colla filosofia era una delle cose più aborrite da Bacone, il quale arriva sino a lamentarsi perchè « ne' ghiacciati cuori del nostro tempo, le cose della religione consumarono gl'ingegni »; e che, dopo il cristianesimo, i più siensi rivolti alla teologia, come si querela che troppi anticamente siensi rivolti alla morale. Invece Malebranche avea detto che « lo spirito divien più puro, più luminoso, più forte, più esteso, mano mano che cresce l'unione sua con Dio, perchè questa forma ogni sua perfezione »; e che « gli uomini possono riguardare l'astronomia, la chimica e quasi tutte le scienze come spassi d'un onest'uomo, ma non lasciarsene abbagliare, nè preferirle alla scienza dell'uomo ». E Bacone stesso (ecco se ho ragione di chiamarlo inconsequente) avea detto che « la religione è l'aroma, il quale impedisce alla scienza di guastarsi ». In fatto la scienza anticamente era proprietà del sacerdozio: il vedere che Copernico, Keplero, Cartesio, Newton, i Bernoulli, ecc. son figliuoli del cristianesimo, ci lascia per lo meno dubitare che grand'ajuto questo porga alla scienza, se le altre religioni non hanno nulla da opporre a sì bei nomi, neppure quell'Asia, madre antica del sapere. Nei tempi dell'universale barbarie, i preti conservarono tutto (1), tutto rinnovarono dopo: *cherico* fu per un pezzo sinonimo di letterato: la conservazione ed il rinascimento dell'astronomia, riflette l'Andres (2), sono dovuti alla quistione delle pasque: la riforma del calendario fu opera del sacerdozio, e vi lavorò tanto il gesuita Clavio: Lande osservò che moltissimi Gesuiti attesero a quella scienza; era frate il Piazza nostro; era frate Guido d'Arezzo, che inventò la scrittura musicale.

Quel superbo secolo degli Enciclopedisti, tutto fisica, ha egli prodotto ingegni pari al precedente religioso? Cartesio che aprì questo, e Malebranche che lo chiuse, hanno eguali fra i successori? chi esaminò il cuor umano così terribilmente come La Rochefoucauld? chi offrì un corso di morale più soddisfacente che quel di Nicole? dove un libro da paragonare alla *Cognizione di se stesso* di Abbadié? qual filosofo pari a Pascal? chi metter a petto a Bossuet e Fenelon? Dopo ciò che Petau scrisse sulla libertà dell'uomo in se stessa e in relazione colla prescienza e l'azione divina, non fa compassione quel che ne balbettò Locke? Nè altrimenti poteva essere, se la filosofia è la scienza che ne insegna la *raison delle cose*. Aggiungete che quella filosofia precedente era diretta sempre al perfezionamento dell'uomo; l'altra distruggendo i dogmi comuni, ed estin-

(1) Hume, in Riccardo III, scrive: « Se nessuna nazione di Europa possiede tanti annalisti fedeli e monumenti storici come l'Inghilterra, è merito del clero cattolico che preservò que' tesori... Chiunque rovinò gli annalisti cenciti, sa che, attraverso al loro barbaro stile, son pieni di allusioni ai classici, e mus-

sime ai poeti ». Perchè l'autorità non vi sia sospetta, v'avvertirò che egli stesso, in Enrico VIII, scrive che « in grazia de' monasteri molte persone furono strapato alle arti utili, e nodrile in que' ricetti dell'ingardaggine e dell'ignoranza ». Altra coerenza!

(2) *Origine, progresso ecc.* T. IV, p. 260.

quando, come dice il nostro poeta, *i cuori nel dubbio*, isolò l'uomo, il fece orgoglioso, egoista, nocevole a sé ed agli altri. E sommi iugegni al secolo passato non mancarono; ma *dai frutti conoscerete* come nocque loro l'irreligione; e vagliauo per tutti gli altri i due libri che maggiore ebbero influenza, lo *Spirito delle leggi* e il *Contratto sociale*.

Hanno rinfacciato alla Chiesa cattolica d'avere perseguitato alcune verità *divine*. — Ma prima l'Inquisizione non era la Chiesa; inoltre il rifarsi sul processo di Galileo sarebbe vanità in Italia, dopo quel che ne espose il Tiraboschi: Copernico dedicò il suo libro ad un papa, e nella dedica parla altamente contro coloro, che ragionano sul sistema mondiale senz'essere matematici.

Che diremo delle arti belle? Al rinascimento di esse, Cristo e i suoi si offersero all'immaginazione dell'artista: che se l'antichità avea preteso il *bello ideale*, il cristianesimo pretese un *bello celeste*. L'antica arte presentò nel Laocoonte il più elevato grado del palimento fisico e morale senza contorsioni o deformità: ma ancor più ci voleva a dipingere il Dio sofferente, e quei testimonj sublimi che potevano salvar la vita col dir *no*, e la gettavano col dire *sì*; sul viso dei quali dee l'artista mostrare non solo il dolor bello, ma il dolore accettato, che si mesce e concorda colla fede, colla speranza, coll'amore.

Hanno fatto colpa alla religione di riprovare le nudità. — Ma come una pudica donna non arrossirà di vedersi presentata agli occhi in un modo, nel quale neppur mentecatta oserebbe presentarsi ad una società? *Il bello è ciò che piace alla virtù illuminata*. Quell'istesso velo che copre la bellezza, non vi fa ricordare come la donna, che si risolve ad appagar l'occhio più che l'immaginazione, manca di gusto ancor più che di saviczza? Che se guardiamo al fatto, la Trasfigurazione di Raffaello, le tante Madonne ove tutti i pittori fecero lor prova, sono men belle perchè non ignude? Il Palamede, l'Ercole e Lica di Canova la vincono forse sopra il monumento di papa Rezzonico e di Maria Cristina? La donna cristiana è più bella ancora che la bellezza, o quando per confessare la fede cammina al supplizio colle grazie severe del suo sesso e col coraggio del nostro; o quando, presso al letto del dolore, viene a servire e consolar la povertà malata o sofferente; o quando appiè degli altari compie un rito, per cui il segreto sospiro del cuore viene ad essere solennemente benedetto, e l'amore comandato e chiamato santo.

E qui sia lecito proporre un dubbio intorno alla causa dell'inferiorità nostra agli antichi nella scultura, mentre li vinciamo nella pittura. Questa, non avendo modelli antichi, ed essendo nata semplicemente nella Chiesa, liberamente produsse tutto quello che potea produrre: la scultura copiò, e la copia è sempre di sotto dell'originale; oltrechè invano avrebbe cercato un angelo nell'Apollon del Belvedere, una Madonna nella Venere medicea, un martire nel Laocoonte, un evangelista nel Platone.

Dell'influenza della religione sull'architettura non occorre far parola, se dalle rovine di Teutira fino al San Francesco di Napoli, tutti i monumenti ne parlano; se sono in piedi dappertutto queste cattedrali, strano contrasto colle fabbriche d'un giorno da cui sono circondate. Nè della poesia mi pare mestieri alcun cenno in Italia, e massime nella patria di Manzoni.

E noi non tememmo di mostrarci troppo severi con Bacone. « Gli errori stessi degli uomini (dice Rosmini) servono, nel grand'ordine della Provvidenza, ai progredimenti dello spirito umano; danno occasione di trarre le verità più importanti in una luce più manifesta; eccitano l'amore verso lei del genere umano, il quale agitato lungamente dall'errore, giunge infine a riconoscer quella per la più preziosa cosa di tutte e la più salutare. Quand'anche dunque i filosofi fossero

caduti in gravi errori, essi non sarebbero stati per questo men di vantaggio alla umanità, la quale già sente, appunto per le loro esitazioni e per le imperfette loro dottrine, il bisogno ed il prezzo inestimabile d'una solida e verace filosofia ».

Ora gl'immensi travimenti di Bacone nacquero, a parer mio, da cotesta pretensione di separare le scienze, la cui perfezione non può venire che dall'accordo, e che in fatto, quanto più s'affinano, più si vedono convergere in una grandiosa unità. Dotato di bello spirito, sensato, ingegnoso, eloquente scrittore, innamorato del sapere, una smodata presunzione, l'aspirare a vittorie vane e momentanee sopra l'opinione, anzichè a recare veri vantaggi allo spirito dell'uomo ed alla società, il trassero fino a confidare di poter distruggere quanto era stato fatto e detto, e di porgere nuovi metodi per interrogar la natura. I suoi metodi non furono seguiti, e a lui forse sta bene quel ch'ei male applicò ai Greci quando li assomigliò a fanciulli che parlano molto e non producono niente.

Che se pensiamo com' egli poneva la fisica per unica scienza, e la morale, la politica, la giurisprudenza come cognizioni di mera opinione (1), come sterili d'opere (*operis effata*) e discoste dalla pratica; se ricordiamo la vita del Cancelliere inglese, le vigliacche sue adulazioni a Giacomo I, la giustificazione che fa del giuridico assassinio di Stanley, il suggerimento a chi teme aver offeso il principe, di versar destramente la colpa sopra altrui; facciamo voti che, qualunque opinione se n'abbia come instauratore delle scienze fisiche, nessuno il segua nelle morali, nessuno s'attenga ai consigli ch'esso dà a chi voglia divenir artefice della propria fortuna.

(1) *artes populares et opinabiles. De augm. scient. Doctrinis quæ in opinionibus hominum positæ sunt, velut in moralibus et politicis.*

N° XXV.

CARTESIO.



Si riferisce al Racconto Lib. XVI, cap. 39.

= Una curiosità indagatrice della natura e delle cause di quanto vedeva, fu speciale dell'infanzia di Renato Descartes, accompagnata da una facilità e nettezza straordinaria di concezione. Giovanissimo entrato nel collegio de' Gesuiti di La Flèche, dove studiò letteratura e filosofia, a sedici anni cominciò a riflettere con poca soddisfazione sopra gli studj suoi, trovandosi pien d'errori e costretto a confessare di non aver acquistato che la convinzione della propria ignoranza. Sapeva d'essere stato educato in una scuola celebre, e non sentivasi inferiore a' suoi coetanei; ma la morale, la logica, neppure la geometria degli antichi non empiva il suo spirito di quella pura verità di cui sentivasi sitibondo. Lasciato La Flèche, gettossi per alcuni anni nel mondo, e servì da volontario sotto il principe Maurizio e nell'esercito imperiale; ma in questo tempo si ritirò per alcuni intervalli dalla società, per darsi alle scienze matematiche; e già alcuni germi della sua particolare filosofia rampollavangli nello spirito.

Finiva ventitre anni quando, svernando solitario a Neuburg sul Danubio, cominciò ad agitar seco stesso la futilità de' sistemi esistenti di filosofia, e la varietà d'opinioni presso il più degli uomini, donde risultava la probabilità che nessuno ancora avesse trovato la scienza vera. Risolse dunque mettersene alla ricerca per proprio conto, cominciando dal cancellare dal suo spirito tutti i giudizi, come prematuri e precarj. Tolse dapprima per guida poche regole fondamentali di logica; per esempio, non ammettere come vero se non ciò che fosse chiaramente dimostrato; procedere dalle idee semplici alle complesse, prendendo per vera arte di ragionare il metodo con cui i geometri spinsero la scienza loro più in su delle altre. Cominciando dunque dalle matematiche, e osservando che, quantunque differenti nei loro oggetti, non trattano propriamente che dei rapporti della quantità, giunse quasi per caso a quella grande scoperta, che le curve geometriche possono esprimersi algebricamente (1); risultamento che l'affidò di migliori speranze nell'applicare il suo metodo ad altre parti della filosofia.

Scorse dieci anni osservando gli uomini in diverse parti d'Europa, e non perdendo mai d'occhio la propositi nieta, senza avere per anco concepito altro sistema di filosofia che quelli de' suoi contemporanei, nè credendosi ancor maturo ad una grande novità. Ma a trentatre anni, convinto che un assoluto ritiro fosse indispensabile per la rigorosa investigazione dei primi principj, alla quale risolveva applicarsi tutto, lasciò Parigi, quasi senza che gli amici il sapessero, e ritirossi in Olanda. Quivi stette per otto anni, scevero da distrazioni, celando il luogo del suo ritiro, benchè mantenesse corrispondenza coi molti amici di Francia.

(1) *Œuvres de Descartes, par M. Cousin, Parigi 1824, tom. I, pag. 145.*

Nel 1657 gittò nel mondo un volume che comprendeva il *Discorso sul metodo*, la *Dioptrica*, le *Meteore* e la *Geometria*. Nel *Discorso*, che è per avventura il più rilevante fra gli scritti di Cartesio, percchè ci delinea la sua vita e la storia degli studj suoi, trovasi la metafisica cartesiana, composta di pochi articoli, esposta quasi con altrettanta minutezza, quanta nelle opere successive. Più a lungo sono svolti questi principj fondamentali nelle *Meditationes de prima philosophia* pubblicate nel 41 in latino, e sulle quali provocò la critica dei filosofi: questi l'accettarono, onde nelle edizioni seguenti si trovano sette serie di obiezioni, venute da sette persone, colle risposte di Cartesio.

I *Principj di filosofia*, pubblicati in latino nel 44, contengono ciò che può riguardarsi come l'esposizione finale, che occupa il più del primo libro, scritto con laconismo e precisione. La bellezza di stile filosofico che distingue Cartesio, in nessuna parte mostrassi meglio che in questo primo libro de' *Principj*, la cui traduzione fu riveduta da Clerselier, dotto amico dell'autore; e contrasta coll'elitica brevità di Aristotele, il quale indica in poche parole i punti più importanti, e coll'ampollosa e figurata declamazione di molti metafisici moderni. Malebranche, e più ancora Arnauld imitarono l'ammirabile nettezza del loro maestro.

Il suo trattato postumo e incompiuto, *Ricerca della verità coi lumi naturali*, non contiene altro che un parziale sviluppo degli stessi principj essenziali del cartesianismo. Molte apparenti ripetizioni v'ha dunque nelle opere di Cartesio; ma chi lo esamini attentamente, vede che le idee non variarono molto in fondo, e che le differenze risultano da nuovi lumi balenatigli nel corso delle sue riflessioni.

Seguitando l'esame de' primi principj delle cognizioni, Cartesio s'accorse, non solo esser luogo a dubitare delle diverse opinioni che trovò stabilite fra gli uomini, e ciò in ragione della loro propria varietà, ma che le fonti stesse di ciò ch'egli avea ricevuto per verità pura, cioè i sensi, non gli porgevano alcuna certezza positiva; e si ricordò quante volte era stato tratto in inganno da apparenze, che a bella prima non gli avevano dato verun indizio d'inesattezza; e invano si domandò a qual segno infallibile potrebbe riconoscere la realtà degli oggetti esterni, o almeno la loro conformità all'idea che se ne faceva. Le forti impressioni prodotte nel sonno il condussero a cercare se quanto vedeva e sentiva non fosse un sogno. Vero è che pareva esservi alcune idee più elementari delle altre, come l'estensione, la figura, la durata, le quali non poteansi considerare come illusorie; e non potea negare che, quand'anche non esistesse alcun triangolo al mondo, la somma degli angoli di uno concepito mentalmente, foss'anche in sogno, doveva esser eguale a due retti. Ma non tardò a vedere che alcuna cosa mancava anche alla certezza di questa dimostrazione, non essendo impossibile l'ingannarsi in un ragionamento geometrico, e potendo egli essersi ingannato in questo, massime in un concatenamento di conseguenze, i cui termini particolari non sono presenti allo spirito nell'istante medesimo. Soprattutto poteva esservi un Ente supremo, che avesse la volontà e il potere d'ingannare; e il trattar ciò come cosa improbabile, come ipotesi arbitraria, non era un rispondervi. Cartesio avea posto in principio, non potersi ricevere per verità se non ciò ch'era suscettibile di dimostrazione; e dice (cosa che pare alquanto iperbolica e fino stravagante) che poco divario egli metteva tra una supposizione semplicemente probabile ed una falsa; nel che devesi credere ch'egli parli a modo dei geometri.

Ma col deporre così ogni credenza in ciò che il mondo tiene per certo, perduto alcun tempo in una specie d'abisso, Cartesio non tardò a por il piede sovra una pietra, donde poté lanciarsi verso un sole senza nubi. Dubitando di tutto,

tutto abbandonando, giunse a questa interrogazione: Che cosa è che nega e dubita? Convien ch' e' sia qualche cosa; può bene esser ingannato da una potenza superiore, ma l'ingannato era pur lui; sentiva la propria esistenza, e prova di questa era il sentirla, era l'averla affermata, il dubitarne ora; insomma era l'esser lui una sostanza pensante. *Cogito, ergo sum*: questo famoso eutimema della filosofia cartesiana copriva sotto un linguaggio alquanto sentenzioso ciò che era per lui e che debb'essere per voi tutti, la base eterna di convinzione, base che nessun argomento vale a saldare, nessun sofisma a crollare; il sentimento di un essere interno, d'un *me* indivisibile e intelligente. La sola prova di questo fatto si è, che non ammette prova; che non v'ha uomo il quale possa di buona fede pretendere di dubitare della propria esistenza, o esprimer un dubbio a questo riguardo, senza cader tostu nell'assurdo.

Lo scetticismo temporario di Cartesio non ha che fare con quel de' Pirroniani, sebbene alcuni de' suoi argomenti sieno tratti dalla loro scuola. Nè tampoco, ciò ch'è degno di riflessione, fece uso de' ragionamenti adoprati dappoi da Berkeley contro l'esistenza del mondo materiale, benchè nessuno abbia meglio di Cartesio fatto distinzione tra la realtà oggettiva (qual era supposta allora) delle idee negli spiriti, e la esterna e sensibile delle cose. E tant'era lontano dallo scetticismo, che gli errori suoi vennero, senza ch'e' se n'accorgesse, da causa tutt'opposta, un eccesso di confidenza in teoriche ch'egli non poteva dimostrare, e alle quali neppure poteva attribuire un alto grado di probabilità.

La certezza d'un *me* esistente condusse con facilità Cartesio alle operazioni dello spirito, che Locke dappoi intitolò *idee di riflessione*, come la credenza, il dubbio, la volontà, l'amore, il timore; operazioni delle quali aveva l'intimo sentimento, e per le quali sole conosceva l'esistenza del *me*. Allora fece un passo più in là, e riflettendo sovra le più semplici verità dell'aritmetica e della geometria, vide essere impossibile il dubitar di quelle, come degli atti del proprio spirito. Ma avendo già provato a dubitare di questi atti medesimi, col supporre che potess'essere ingannato da una tale potenza intelligente superiore, credette dover indagare se una potenza esistesse in realtà, e in caso di sì, se potesse ingannare. La prima quistione risolse affermativamente, negativamente l'altra, mercè un ragionamento sottilissimo, che fu tanto celebrato nel XVII secolo, ma che dappoi non sempre si trovò concludente; se non altro è un modo di ragionamento difficile a cogliere da chi non sia per lunga pratica famigliarizzato colle ricerche metafisiche.

Vedetene la sostanza. In se medesimo trovava egli l'idea di una intelligenza perfetta, eterna, infinita, necessaria. Tale idea non poteva venire nè da lui nè dalle cose esterne, poichè in queste come in lui v'è imperfezione, e non può sussister nell'effetto ciò che non trovasi nella causa. Poichè dunque questa idea esige una causa, non poteva darsene altra che un ente reale, non già un possibile, il quale non potrebbe distinguersi da un semplice non essere. Se ciò si negasse, e' domandasi se, con quest'idea di Dio, egli avrebbe potuto esistere per qualch'altra causa, qualora Iddio non fusse. Non per se stesso, giacchè s'egli fosse autore del proprio essere, sarebbersi date tutte le perfezioni, sarebbe Dio: non pe' suoi genitori, altrimenti se ne potrebbe dire altrettanto: e così via, risalendo a una serie d'esseri produttori. D'altra parte tanto potere si richiede per conservare quanto per creare, e la continuazione d'esistenza nell'effetto implica l'azione continua della causa.

A quest'argomento abbastanza sottile, Cartesio ne mescolò un altro, ancor più lontano dalla comune comprensione. L'esistenza necessaria è implicata nell'idea di Dio, potendo l'altre cose esser concepite nella propria essenza come cose

possibili, mentre in Dio solo l'essenza e l'esistenza sono inseparabili. L'esistenza è necessaria alla perfezione; onde non saprebbe concepire un ente perfetto, o Dio, senza esistenza necessaria.

Quest'argomento sottilissimo è sofistico, e gli avversarj di Cartesio gli hanno sempre obiettato che c' concludeva la necessità della cosa dalla necessità dell'idea, la quale era il punto in questione. Non sembra si possa giustificare gran numero d'espressioni sue, da cui non dipartivasi mai nella controversia destata dalle sue *Meditazioni*; ma una lunga abitudine di ripetere nel suo spirito la medesima sequela di ragionamenti gli avea dato, come dato avrebbe ad ogni altro, un'intima assicurazione della loro certezza, la quale non poteva essere indebolita da veruna obiezione.

Dall'idea d'un essere perfetto, Cartesio dedusse immediatamente la verità di sua credenza in un mondo esteriore, e nelle induzioni tirate dalla sua ragione. Ingannar le creature sarebbe in Dio un'imperfezione, mentr'egli è perfetto. Laonde tutto quello che la ragione nostra concepisce chiaro e distinto, debb'essere vero: solo guardiamci dalla precipitazione e dai pregiudizj, e dal sacrificare la ragion nostra all'altrui autorità. Noi non siam già ingannati dall'intelletto nostro quale Dio ce lo diede, ma spesso usiamo sì poca precauzione nell'esercizio del libero arbitrio, sublime prerogativa della nostra natura, che non discerniamo il vero dal falso, ed affermiamo o neghiamo per un atto involontario ciò che non concepiam nettamente. Lo spirito nostro nettamente concepisce le proprietà della quantità, fundate sopra le idee nostre dell'estensione e del numero; e perciò l'aritmetica e la geometria sono scienze di verità certa. Ma quando Cartesio volge la meditazione sui fenomeni della sensazione esterna, non può liberarsi affatto dalla prima sua concessione, base del suo dubbio, che i sensi alcuna volta c' ingannino; s'adopera di conciliarla col proprio sistema, che sopra la perfetta veracità di Dio aveva stabilito la certezza di tutto ciò che chiaramente teniam per certo.

In questa ricerca egli tocca l'importante distinzione fra le proprietà primarie e secondarie della natura (quest'ultime non essendo che modificazioni delle prime, relative solo alla nostra maniera di concepire, ma non inerenti alle cose), distinzione che, senz'essere affatto nuova, era in contraddizione colle teorie aristoteliche delle scuole; ed osserva che, rigorosamente parlando, non siam mai ingannati dai sensi, ma dalle induzioni che ne caviamo.

Tal è, a un di presso, la sostanza delle tre opere metafisiche di Cartesio, la storia del passaggio dell'anima dall'opinione al dubbio, e dal dubbio alla certezza. Oggi generalmente si riconosce ch'egli distrusse troppa parte de' suoi fondamenti, perchè l'edifizio suo riuscisse solido; e ai lettori che poco si diletano di metafisiche dissertazioni, Cartesio non dee parere che una specie di visionario che si diverte a ordir ragnateli, disfatti dal senso comune. È però giusto osservare che nessuno era più attento di lui a difendersi da ogni scetticismo pratico negli affari della vita: anzi giunge sino a sostenere che, adottata una volta un'opinione pratica per motivi che pajono probabili, conviene persistere fermamente come se fosse fondata sovra la dimostrazione; ponendo però come regola generale, che ciascuno dee scegliere le opinioni più moderate fra quelle che trova nel suo paese.

Sette serie d'objezioni furono fatte contro le *Meditazioni*. La prima è del teologo Catero, la seconda di Mersenne, la terza di Hobbes, la quarta d'Arnauld, la quinta di Gassendi, la sesta d'alcuni anonimi, l'ultima del gesuita Bourdin; e a tutte rispose Cartesio con sincerità e vigore. La controversia di gran lunga più importante fu con Gassendi, le cui objezioni furono riprodotte più concisamente

e con minor abilità da Hobbes, e fu, nella filosofia nuova, il primo segnale d'una guerra antica fra la scuola sensista e la idealista in psicologia. Cartesio aveva resuscitato e posto più in chiaro la dottrina dello spirito, come non dipendesse affatto dai sensi, e non fosse della natura stessa dei loro oggetti. Stewart non riconosce ch'egli primo insegnasse l'immaterialità dell'anima: potrebbe, dice egli, dimostrare all'evidenza, che molti Scolastici e i più savj filosofi antichi, descrivendo lo spirito come un soffio o come una scintilla del fuoco celeste, adopravano tali espressioni senza veruna intenzione di materializzarne l'essenza, ma solo per mancanza di termini più convenienti. Ma se non può dirsi che Cartesio pel primo sostenesse l'immaterialità rigorosa dell'anima, chiaro è che questa dottrina, non che generale, era poco in accordo colla comune opinione del suo tempo; i Padri, salvo forse soltanto sant'Agostino, avevano insegnato la corporeità della materia pensante (1); Arnauld pare consideri come una novità fra' moderni la dottrina cartesiana.

Bisogna confessare che la ferma credenza di Cartesio nell'immaterialità del principio pensante era accompagnata da concessioni troppo favorevoli ai materialisti; poichè pensava che l'immaginazione e la memoria fossero parti del cervello, dove le immagini delle nostre sensazioni si conservano sotto forme corporee; all'immaginazione assegnava anche una forza di movimento, capace di produrre le azioni involontarie che noi eseguiamo sovente, e tutti i movimenti delle bestie. Ma le idee sue sulle relazioni dell'anima col corpo, anzi tutte le sue teoriche fisiologiche che più gli piacevano, poco onorano la filosofia cartesiana, e facile appiglio diedero al ridicolo. Pare credesse che la psicologia dovesse trovare nelle ricerche anatomiche ciò che allora e forse mai non poteva nè potrà esibire. Chiesto un giorno ove fosse la sua biblioteca, *Eccola*, rispose, mostrando un vitello che disseccava. Il suo trattato sulle passioni, materia tanto rilevante nella filosofia dello spirito umano, si compone d'ipotesi indigeste e d'osservazioni spostate sopra le cause e gli effetti fisici di loro.

Cartesio (e questo pure può chiamarsi un sincretismo dei sistemi materiale e immateriale) fissò la sede dell'anima nella glandula pineale, ch'ei prescelse come la sola parte del cervello che non sia doppia. Per via di qualche mutua comunicazione ch'esso non pretese spiegare, benchè altri metafisici l'abbiano di poi tentato, l'intelligenza inestesa, limitata in tal guisa a un certo punto, riceve le sensazioni prodotte immediatamente dalle impressioni sovra la sostanza del cervello. Non risolse il problema, ma è forse risolto oggi? Un corrispondente innominato che firmavasi *Hyperaspistes*, obiettò che l'anima, essendo incorporea, non poteva colle sue operazioni lasciare tracce sul cervello, come parrebbe implicare il suo sistema. Cartesio rispose in un passo molto notevole che « quanto alle cose puramente intellettuali, non se n'ha alcuna rimembranza, a parlare propriamente; e la prima volta che si presentano allo spirito, vengono pensate come la seconda, salvo forse che sogliono esser congiunte e come attaccate ad alcuni nomi, i quali essendo corporei, fanno che di esse pure ci risovvenga ».

Se gli ortodossi d'allora non erano preparati ancora ad una dottrina che pareva favorire la religione naturale non meno che la dottrina dell'immaterialità dell'anima, comprenderete però che Gassendi, al pari di Hobbes, era troppo imbevuto del sistema d'Epicuro, per adottare i principj spiritualisti dell'avversario. Celiando il chiamò *O anima!* Del che punto, Cartesio gli replicò *O carne!* Debolezze d'uomini grandi, ma in fatto queste parole compendiano le due filosofie

(1) Nel Racconto, Tom. II. p. 1008, abbiamo dimostrato come sia falsa quest'asserzione.

spirituale e materiale; quella che produsse Leibniz, Kant, Stewart, e l'opposta di Hobbes, Condillac e Cabanis.

Nè mai più potevano ridursi d'accordo due che davano differente definizione della parola capitale *idea*: dal che vennero interminabili dispute anche fra loro scolari. Gassendi, adottando la massima scolastica, *Nulla essere nell'intelletto che prima non fosse nel senso*, la spinse più in là che quelli da cui l'aveva desunta, e sostenne non avervi idea se non di quello la cui immagine s'era offerta allo spirito. Cartesio più fiate fece osservare a lui e a Hobbes, ch'egli per *idea* intendeva tutto ciò che può essere concepito dall' intelletto, quand'anche non potess'essere rappresentato dall'immaginativa. Così noi ci rappresentiamo bensì coll'immaginativa un triangolo, ma non possiamo che concepire una figura di mille lati; sappiamo che esiste, possiamo ragionare sulle sue proprietà, ma non ne abbiamo nello spirito veruna immagine, mercè della quale discernere questo poligono da un altro che avesse un numero di lati maggiore o minore. Hobbes in risposta lanciò questo paradosso, che « per mezzo della ragione, cioè per via del ragionamento, nulla possiamo concludere quanto alla natura delle cose, ma solo quanto ai loro nomi ». Non si crederebbe mai che un uomo, il quale conoscesse almeno gli elementi della geometria, potesse cadere in errore siffatto; giacchè non sembra intendesse parlar soltanto delle sostanze naturali, sotto il quale aspetto il parlar suo potrebbe dirsi una cattiva espressione di ciò che fu poi chiaramente dimostrato da Locke. È evidente che l'intelletto può concepire e ragionare sopra ciò che l'immaginativa non può dipingere; verità che risulta non solo dall'esempio del poligono citato da Cartesio, ma in maniera più segnalata da tutta la teoria dell'infinitesimale, che certo sono qualche cosa più che semplici parole, per quanto le parole ci soccorrano nello spiegarli agli altri od a noi stessi.

Dugald Stewart insiste sui servigi che Cartesio ha resi alla filosofia psicologica, rivolgendo la visione della mente sopra se stessa, ed abituandoci a vigilare sopra le operazioni della nostra intelligenza, che, quantunque s'escercitino sopra idee ottenute dai sensi, ne sono però distinte quanto l'operaio dal suo lavoro: anzi diede a Cartesio il titolo di padre della filosofia sperimentale dello spirito umano, quasi fosse per l'uomo ciò che Bacone per la natura. Osservando pazientemente ciò che in lui accadeva, tenendo per così dire l'anima sua come l'oggetto esposto a un microscopio, unica via per un buon metafisico, si abituò a spogliare quest'inviluppo de' sensi, che ci nascondono a noi stessi. Stewart l'appuntò d'aver emesso quest'opinione che a lui sembra paradossale, che l'essenza dello spirito consiste nel pensiero, e quella della materia nell'estensione. È vero che non può provarsi che l'azione del pensare sia inseparabile dallo spirito quanto l'estensione dalla materia, giacchè i nostri pensieri essendo successivi, si comprende non essere impossibile che v'abbia intervalli di durata fra loro; ma non può dirsi che ciò sia un paradosso. Chi però, dietro a questa parola *essenza*, fosse inclinato a supporre che Cartesio confondesse la sostanza pensante, il *me*, sul cui seno, come sul mare, le onde della percezione sono sollevate da ogni soffio dei sensi, colla percezione medesima, o, ciò che non è più sostenibile, coll'azione riflessiva, ossia il pensiero; ch'egli presentisse lo strano paradosso enunziato da Hume nella prima sua opera, poi taciuto nei *Saggi*; chi così credesse, non solo sarebbe ingiusto verso uno degli intelletti che più penetrarono in questo soggetto, ma dovrebbe chiuder gli occhi sovra molti passi, ove la distinzione è chiaramente stabilita, massime nella risposta a Hobbes: « Il pensiero differisce da ciò che pensa, come il modo dalla sostanza ».

Negli scritti metafisici di Cartesio si trovano varie proposizioni singolari, che lo fecero distinguere come filosofo: tal è il negare il pensiero alle bestie, opera

che sembra fondasse sopra il meccanismo degli organi corporei, che, secondo lui, basta a spiegare tutti i fenomeni dei movimenti degli animali, e ad ovviar la difficoltà d'attribuir loro anime immateriali; così il ripudiare le cause finali nello spiegar la natura, quasi siano troppo superiori alla nostra comprensione, e inutili a chi aveva la prova interna dell'esistenza di Dio; il suo principio ancora più paradossale, che la verità dei teoremi geometrici e di qualunque altro assioma di certezza intuitiva, dipenda dalla volontà di Dio, idea che sembra un avanzo del primitivo suo scetticismo, ma che esso difende ostinatamente in tutta la sua corrispondenza.

Rado avviene che gli uomini di genio originale e indipendente vadano esenti di notevoli errori. Cartesio avea demolito un edificio sollevato col lavoro di quasi venti secoli; aveva avuto gran ragione sotto molti riguardi, ma spinse troppo oltre il dispregio per ciò che avevano fatto i predecessori suoi, onde alla sua volta fu anch'egli confutato e abbattuto. Ma quand'anche si dimenticassero le altre grandi scoperte onde arricchì la psicologia, l'aver per primo stabilito nella credenza popolare come nella dottrina filosofica l'immaterialità dell'anima attesterebbe l'influenza da lui esercitata sull'opinione degli uomini. Purc dall'immaterialità dell'anima egli non ne argomenta l'immortalità; e si contenta di dire che, per l'intrinseca differenza che esiste fra l'anima e il corpo, la dissoluzione dell'uno non porterebbe di necessità che l'altra cessasse di esistere, ma che toccava a Dio a decidere se doveva continuare; nè la decision sua poteva sapersi che dalla rivelazione. Gli argomenti più poderosi che la ragione somministra in favore dell'esistenza dell'anima dopo morte, non appartenevano alla filosofia metafisica di Cartesio, e non sarebbero mai stati molto soddisfacenti pel suo spirito. In una lettera dice: « Lasciando a parte ciò che c'insegna la fede, confesso che colla sola « ragion naturale noi possiamo ben fare molte congetture a vantaggio nostro, e « avere belle speranze, ma nessuna certezza ».

Forse pel primo ci vede che le deflazioni di parole già abbastanza chiare, sono futili o impenetrabili. Ciò solo distinguerebbe la sua filosofia da quella degli aristotelici, che per venti secoli si affaticarono e avvilupparono in sforzi intellegibili per cogliere con definizioni ciò che alla definizione si sottrae. Nel dialogo postumo sulla *Ricerca della verità*, un interlocutore gli fa questa obbiezione, fattagli realmente da Gassendi, che per provare l'esistenza mediante l'atto del pensare, bisognerebbe da prima sapere che cosa sia l'esistenza e che cosa il pensiero. Al che il rappresentante di Cartesio risponde: « Io sono del vostro avviso, che « conviene sapere che cosa sia il dubbio, che cosa il pensiero, prima d'esser affatto « convinti della verità di questo ragionamento, *Dubito, dunque esisto*, o ciò ch'è « tutt'uno *Penso, dunque esisto*. Ma non crediate che per saperlo bisogni far violenza al nostro spirito, e porlo alla tortura per conoscere il *genere prossimo* « e la *differenza essenziale*, e comporne una definizione in regola. Si lasci ciò « a chi vuol fare il professore, o disputar nelle scuole: ma chi vuol esaminare « le cose da sè, e giudicarne secondo le concepisce, non può essere privo di spirito a segno di non veder chiaro, qualunque volta vi faccia attenzione, che « cosa sia il dubbio, il pensiero, l'esistenza, e d'aver bisogno d'impararne le definizioni. Inoltre v'ha delle cose che noi rendiamo più oscure col volerle definire, perchè essendo semplicissime e chiarissime, non le possiamo sapere e « comprendere meglio che per se stesse. Di più, fra' principali errori che possono « esser commessi nelle scienze, bisogna metter l'opinione di quelli che vogliono « definire ciò che non si può se non concepire, e distinguer ciò ch'è chiaro da « ciò ch'è bujo Invano definiremmo che cos'è il bianco per farlo « comprendere a chi punto non vedesse, mentre per conoscerlo basta aprir gli

« occhi, e vedere il bianco; così per conoscere che cosa è il dubbio e il pensiero, « basta dubitare e pensare ».

Nulla è più opportuno a troncar i cavilli scolastici, come il restringer così l'esercizio loro favorito, la definizione. Poichè dunque Cartesio fu sì spesso accusato d'essersi appropriato scoperte altrui, è giusto il rendergli una delle più importanti scoperte, di cui possa vantarsi la logica nuova.

Parve anche ad un punto di far un altro passo, molto innanzi al suo secolo. « Prendiamo (dice) un pezzo di cera; tratto appena dall'alveare, non perdè ancora il dolce del miele che conteneva, serba tuttavia alcun che della fragranza de' fiori da cui fu succhiato; il colore, la figura, la grandezza sua si veggono; « è duro, freddo, maneggevole, e battuto rende un suono; ha insomma tutte le « qualità che distinguono un corpo. Ma mentre io parlo, l'accostano al fuoco; il « restante sapore esala, l'odore svapora, il colore si muta, la figura si perde, la « grandezza cresce, diviene liquido, si scalda, appena può maneggiarsi, e battuto « non rende suono alcuno. Dopo questi cambiamenti rimane la cera stessa? di « rimane; nessun ne dubita. Qual cosa dunque conoscevasi in questo pezzo « cera con tanta distinzione? nulla di ciò ch'io vi notai per mezzo dei sensi, « giacchè quanto cadde sotto di essi trovai cambiato, eppure la stessa cera resta ».

Quel che resiste a tutti i cambiamenti delle qualità sensibili, non saprebbe immaginarsi; giacchè l'immaginazione deve rappresentare alcune di tali qualità, e nessuna di esse è essenziale alla cosa; non può dunque esser concepito che dall'intelletto.

Dopo che gli scritti di Locke e suoi discepoli, e il chimico erogiolo cacciarono dal lor santuario queste sostanze astratte degli oggetti materiali, parrà meraviglia che un uomo di sì portentosa penetrazione, un pensatore così riflessivo come Cartesio, non abbia osservato che l'identità della cera dopo liquefatta è di puro nome, e proviene da arbitrio della lingua, la quale in molti casi dà nuove denominazioni alle stesse aggregazioni di particelle dopo cangiate le loro qualità sensibili; e che tutto quello che chiamiamo *sostanze*, non è che aggregazioni di corpuscoli mobili e resistenti, i quali secondo le leggi di natura hanno il potere di affettar diversamente i nostri sensi, giusta le combinazioni in cui possono entrare e i successivi cambiamenti che possono subire. Se ciò avesse veduto in modo distinto come non credo, non avrebbe mancato di divulgare la sua scoperta. Già aveva dato ombra all'ortodossia con quel che oggi a molti pare evidente a segno, da trattarlo come un giocherello di parole, cioè che il colore, il calore, l'odore e l'altre qualità secundarie, o vogliam dire accidenti, non esistono nei corpi, ma nei nostri spiriti, e sono effetti delle loro qualità intrinseche o prime. Le scuole insegnavano ch'erano realtà sensibili, inerenti ai corpi, e la Chiesa aveva stabilito, che ritirata la sostanza del pane dall'ostia consacrata, gli accidenti restavano come prima, ma indipendenti non inerenti ad alcun'altra sostanza. Quest'objezione mossa da Arnould, Cartesio cercò sventare con nuova teorica della transustanziazione; ma la Chiesa cattolica ebbe sempre in sospetto il cartesianismo.

Stewart fa gran merito a Cartesio dell'avere, in tutti i nostri ragionamenti sopra lo spirito umano, attribuito autorità suprema e incontestabile all'evidenza che risulta dall'intimo sentimento. Certo avvi verità che noi conosciamo intuitivamente, cioè per visione interna e immediata dello spirito; nè questo avrebbe termine al ragionare, se da ultimo non dovesse fermarsi alle verità che non può provare. Gassendi appose a Cartesio di supporre, nell'entimema suo fondamentale, la maggiore *quod cogitat, est*. Ma Cartesio rispose, ch'era grand'errore il credere che la cognizione delle proposizioni particolari dovesse sempre esser dedotta dalle universali, secondo l'ordine della dialettica; mentre al contrario, per

mezzo della nostra conoscenza delle nozioni particolari ci solleviamo alle generali; quante volte reciprocamente si possa pure, dalla generale trovata, dedurne altre particolari.

La logica dunque di Cartesio, se applichiamo questa parola ai principj che debbono guidarci nel nostro ragionare, era uno strumento di difesa e contro le forme capziose dello scetticismo ordinario dei Pirronisti, e contro il dogmatismo contenzioso dei pretesi Aristotelici. Chi riposa sull'intima convinzione, e si riferisce ai primi principj della cognizione intuitiva, se non riduce a silenzio l'avversario, debbe aver il buon senso di tacere egli stesso e chiudere la disputa. Ma quanto alla ricerca della verità, l'appello all'intimo sentimento può, per quanto giusto sia il principio, degenerare ad adottar i proprj nostri pregiudizj come regola di credenza. Nulla potrebb'essere evidente davvero in sè, se non quel che è riconosciuto tale dall'intelletto chiaro, leale, sperimentato d'un altr'uomo. =

HALLAM.

La filosofia di Cartesio fu ammirata dal siciliano Michelangelo Fardella (1650-1712), che il metodo di esso chiama *analisi divina*. Pure in molti punti se ne scostava, e singolarmente sulla certezza, giudicando inetta la dimostrazione da lui data dell'esistenza dei corpi; al tempo stesso che non accettava l'idealismo di Malebranche. Le idee credeva non essere che la percezion delle cose, ma distingueva le innate dalle acquisite; e le prime credeva essere non già immagini o impronte nella mente, ma una disposizione, una spontanea attività della mente ad eccitarle senza impulso esterno. Solo l'Ente infinito può considerarsi qual vera sostanza; le altre cose chiamansi enti soltanto per analogia, e in quanto sono manifestazioni o impronte della sostanza unica. Pendeva dunque al panteismo, e come questo non valeasi della rivelazione che per sottrarsi alle ultime conseguenze dello scetticismo. Dalle polemiche di esso, inserite nella *Galleria di Minerva* a Venezia, si può conoscere la fortuna del cartesianismo in Italia, e quali ostacoli vi trovasse.

Esso fu poi impugnato dai nostri moderni, e, a tacero del Rosmini, il Mamiani dice: « Cartesio, comparso dopo degli Italiani, trovò le menti dispostissime ad applaudire al proposito suo di non voler nulla imparare nè dagli antichi nè dai moderni (cosa piuttosto bene simulata che vera), ma ogni scienza trarre dal proprio ingegno. Piacque altrettanto all'universale udirlo parlare di cose altissime con linguaggio piano ed ameno, senza alcuna grettezza scolastica, ma quasi per via di sociale intrattenimento. Felicissima era la più parte delle sue deduzioni; pochi, chiari, semplici i suoi principj; sottile e proporzionatissimo il legame fra tutti gli ordegni della sua macchina. Piacque poi soprannodo avere o creder d'avere in un libro solo la chiave d'ogni scienza, d'ogni difficoltà e d'ogni mistero, e il sentirsi dire che studiare latini e greci importava nulla; cose gradevoli a un tempo all'umana curiosità e all'umana pigrizia. Infine piacque alle fantasie un bello e nuovo sistema dei mondi creati, scritto con la penna dei geometri, e con siffatta sublimità ordinato, che pareva veramente signoreggiare l'universo. Tutto ciò rende agevole a concepire come Cartesio mevasse fama sì grande, e traesse dietro alle sue opinioni la famiglia intera dei filosofi ».

Severissimo a Cartesio si mostra il Gioberti, il quale, nella sua *Introduzione allo studio della filosofia*, così ne ragiona:

= La propagazione, se non la prima introduzione, del psicologismo, che oggi possiede, non ostante qualche mostra contraria, la filosofia di tutto il mondo civile, e costituisce l'eterodossia moderna, si dee attribuire a Renato Descartes.

Quest'uomo celebre fu, senza dubbio, un matematico illustre e un fisico non affatto volgare pel suo secolo; benchè da questo secondo canto l'immaginativa pregiudicasse in lui gravemente al giudizio, e non permetta di paragonarlo, non che pareggiarlo, a Galileo. Ma il valor del geometra, come anche la perizia del fisico, sono qualità differentissime dall'ingegno filosofico, onde spesso si scompagnano; e se mancassero esempj di sommi matematici, riusciti assai meno che mediocri quando si posero a filosofare, il Descartes basterebbe a provarlo. Non trovo menzione nella storia di una celebrità così immeritata, come quella che si è concessuta a quest'uomo nelle scienze speculative. I mali fatti dalla sua penna, come filosofo, sono enormi e non calcolabili; nè perciò mi meraviglio che sia famoso, potendosi mostrar nel male una virtù d'intelletto incredibile, e accadendo di rado che gli uomini grandemente funesti siano dotati di uno spirito volgare. Bensì mi stupisce che Cartesio abbia potuto sollevare il mondo, e meritare presso la sana posterità quella trista gloria, che si suol dare ai dissipatori della civiltà e ai distruttori delle nazioni, con una forza da fanciullo e una perspicacia filosofica assai meno che comunale. A rendermi capace di un fatto così straordinario, non mi basta la grande e bene acquistata sua riputazione nelle matematiche. Il sommo ingegno e le stupende scoperte del Newton non valsero a salvarlo dal riso, quando volle intramettersi di teologia e di sacra ermeneutica; tuttavia il *Commento sull'Apocalisse* è cosa assai più seria e grave nel suo genere, che il *Discorso sul metodo* e le *Meditazioni*. La qualità di Francese, l'aver il Descartes cominciato a introdurre nella sua patria l'uso di scrivere in vernacolo cose di scienza, e la frivolezza propria dell'età moderna, spiegano in parte la cosa, ma non bastano a far comprendere come un popolo, da cui uscirono il Pascal e il Malebranche, e un secolo, che nel suo finire sortì dal cielo l'autore della *Teodicea*, abbiano potuto stimare il Descartes degno del titolo, non che del credito, di filosofo segnalato. I suoi errori e i suoi difetti sono tali, che arguiscono il mancamento delle qualità più comuni richieste allo speculare. Egli non sa che sia logica, inciampa a ogni tratto, si contraddice nel modo più manifesto, quasi nella stessa pagina, senza accorgersene, e senza porre in opera alcun artificio per coprire o conestare i suoi meschini paralogismi. Il che, se prova la semplicità del suo animo, arguisce del pari quella del suo ingegno. Le sue dottrine sono un miscuglio di cose disparatissime, accattate qua e là da varj sistemi, e cucite insieme, senza industria logica, e senza che l'involatore dia il menomo indizio di aver conosciuta la natura de' suoi furti.

Il contrassegno speciale del cartesianismo è la leggerezza. Il progenitore della filosofia moderna portendeva qual dovesse riuscir la sua prole; se non che in questo caso Orazio ha torto, e i figliuoli furono in gran parte migliori e più consistenti del padre. Il metodo e la dottrina sono egualmente frivoli. Il metodo consiste nel dubbio assoluto; imperocchè l'ingegno profondo del Descartes crede di poter dubitare di tutto, e non gli cade nè anco in pensiero che la folle impresa seco stessa ripugni, e sia impossibile a verificarsi. Ciò non ostante egli stabilisce alcune regole pratiche, da seguirsi costantemente, e da sottrarsi a quel dubbio universale; quasi che un uomo, che dubita di ogni cosa, possa ammettere certe regole, una pratica, un soggetto d'applicazione, e avere quelle notizie che s'inchiudono nelle eccezioni del Descartes; le quali son di tal sorta, che comprendono tutta la scienza da lui ripudiata nello stesso tempo. E che certezza, o che probabilità possono aver tali regole? Giacchè nulla di certo si può tenere da chi dubita di tutto, e nulla di probabile da chi non ammette qualche cosa di certo; la verosimiglianza presumendo il vero, e i probabili generali o particolari non potendo consistere senza alcuni principj assoluti ed universali. E non

solo il Descartes pretende di accordare il suo scetticismo colla professione di galantuomo, ma lo stima eziandio conforme a quella di uomo pio e cristiano. Or come si può essere pio senza credere a Dio e alla sua parola? come si può essere cristiano e cattolico senza prestare assenso ed ossequio alla rivelazione esteriore, alla Bibbia, alla Chiesa, agli ordini del sacerdozio, ai riti della religione? Egli sarebbe assai curioso e piacevole a sapere come abbracciar si possano con quella ferma persuasione, in cui consiste la fede, e mettere in pratica con quell'ardore di zelo, che compone la carità, i dogmi e i precetti divini e ecclesiastici, senza ammettere la propria esistenza e quella del mondo esteriore. La ripugnanza è così palpabile e chiara, che un ragazzo se ne sarebbe accorto; tantochè i coetanei del gran filosofo, che conosceano il suo valore nelle matematiche, non potendosi acconciar nell'animo che l'applicatore dell'algebra alla geometria mancasse del senso comune, presupposero che il dubbio cartesiano fosse una semplice finzione usata dall'autore per esporre scientificamente la tela primaria dello scibile. Ma questa benigna interpretazione non si può accordare colle parole usate da esso Descartes nel proporre il proprio sistema, nè soprattutto colle risposte eh'egli fa agli oppositori, dalle quali risulta chiaramente che il suo dubbio era affatto serio, e che il valente filosofo era così atto a connettere, che stimava di poter adempiere al debito dell'uomo pio ed onesto senza sapere di essere al mondo.

Anche gli Scettici dubitano di tutto; e nel loro novero si trovano uomini molto ingegnosi. Ma lo scettico assoluto non pretende di essere buon cristiano, nè aspira a creare un sistema dogmatico di filosofia. Non che ignorare o dissimularsi la contraddizione intrinseca e inevitabile della sua sentenza, egli se ne compiace, come di un pregio relativo e di un privilegio dello scetticismo; il quale, cessando ogni fede, non è propriamente un sistema, ma un giuoco ingegnoso, con cui gli spiriti più acuti che forti si trastullano e van passando il tempo, sconfidati che sono o incuriosi di trovare scientificamente il vero. Si capisce come uno spirito non ordinario, ma guasto e sviato, possa farsi scettico per disperazione, come altri si ammazza per la stessa causa; e lo scetticismo si può chiamar veramente il suicidio dell'intelletto. Ma il Descartes ci porge l'esempio unico di un uomo, che si fa scettico assoluto per diventare dogmatico, e che dal dubbio universale vuol fare uscire in corpo e in anima tutta la filosofia, e con essa tutto lo scibile umano. Ora lo scetticismo, che, come scopo, è una follia ingegnosa, come mezzo dogmatico, è una follia sciocca e ridicola; e se si vuol rendere il Descartes meno colpevole dei Pirronici e degli antichi Sofisti, la sua innocenza non si può salvare altrimenti, che disdicendogli quel senno naturale e volgarissimo, onde sono dotati quasi tutti gli uomini.

Renato dubita di tutto, per poter creare la filosofia. L'intento è ottimo, giacchè, se la filosofia è una bella cosa, è onorevole e bellissimo il farsene autore. Ma per volere plausibilmente creare un oggetto qualunque, bisogna che tale oggetto non si trovi al mondo, o sia di quelli che si possono moltiplicare. Michelangelo può scolpire anche dopo Fidia, perchè le statue possono esser molte, e varj sono gli aspetti imitabili del bello, benchè il bello sia unico. Ma la filosofia, come il vero, è una; e quantunque le molteplici facce del vero e la varietà delle sue applicazioni diano pur luogo a diversi sistemi, o per dir meglio a diverse parti di un solo sistema, e aprano un largo campo all'ingegno degli uomini; tuttavia non possono darsi molte filosofie; e quando se ne abbia una, ancorchè imperfettissima, il volerne crear di pianta un'altra è cosa assurda ed incompatibile. Resta dunque a supporre che ai tempi del Descartes non ci fosse di tale scienza altro che il nome, e quel vago concetto che si suol avere delle cose

sconosciute. Eppure Platone, Aristotele, Plotino, Agostino, Bonaventura, Tommaso (per far solo menzione dei nomi più insigni) erano vissuti sul nostro globo, e avevano creduto di filosofare. Le loro opere, frutto di lunghe e indicibili fatiche, correvano per Europa, e il Descartes potea leggerle e studiarle a suo talento; anzi le lesse in parte, e le rubò all'occorrenza senza citarle, ed anco senza intenderle. A un ingegno straordinario quei valorosi accoppiavano i vantaggi di una vita spesa nello studio, di assidue meditazioni e di un credito universale; venerati dai coetanei, e più ancora dai posterì, come maestri. Come adunque il Descartes potea pigliar l'assunto di creare la filosofia? Se questa scienza si trovava negli scritti di que' sommi e dei loro seguaci, era ridicolo il farsene autore: se ci era, ma imperfetta e mista di errori, come tutte le cose umane, era duopo correggerla, purgarla, accrescerla, perfezionarla; e benchè niuno si dovesse arrendersi a quest'ardua impresa, che non si sentisse bene in forze per riuscirci, il consiglio in se stesso era buono e ragionevole.

Si dirà forse che gli ultimi Scolastici avevano talmente guasta e deformata la filosofia, che per liberarsi da quell'ingombro era duopo smantellare affatto l'antico edificio, e alzarne un nuovo dalle fondamenta? Ma dal rigettare i cattivi Scolastici al dar lo sfratto a tutti i filosofi anteriori, eziandio ai più eccellenti, senza far il menomo caso delle speculazioni e dello fatiche di tanti sublimi ingegni, l'intervallo era troppo grande. Che si direbbe di un medico, il quale per rimediare ai difetti attuali della sua scienza, o a qualche cattivo sistema, che, come accade, fosse momentaneamente in voga, proponesse di cancellare quanto si è pensato e scritto da Ippocrate fino al Tommasini, facendo risalire la scienza più addietro degli Asclepiadi, anzi incominciandola *ab ovo*, come se l'arte del guarire finora non fosse stata al mondo? E pur tale fu l'assunto del Descartes in filosofia. Se poi egli pensava che, a malgrado dell'ingegno grandissimo e di lunghe fatiche, tutti i filosofi precedenti abbiano procreati sogni e chimere, non veggio come potesse confidarsi di fare egli solo ciò che riuscì impossibile a tanti valentuomini, e a tutte le culte generazioni delle passate età. Imperocchè, se la filosofia vera avea ancora da nascere ai tempi di Renato, uno spirito giudizioso dovea conchiuderne esser ella impossibile allo spirito umano. Si può creare una scienza nuova quando il soggetto è nuovo, cioè dianzi non avvertito. Ma certo il soggetto della filosofia, cioè Dio, l'uomo, il mondo, non era passato inavvertito sin dai tempi più vetusti, e avea occupati i migliori ingegni; onde, se i loro sforzi erano stati al tutto vani, e i sistemi da essi fabbricati son falsi e chimerici, l'impresa dovea credersi di non possibile riuscimento. Conclusione certo temeraria, ma che tuttavia può cadere in un grande intelletto, come Emanuele Kant, l'error del quale se fa torto alla sua prudenza, non pregiudica al credito dell'ingegno; laddove la presunzione del Descartes è puerile. Descartes crede che la filosofia non si trova, che le menti più stupende non seppero inventarla benchè se ne occupassero del continuo, e che a lui è riservato il scoprire questo nuovo mondo. E stima di poterlo trovare, *stans pede in uno*, con lo studio di breve tempo, e dettando due o tre opuscoletti di poche pagine, come si scriverebbe una novella o una commedia. Non credo che in tutti gli annali del genere umano si possa trovare un esempio di temerità e di leggerezza simile a questo. Un uomo presume di poter creare egli solo dalle radici la scienza dell'umanità, di Dio, dell'universo, cioè di tutto lo scibile! di poter egli individuo, più che gli uomini più segnalati, più che tutto il genere umano, di poter egli solo in pochi anni più che gli altri in quaranta e più secoli! Ma qual è poi in fine questo nuovo miracolo? qual è il sistema, che il Descartes sostituisce alla sapienza di tutti i suoi antecessori? È il sistema più leggiero, più inconsistente, più illogico, più assurdo, di cui gli annali della filo-

solia facciano menzione. Uno scrittore francese, nel mezzo del secolo XVII e dell'Europa civile e cristiana, divulga a suono di tromba, come fosse la filosofia per eccellenza una teorica, i cui paralogismi avrebbero forse fatto arrossire que' rozzi pensatori, che vissero nella Grecia mezzo barbara, prima di Pitagora e di Talete. Tal è la pena, che Iddio infligge alla temerità dell'ingegno umano: lo castiga colle proprie opere. Gli spiriti superbi aspirano al sublime, e ottengono il ridicolo; vogliono farsi iddii, come il primo padre delle nostre sciagure, e riscono meno che uomini.

Renato non volle solamente creare la filosofia, ma eziandio il soggetto in cui ella versa. E veramente il primo assunto conduce di necessità al secondo. Ora qual è la materia sostanziale della filosofia? L'idea. Bisogna dunque crear l'idea. Ma per potervi riuscire, uopo è che l'idea non sia o lasci di essere; giacchè ciò che è, non si può ragionevolmente creare. Distruggasi dunque l'idea. In che modo? col dubbio universale, cacciandola da sé, supponendo che sia una chimera, annientandola col proprio pensiero. Se in questo modo si annulli veramente l'idea, senza la quale non è possibile il menomo atto cogitativo, lascio al Descartes il giudicarla; ma in fine, uopo è contentarsene, e sarebbe indiscrezione il richiedere di più dalle forze di un filosofo. Il Descartes col suo scetticismo assoluto si colloca adunque, per quanto è possibile, in un vero nulla mentale, donde con un *fiat* creativo farà scaturire la scienza. Egli si governa a suo potere, come un botanico, che per ben conoscere la natura dei vegetali, si proponesse di crearli, e cominciasse a disertare le ajuole, e ardere le piante del suo giardino.

Il vero scientifico, come sapientemente nota il Vico, si reciproca col fatto, e la scienza è un artificio, con cui lo spirito umano compone le verità ideali. Ma egli le fa e non le crea, o per dir meglio, le rifà, ritessendo colla riflessione l'ordito primigenio dell'intuito. La sintesi filosofica è la ripetizione, il ritratto, e come il riverbero, della sintesi ideale. L'idea ponendosi e organizzandosi razionalmente da se stessa, lo spirito umano la contempla, e ripiegandosi quindi sull'intuito proprio, ripone mentalmente essa idea, e ne rifà l'organismo in modo intellettuale, a fine di appropriarselo. Questo lavoro forma la scienza; la quale si può definire *la sintesi mentale, rappresentativa della sintesi ideale*, e versa su questa, come sopra il suo proprio oggetto. Se in vece di star contento a rifare intellettualmente la sintesi ideale, il filosofo vuol crearla di pianta, egli simiglia a un architetto che deliberi di murare in aria, e ad un tessitore che senza stame metta mano ad ordire la tela.

Il cartesianismo imprende l'opera più assurda, che possa cadere nella mente dell'uomo, qual è il voler piantare il dogmatismo sullo scetticismo, che è la sua negazione assoluta. Il concepir l'esistenza come prodotta, senza causa produttiva, e farla uscire dal nulla universale (sistema attribuito ad alcuni filosofi, ma professato espressamente da pochissimi o da niuno), non sarebbe follia maggiore. E veramente la dottrina cartesiana equivale in psicologia al nullismo ontologico, che considera il niente come radice delle cose. Or come mai un sistema così avverso ai principj del retto senso, e così fanciullesco nelle sue basi e in tutto il suo procedere, ha potuto far setta, e contaminare direttamente o indirettamente tutta la filosofia moderna? Per comprendere un fatto così singolare, non basta il considerarlo separatamente, ma bisogna aver l'occhio alle rivoluzioni intellettuali che lo precedettero di poco, e al genio de' tempi in che nacque. Il successo di Cartesio provenne dall'essere stato il primo a fare un passo, reso quasi inevitabile dal corso delle opinioni e delle credenze che allora dominavano in una gran parte di Europa. Ora quando gli spiriti sono preparati a ricevere un errore,

il primo che lo pubblica è sicuro di essere applaudito; e la stessa leggerezza ch'egli reca in quest'opera, conferisce alla sua celebrità, accomodando le nuove opinioni alla tempra degli spiriti mediocri, che in ogni età compongono la folla erudita, e sono arbitri della fama.

Il lettore mi conceda che io entri in alcune considerazioni, non inopportune a illustrare questo articolo di storia, e a farci comprendere la natura e l'origine del cartesianismo. La riforma introdotta da esso nelle scienze speculative risale assai più alto. Due dottrine e due letterature si trovavano a fronte l'una dell'altra nell'Europa civile, durante il secolo xv e sul cominciare del xvi: l'una versava nelle credenze cattoliche, di cui la Scolastica conteneva l'esposizione, e come dire l'espressione scientifica; l'altra consisteva nelle tradizioni pagane, racchiuse nell'antica letteratura, di cui si scoprivano con infinita sollecitudine, e con avidità incredibile si studiavano i monumenti. Ciascuna di esse aveva i suoi pregi e i suoi difetti. La prima sovrastava per la materia: la seconda prevaleva dal canto della forma. Il vero e il bello, la solidità e l'eleganza, l'idea e la parola, si partivano fra loro i due campi. Certamente il vero dovea dare ai Cattolici una infinita maggioranza sui classici; ma sventuratamente l'idea nell'ultima epoca della filosofia scolastica era stata quasi soffocata dalla pedanteria degli ordini scientifici e del linguaggio, e alcune Sette l'avevano anche alterata in se stessa. Ingombrata da una glossologia soverchia e ridicola per opera degli Scolisti, i filosofi Nominali erano riusciti ad offuscarla coi loro errori, e colla sinistra influenza che avevano nei cultori medesimi del realismo. Egli era perciò accaduto all'insegnamento scolastico ciò che incontra agli istituti vieti e decrepiti, nei quali la forma prevale allo spirito, e ne annulla i salutevoli effetti. Al declinare delle scuole s'aggiunse quello del monachismo; altra istituzione degenerate, che aveva perduta in gran parte la virtù antica, ed era più d'ingombro che di pro alla Chiesa. Le eresie e gli scismi che seguirono furono causati, non tanto dai disordini disciplinari dei prelati, quanto dall'ignoranza, dalla corrottezza, dalla rusticità, dalla prepotenza dei cattivi frati, che nocivano ai buoni, e rendevano il nome di tutto il cielo odioso e spregevole. Roma stessa, piena di gentili intelletti, nei quali abbondava e forse soverchiava una squisita coltura, non era amica dei frati; gli adoperava, ma non se ne compiaceva. La frateria, come la chiamavano per istrazio, era divenuta ridicola e contemnenda in Italia non meno che altrove, ed aiutava la licenza delle opinioni. Le piccole società pregiudicavano alla società grande, e sempre le pregiudicano, quando passato il fiore giunge il tempo della loro declinazione. Il che fu spesso dimenticato dal medio evo, e non è voluto riconoscere al dì d'oggi, che la furia delle consorterie mal congegnate corre e agita l'Europa, godendo i favori e i privilegi della moda. Così fra la Scolastica e il monachismo, la Chiesa travagliava gravemente nel suo proprio seno, e la fede vacillava nei popoli cattolici.

La letteratura classica di fresco risorta, quanto splendeva per la forma, tanto era difettosa per le dottrine, e dal canto dell'idea aveva verso i migliori Scolastici la stessa inferiorità, che la sapienza degli antichi e dei nuovi Platonici verso quella dell'Evangelio e dei Padri. L'idea non mancava già affatto nei monumenti della gentilità, ma eravi annebbiata, svisata, tronca, ridotta a poco più che l'ombra di se medesima. I quali difetti erano occultati dalla bellezza incomparabile delle lingue antiche, dalla eccellenza degli stili, dal sommo ingegno degli scrittori, dalla squisitezza delle maniere con cui gli artisti, gli oratori, i poeti, i varj scrittori dell'antichità parlavano agli occhi, alle orecchie e alla fantasia dei moderni. Ora l'esca del bello prevale nei molti all'attrattivo del vero, perchè la ragione è per ordinario men forte dei sensi e della immaginativa. Il che era

tanto più facile in que' tempi, che una civiltà raffinata e degenerare aveva indeboliti gli animi, se non di tutti, delle classi colte, e la morbidezza crescente delle Corti gli aveva corrotti.

La Chiesa cattolica, intatta nella sua essenza, avea dunque bisogno di una gran riforma nelle parti mutabili delle sue istituzioni. Gli animi più religiosi e gl'ingegni meglio assennati che allora fiorissero, sentivano questa necessità. Gli ordini disciplinari volevano essere ritirati verso la loro purezza primitiva, ed anche verso la semplicità, per quanto le nuove condizioni geografiche e civili della società ecclesiastica, dopo un corso e un prepararsi di oltre a dieci secoli, lo comportavano. La gerarchia doveva essere purgata dalle vergogne de' ebriostri tralignati, e l'idea cattolica liberata dalle pastoie scolastiche. Le sublimi dottrine del cristianesimo eran degne di venir esposte con quella perfezione classica, che par proprio fatta per loro uso; giacchè il bello è la veste e la forma naturale del vero. Conveniva da questo canto imitare i Padri greci, anzichè i latini; i quali dall'altro canto somministravano alcuni impareggiabili modelli del metodo intrinseco, con cui si debbono esplicare le verità ideali, accoppiando scientificamente la perfezione dell'idea cristiana colle tradizioni anteriori della filosofia gentilesca. Imperocchè la poca notizia che di questa avevano gli Scolastici, nocque alla tradizione scientifica, durante il medio evo; onde quando al falso Aristotele fu sostituito il vero, e Gemistio, il Bessarione, i due grandi italiani Marsilio Ficino e Giovanni Pico, con altri valenti ellenisti, ristorarono la cognizione del platonismo, riuscì possibile il restituire la catena interrotta delle scuole, e condurre la storia della filosofia dai principj italo-greci fino all'entrare dell'età moderna. Nè però la forma scolastica e le istituzioni claustrali si volevano abolire, ma riformare. La prima avea alcune parti esime, e con tutti i suoi difetti, nessuna nomenclatura scientifica antica o moderna può superarla di rigore e di chiarezza. Leggi gli scritti di san Tommaso, e considera quella sua mirabile semplicità, quella precisione, limpidezza, simmetria, e direi quasi geometria di stile, se vuoi esserne capace. I precipui corruttori della forma scolastica furono gli Scotisti. Quanto al monachismo, il suo concetto primitivo è nobile, sublime, santo, e le sue opere meritano sovente la benedizione della Chiesa e de' popoli. Il vero monachismo, che dibosca e feconda le campagne, conserva ed illustra i monumenti delle lettere, ammaestra nella religione i giovani ed i popoli, reca ai barbari la civiltà, agl'idolatri la fede, piantando l'una e l'altra coi sudori e col sangue degli apportatori, redime gli schiavi, nutre ed educa gli orfani, soccorre i poveri e i derelitti, serve e consola gl'infermi, riscatta colla propria vita la salute degli appestati, è l'eroismo cristiano organato, e sarà sempre un merito, un privilegio, una gloria insigne della Chiesa.

Tal era la riforma legittima, che si sarebbe dovuta effettuare coi debiti modi. Ma l'uomo non procede quasi mai a sesto, e il corso regolare della civiltà si trova solo nei libri. L'andamento effettivo delle cose umane è un misto di progressi e di regressi, di miglioramenti e di alterazioni, di bene e di male, qual si può aspettare da un essere misto come l'uomo, che da un lato è libero e ha il seme di ogni virtù, ma dall'altro è cieco, debole, incostante, e fu preda a un morbo insanabile che rode il felice germe della sua natura. Su questo moto scompigliato veglia la Provvidenza, che indirizza al bene lo stesso male, e vieta che i travimenti siano perpetui e irrimediabili. Il solo disordine che Iddio permetta all'arbitrio umano, consiste in ciò che invece di avviarsi dirittamente alla meta assegnata, gli uomini si mettono per vie traverse, e fanno un circuito più o men lungo; ma i diverticoli rimenantosi infine alla strada maestra, e l'ordine è ristabilito. Speriamo che il tempo non sia lontano, in cui la gran curva del protestan-

tismo e della falsa filosofia ricondurrà gli uomini alla via dritta della Chiesa cattolica.

Il traviamiento religioso del secolo XVI, prima di essere applicato alla filosofia per opera di Cartesio, prese due forme diverse, secondo la varia indole delle nazioni in cui invalse. I Germani, popolo squisitamente ideale, erano affezionati allè dottrine cristiane, nè poteano appagarsi di quella scarsa e imperfetta sapienza, che si conteneva nelle scritture degli antichi. La Scolastica era loro esosa, in quanto le dottrine peripatetiche vi prevalevano, e i libri di Aristotele erano quasi pareggiati al Vangelo: detestavano in essa l'elemento gentileasco e non l'elemento cristiano. Lo stesso Filippo Melantone, che era così tenero degli antichi (e tuttavia così poco protestante, per molti rispetti), non cercava per lo più altro nei libri classici che le bellezze dell'eloquenza, l'arte dello scrivere, e gli accessori della filosofia. E benchè il genio dei popoli alemanni fosse poco connaturato alla gerarchia cattolica, per le ragioni dianzi accennate, tuttavia gli spiriti più moderati e più giudiziosi odiavano piuttosto gli abusi di quella, i disordini del monacato, e le influenze profane dei tempi, che il concetto essenziale di tali istituzioni; nel papa, il principe poco esemplare, un Borgia, un Medici, anzichè il successore di Pietro, e il padre supremo dei Cristiani. Questi sentimenti erano sostanzialmente lodevoli, movevano da buona radice, e se si trasmodava su qualche punto, una savia riforma avrebbe ricondotti gli spiriti al segno. Ma l'orgoglioso ardimento di un uomo guastò tutto. Lutero, dotato di un ingegno non ordinario, ma in cui l'affetto e l'immaginativa prevalevano alla ragione; fornito di una dottrina assai ampia, ma confusa, indigesta, immatura; scambiò i disordini accidentali colla sostanza, e ripudiò cogli abusi la tradizione e la Chiesa. Non si vuol però credere che egli e i suoi seguaci intendessero di proposito a rovinare il sistema ideale del cattolicesimo, e penetrassero le conseguenze logiche dei loro principj. Anzi, non che menomare l'idea, l'esagerarono in un certo modo caricando, per dir così, il sovr'intelligibile, come apparisce dai loro dogmi, della predestinazione fatale, del servo arbitrio, della fede senza le opere, e altri simiglianti. Perciò anche in mezzo agli errori più gravi, Lutero e i suoi fautori conservarono il genio ideale della loro stirpe.

Ma i principj della Riforma e il suo metodo all'alterazion dell'idea e quindi alla sua negazione dirittamente conducevano. La dottrina luterana era un psicologismo teologico, ignaro di sè, che serbava tuttavia in gran parte l'antica ontologia cattolica, senza addarsi della sua ripugnanza coi proprj principj. Infatti, volendo risalire immediatamente alla espressione scritta del vero ideale, cioè alla rivelazione, senza il sussidio della parola, cioè della Chiesa, e annullando colla tradizione di quindici secoli la continuità storica dell'idea, Lutero fece rispetto al cristianesimo ciò che i primi sacerdoti scismatici dell'antichità gentileasca aveano fatto in ordine alla rivelazion primitiva. E gli effetti del temerario ardimento furono simili dai due lati: se non che la pianta venefica non potea portare i primi frutti in Germania, perchè la complessione morale de'suoi abitanti nol consentiva. A lungo andare la logica vinse l'istinto; ma anche in mezzo agli eccessi più deplorabili della passata e della presente generazione, egli è manifesto che i Germani si agitano e vacillano fra il loro genio nativo e la dottrina che professano, insieme discordi. La scienza germanica in filosofia e in religione, da un secolo in qua, è uno sforzo continuo e ingegnoso, ma vano, per ricuperare l'idea perduta. Imperocchè l'idea non si lascia pigliare, o sfugge tosto di mano, quando non si cerca, e non si riceve nel debito modo. Ella è cosa da notare che con tanti conati, non v'ha dopo il Leibniz, che fu cattolico nelle dottrine, un solo illustre filosofo tedesco che sia riuscito a ricomporre la formola ideale: i più forti

ingegni non seppero innalzarsi sovra il panteismo. La ragione mi par chiara, e si è che niuno può riacquistar l'idea, fuor del vero metodo, e senza ricorrere alla tradizione religiosa, per possedere la parola elementare e assiomatica, che alla scienza è richiesta. Quindi è che gl'individui e i popoli vogliosi di riconoscere l'idea perduta, debbano prima di tutto rifarsi cattolici. I Tedeschi potrebbero vivere e studiare in eterno, e con tutto il loro ingegno, tutta la loro dottrina, non troveranno mai il verò, in cui riposa lo spirito dell'uomo, se non cominciano a deporre l'eresia, che è il psicologismo religioso, padre del filosofico, e fonte di ogni errore. Tuttavia, ad onore di questa sagace e generosa nazione, non si vuol dimenticare quel suo affetto istintivo verso l'idea, ch'ella mantenne vivissimo anche fra i suoi travimenti; come un cieco, che serba il desio della perduta luce, e si sforza di recuperarla, spalancando gli occhi a suo potere e distendendo la pupilla. Ond'è che il razionalismo e lo scetticismo tedesco non suol essere prettamente negativo, come in Francia, nè mira solo a distruggere, ma tende a uno scopo positivo. Emanuele Kant introduce un dubbio speculativo, che è senza fallo il più profondo a cui possa giungere lo spirito umano; ma egli supplisce colla pratica alle ruine della ragion pura, adora il Dio della coscienza, e va immaginando un cristianesimo razionale. Il Fichte, lo Schelling, l'Hegel, a dispetto del loro panteismo, vorrebbero essere cristiani, e talvolta pizzicano di cattolico. Pari conflitto fra il razionalismo e l'istinto si scorge nei Razionalisti biblici; uno dei quali, che acquistò ai nostri giorni una trista celebrità in questo genere di studj, vorrebbe surrogare all'Evangelio della storia un evangelio ideale e filosofico (1). Tanto il fuoco divino è difficile a spegnere negli ultimogeniti dell'Oriente!

Gl'Italiani, di origine principalmente ellenico-pelagica, e trapiantati in Europa fin da' tempi più antichi, tengono meno del genio orientale che i Germani, benchè ne abbiano assai più delle popolazioni celtiche. Noi occupiamo come un luogo di mezzo fra le altre due nazioni, e siamo forse meno atti dei Celti ad apprendere le forme sensibili, e meno disposti dei Germani ad assequire i concetti razionali. Il che se nuoce da un lato, profitta dall'altro, perchè accozzando insieme le due doti contrarie, e contemperandole a misura, secondo l'armonica e dialettica ragion dei contrarij, godiamo dei loro vantaggi, e bisognose come sono l'una dell'altra, aggiungiamo loro integrità e perfezione. Se si ragguaglia la nostra lingua colla francese e colla germanica, si troverà forse che il genio della prima partecipa per qualche rispetto alle proprietà delle due altre; più analitico di questa, e più sintetico di quella. I Tedeschi, peritissimi e sottilissimi speculatori, non pajono esprimere così bene i loro concetti come gl'Italiani, e certo sostanno per questa parte ai Francesi; onde spesso nei loro libri le idee sfumano, perchè non sono ben distinte e contornate dalla forma. Dall'altro lato, se gli scrittori francesi sono delineatori più limpidi e più risoluti degl'Italiani, questi credo, sono disegnatori più robusti e più eccellenti scultori; perchè il rilievo che si dà ai concetti, dipende dal risalto ch'essi hanno nell'animo di chi scrive. Ora il pensare e l'immaginare italiano è assai più maschio e risentito che il francese. Ma qualunque opinione si abbia a questo proposito, gl'Italiani non debbono dimenticare che la facilità loro a essere impressionati dagli oggetti esterni, la loro maestria nello esprimerli, e le delizie del paese che abitano, possono agevolmente far trascurare o corrompere quelle verità che più importano; onde non a caso la Provvidenza accese nel mezzo di essi quella viva fiamma, che può comunicare ai ciechi e freddi uomini la luce e il calore vitale.

Varie cagioni erano già concorse nei bassi tempi a sviare alquanto gl'Italiani

(1) STRAUSS, *Vie de Jésus*, trad. par Littré. Parigi, 1840, tom. II. part. 2. 765-773.

dagli ordini del retto filosofare. Il corpo della nazione non era mai stato infetto e viziato; tuttavia gli uomini increduli, o indifferenti nelle cose religiose, anche allora non mancavano. Può essere, come altri ha sospicato (1), che la precoce incredulità del medio evo si connetta colle ultime reliquie dell'arianismo, il quale risalendo alle dottrine dei Gnostici che il partorirono, si può considerar come il razionalismo più antico, che mosse guerra al cristianesimo fin dal primo suo nascere. Ma lasciando stare questo punto, intorno a cui si può solo conghietturare, egli è certo che la miscredenza italiana di quei rozzi tempi, se non ebbe origine, crebbe e fu nutrita specialmente nelle Corti; prima nella regia imperiale di Federico II; poscia nei palagi dei tirannelli italiani, e in particolare degli Ezzelini, degli Angioini, dei Visconti, degli Sforzeschi, dei Medici, dei Farnesi, dei Gonzaghi e degli Estensi. La civiltà, che tira a corruzione, quando i miglioramenti sensibili prevalgono ai morali e i fatti alle idee, suol partorire una specie di sensismo speculativo e pratico, poco alieno dall'empietà; il quale nasce per ordinario nelle classi signorili, a cui colla coltura abbondano i sussidj della corruttela. Onde si vede che la declinazione delle credenze religiose in Italia cominciò principalmente da coloro, che fomentarono la disunione di essa, e che dopo averla smunta e tiranneggiata, vi chiamarono i forestieri, e misero il colmo alla servitù della patria.

Fra i filosofi del medio evo, molti trascurarono la tradizione scientifica, movendo dalla filosofia arabico-greca, cioè dall'Aristotele dei Soriani e dei Califfi, come da unico o quasi unico loro antecessore. Ma all'incontro la ragione prescrive che non si salga filosofando a un antico anello, o al primo capo della catena scientifica, senza riandare gli anelli interposti e legittimi della tradizione; altrimenti il filo tradizionale si rompe, e la scienza dictreggia. Un altro errore degli Scolastici fu l'anteporre Aristotele a Platone, meno eterodosso per più rispetti dello Stagirita. Ora non si può errare impunemente nelle dottrine, specialmente filosofiche; onde non è da stupire se il culto eccessivo del peripato generò il nominalismo, e quella setta ambigua dei Concettuali (come oggi si suol chiamare) non diversa sostanzialmente dall'altra fazione, le quali spianarono la via a tutti gli errori della filosofia moderna, e furono il sensismo e il psicologismo dei bassi tempi. I filosofi italiani del secolo xv e del seguente aggravarono il male, annullando le tradizioni cristiane, e ritirando la luce delle verità ideali verso le ombre del gentilesimo. Perciò l'opera loro, utile, anzi mirabile, rispetto all'erudizione, fu in filosofia un vero regresso. Il che tanto è vero, che chi voglia ritessere al di d'oggi la tradizione della scienza, può quasi lasciarli in disparte (dal Bruno in fuori), e risalire agli Scolastici.

Ho fatta questa breve intramessa, per mostrare come in Italia il terreno era in parte preparato a ricevere il seme luterano, e a farlo germogliare con rigoglio e celerità maggiore, che non avea fatto nella Germania medesima. Parlo delle classi colte e guaste, non dell'universale, che si mostrò sempre avverso alle novità licenziose. I due Socini recarono a perfezione il principio protestante, adoperandolo a distruggere l'ontologia cristiana, come Lutero se n'era prevalso a sovversione dei riti e degli ordini cattolici. Il monaco sassone avea combattuta la gerarchia e la tradizione; i due gentiluomini sanesi mossero guerra all'idea stessa, e vi sostituirono un nominalismo e un sensismo immascherati alla razionale, e temperati soltanto da quei rudimenti o simulacri ideali, cui la dotta gentilità avea salvati dalla ruina del vero primitivo. Perciò, mentre i Protestanti pigliavano dai pagani scrittori gli accessorj e la facondia, i Sociniani ne rinno-

(1) ECHSTEIN, *Le Catholique*, tom. I. p. 282-83.

vavano sostanzialmente gli spiriti e le dottrine. Imperocchè il socinianismo, ripudiando il sovrintelligibile ideale e rivelato, oscura, per necessità di logica, l'intelligibile, lo spoglia di quella purità e perfezione che ridonda dai dettati evangelici, riduce la sapienza di Cristo all'angusta misura di Socrate e di Platone, e sostituisce insomma all'idea splendida e adeguata della cristianità cattolica l'idea manca e caliginosa della filosofia gentileasca. Le verità sovrarazionali della rivelazione vengono serbate da esso pure in sembianza, come semplice linguaggio ed espressione dell'intelligibile, a fine di stabilire un'armonia apparente fra l'aristocrazia sociniana e la moltitudine, e formare una dottrina essoterica a uso solamente del volgo.

Il primo passo nella via dell'errore venne fatto dai Tedeschi; il secondo dagli Italiani; il terzo ed ultimo fu opera dei Francesi, in cui prevale il genio celtico. Nel secolo XVI la Francia non era abbastanza culta, da poter entrare in una via, che richiede una certa abitudine di speculazione; nè Calvino, in ordine ai dogmi ideali, fece altro che copiar Lutero. Ma nell'età seguente il Descartes diede l'ultima mano al principio protestante, trasportando la semenza funesta dalle dottrine religiose nel campo delle filosofiche. E veramente il processo cartesiano nella speculazione consuona a capello col metodo protestante nelle credenze; giacchè la via dell'esame introdotta da Lutero è la mera analisi applicata alla religione. Ora l'analisi, se non è preceduta dalla sintesi, importa il dubbio, annienta la fede, e dai particolari ai generali salendo, tiene una via contraria al progresso razionale. Il discorso analitico e l'esame, adoperati senza una sintesi anteriore, ripugnano del pari ed essenzialmente alla fede e alla ragione; convengono alla psicologia e alle altre scienze seconde (benchè anche queste abbiano duopo di una base sintetica), non all'ontologia, che è la scienza principe e suprema. Il vero ideale, intuitivo e rivelato, è di sua natura assiomatico, e si riduce a corpo di scienza, deducendo e non inducendo, sintetizzando e non analizzando, e procedendo in somma per modo affatto diverso dalle scienze naturali e dalla filosofia secondaria: l'analisi può solo venire appresso, e se vuol precedere, non può giovare altrimenti che a guisa di semplice apparecchio. La sintesi primitiva costituisce in religione la fede cattolica, e in filosofia la fede razionale verso l'idea: ella è la cognizione del vero contemplato nelle analogie, o in se stesso, per mezzo del verbo jeratico. Quando l'animo del fanciullo cattolico, formato e disposto dalla doppia istituzione del catechismo e della Grazia, della Chiesa e di Dio, giunge a quel grado di cognizione, che gli permette di dire sentitamente, e con pieno arbitrio *Io so e credo*, egli acquista la doppia fede dell'uomo e del cristiano. La sufficiente notizia del vero intelligibile e sovrintelligibile, ch'egli ha ricevuta dalla parola educatrice, rende intima la sua persuasione, e l'ossequio ragionevole. Avendo apprese dal magistero ecclesiastico le verità razionali e i dogmi arcani della religione, egli ammette quelle in virtù della loro propria evidenza, e guidato dalla luce che diffondono, crede all'autorità della favella rivelatrice che l'esprime e l'accompagna, crede ai misteri incomprensibili per la guarentigia autorevole degl'insegnatori. Così l'uomo, che per la grazia del primo rito era già abitualmente cristiano, riesce tale in atto, piglia libero possesso dell'idea perfetta, ed entra con essa alla cittadinanza spirituale, conferitagli nel celeste regno. Niuno può determinare l'istante preciso e il modo speciale di questa operazione in ciascuno individuo; giacchè la verità assoluta e multiforme del cristianesimo può influire nello spirito per mille diverse guise; e l'impressione divina, che accompagna ed accresce l'efficacia di quella, può attemperarsi in varj modi all'indole speciale del fanciullo, e alle condizioni in cui è collocato. Ma ciò che è manifesto sì è che la fede cristiana e la fede razionale nel

fanciullo bene istituito non vengono mai precedute dall'analisi, dal dubbio, dall'esame, e che il metodo cartesiano e protestante ripugna del pari alla religione e alla natura. Nei due casi si annulla la fede collo scetticismo, a fine di poterla rifare coll'esame; si rinunzia al possesso di un dono così prezioso, ricevuto dall'educazione, e s'incorre nel grave rischio di non poterlo ricoverare, come colui che trovandosi aver fra mano un gran tesoro, necessario alla sua vita, eleggesse di scagliarlo in mare, per avere il diletto di ripescarlo, faticando e nuotando con pericolo di annegarsi. E veramente la fede, che è l'innocenza dello spirito, è, come quella dei costumi, assai più facile a conservare purchè si adoperi la debita vigilanza, che a riacquistare quando si è perduta. La fede è la vita delle anime; le quali, a guisa dei corpi, non possono destarsi dal sonno mortale e risorgere senza miracolo.

Se non che il cartesianismo aggrava ancora la mano, ed accresce il vizio del processo protestante. Il quale nel suo cominciare è scettico verso la rivelazione, ma riconosce almeno l'autenticità della Bibbia, che dee guidarlo alla cognizione di quella, e tutte le verità morali, che sono connaturate allo spirito dell'uomo. Laddove lo scetticismo del Descartes è generale, e comprendendo tutti i veri, nè facendo sparagno condizionato di alcuni, se non con una clausula assurda e ridevole, si toglie ogni sussidio opportuno a riedificare la scienza. Lutero e Cartesio s'accordano a volere rifar il vero colla disamina: ma l'uno restringe l'opera sua ai dommi rivelati, l'altro l'allarga alla verità universale e assoluta; l'uno lavora su certi dati naturali che gli rimangono, l'altro sul nulla; la pretensione del primo è un'insigne temerità, quella del secondo una follia ridicola.

Dalle cose testè discorse si deduce una conseguenza di gran rilievo; cioè che la prima invenzione del psicologismo si dee attribuire piuttosto a Lutero, che a Cartesio. L'eresiarca gittò il seme fatale, che fu esplicato dal francese filologo. Il primo sostituì il metodo psicologico al metodo ontologico nella religione: il secondo applicò questa innovazione alla filosofia in particolare, e per essa a tutto lo scibile. L'uno troncò il filo della tradizione religiosa; l'altro diede lo sfratto eziandio alla scientifica. Da Lutero e dal Descartes nacquero i mostri gemelli della falsa teologia e della filosofia mendace, che regnano tuttora dove è spento o languisce il principio cattolico. La teologia e la filosofia moderna, procreate dallo stesso vizio metodico, hanno avuto un corso conforme, e direi così parallelo, che meriterebbe di essere attentamente studiato. A ogni nuovo passo dell'una nel corso fatale dell'errore si accompagna un nuovo passo dell'altra; traviamiento risponde a traviamiento, e precipizio a precipizio. E come il principio era stato unico nelle due discipline, così l'esito fu somigliante; anzi il fine d'entrambe fu un regresso al cominciamento. La filosofia cartesiana riuscì allo scetticismo, e la teologia luterana al razionalismo biblico, che è lo scetticismo teologico; giacchè l'uno nega ogni vero naturale, come l'altro ogui dettato che sormonti la natura. Lo scetticismo, che era il punto comune, donde mossero le due scienze, fu pure il termine, in cui riposarono: uscite dal nulla, tornarono nel nulla.

Il protestante crede di poter apprendere la verità rivelata colla sola lettura dei libri sacri: Cartesio stima di poter rinvenire il vero naturale colla considerazione e collo studio di se medesimo. Quindi, come a rigor di logica, secondo Lutero, si danno o almeno possono darsi tanti cristianesimi, quanti sono i lettori della Bibbia; così tu devi ammettere tante filosofie, quanti sono i filosofanti, se credi al Descartes, rinnovatore della verità subjettiva immaginata da Gorgia e da Protagora. E di vero, l'oggetto vuol germinare dal soggetto, e l'intelligibile dal sensibile, a tenore del sistema cartesiano; e la stessa grammaticale struttura

del suo principio indica il genio subjettivo, e la fiacchezza universale della dottrina che ne procede. Imperocchè, se altri dicesse *L'animo mio pensa, dunque è*, accennerebbe in qualche modo a una verità generale, indipendente, assoluta; ma chi invece esordisce dicendo *Io penso, dunque sono*, concentra il vero nell'individualità propria, e lo imperna, per così dire, nella persona del filosofo. Il che tanto è vero, che il Descartes protestò apertamente di non voler tessere un entimema risolubile in un sillogismo, ma esprimere un semplice fatto primitivo; giacchè nel caso contrario, bisognerebbe sottintendere una proposizione necessaria e generica, *Ciò che pensa, è*. Cartesio all'incontro pone la radice del vero in se medesimo, e deduce l'essere dal proprio pensiero, come se dicesse *Io sono il vero assoluto*. E siccome egli esprime il principio di tutto lo scibile, personificandolo in se stesso e parlando in persona prima, egli si agguaglia al Dio di Mosè, pronunziante *Io sono colui che sono*. Il carattere proprio del cartesianismo, che vuol cavare l'intelligibile dal sensibile, e far dello stesso Dio una creatura dello spirito umano, anzi dello spirito di Cartesio, non potrebbe scoprirsi meno dissimulatamente. Dal creare Iddio mentalmente all'essere Iddio, non corre un gran divario; onde non dee far meraviglia, se il padre della sapienza moderna trovò fra i suoi discendenti di Germania un ardito e valoroso ingegno, che assunse l'ardua impresa e la condusse a compimento.

Oggi si costuma, assai più che in addietro, di ripetere a ogni poco certe sentenze intrinsecamente false, senza esaminarle, spacciandole quasi per assiomi, e dando loro un valore che dipende dalla sola consuetudine invalsa di replicarle, quasi monete false, ma correnti, nella repubblica degli scrittori. Tal è per esempio questa proposizione, che il *Descartes creò la filosofia libera dell'età moderna* (1). Cito un solo passo, tratto da un'opera pregevole per l'erudizione, e dettata da un uomo, che francese di avita origine e tedesco per adozione, rappresenta l'intimo connubio dei principj cartesiani colla moderna filosofia germanica: potrei allegarne cento, che dicono altrettanto. L'asserzione è assolutamente falsa, se per libertà non s'intende la licenza, che è la sua maggior nemica. Il Descartes volle ripetere la libertà di filosofare dallo spirito dell'uomo, come altri osò derivare la libertà degli stati dall'arbitrio del popolo: entrambi la distrussero. La dottrina del Locke e del Rousseau sulla sovranità popolare non è altro, che il psicologismo applicato alla politica, e la subordinazione dell'ontologia alla psicologia nella scienza civile. Il far dipendere l'idea dall'uomo, l'annulla: il far germogliare l'intelligibile dal sensibile, rende l'uomo schiavo del senso e di se medesimo; sorte pessima di servitù. La sola libertà sincera e legittima consiste nel porger libero omaggio alla signoria dell'idea, che sottraendo l'uomo alla dura schiavitù di se stesso e del mondo, lo assoggetta al dolce imperio della Mente creatrice. Quando lo spirito umano si vuol ribellare da questo supremo e legittimo dominato, egli diventa mancipio e ludibrio della natura sensibile; imperocchè l'uomo non comunica seco stesso, se non in quanto fa parte degli esseri naturali, ed è dotato di virtù sensitiva. Si osservi in effetto che, da Cartesio in poi, la filosofia fu schiava dell'immaginativa e della poesia, dei sensi e della fisica. I Sensisti di Francia e d'Inghilterra sono più fisiologi che filosofi; i Panteisti di Germania sono meno filosofi che poeti.

Fermata la sussistenza del proprio pensiero, come primo principio della verità, il Descartes ne argomenta l'esistenza di Dio, perchè fra i proprj concetti trova quello dell'Ente perfettissimo. Da tal nozione egli deduce la realtà della cosa rappresentata, sia perchè quella dee avere una causa esterna e condegna, e

(1) CH. L. MICHELET, *Examen crit. de la Métaphys. d'Arist.* Parigi, 4836, p. 249.

perchè l'essenza dell'ente, che vi è effigiato, inchiude l'esistenza. La prima di queste due prove è l'argomento ordinario di causalità dimezzato, e quindi menomato di forza. Quanto alla seconda, farebbe meraviglia il vedere che sia potuta uscire da un cervello filosofico così leggiere, come quello del Descartes, se non fosse troppo chiaro che il valoroso Francese la rubò agli Scolastici, e forse a santo Anselmo, guardandosi però cautamente dal confessare il proprio furto. Dico forse, perchè non è necessario il supporre che Cartesio abbia letto il *Mono-logio* o il *Prologo*: la sola dottrina comune delle scuole, che in Dio l'essenza s'immedesima coll'esistenza, conteneva la sostanza del raziocinio cartesiano. Ma il Descartes ebbe cura di avvertirci in questo medesimo luogo del suo progresso filosofico, che un argomento così profondo non poteva esser pascolo de' suoi denti, nè frutto del suo giardino. Imperocchè egli cade in una di quelle splendide ed enormi contraddizioni, che son più chiare del sole nel suo meriggio. Dopo avere poco innanzi stabilito che la coscienza del proprio pensiero è la prima verità e la base d'ogni certezza, egli parlando di Dio, afferma che ogni vero e ogni certezza dipendono dalla veracità della sua natura. Per tal modo egli deduce la legittimità dell'idea di Dio dal sentimento di noi stessi, e il valore di questo sentimento dall'idea di Dio. Non contento di questo bel circolo, onde uno scolaretto di logica si vergognerebbe, egli entra in un'altra contraddizione, se non maggiore, ancora più stupida della prima; e afferma che le verità metafisiche, morali, matematiche, le verità assolute d'ogni genere dipendono dal libero arbitrio della volontà divina. Tanto che, se il tutto è maggior della parte, se l'ingiustizia è cosa detestabile, se l'effetto suppone una causa, ciò accade perchè Dio ha voluto che così fosse, quando avrebbe potuto volere e determinare il contrario. Samuele Clarke, mentre era tuttavia fanciullo, avendo appreso che Iddio è onnipotente, discorreva seco medesimo che la potenza divina non avrebbe potuto annientare lo spazio contenuto nella stanza, ov'egli albergava. Questo concetto puerilmente espresso, ma sostanzialmente vero e profondo, presagiva un metafisico non volgare. All'incontro il Descartes, valente matematico e in età matura, crede possibile a Dio l'operare che due via due facciano cinque. E perchè disdirgli il potere di annullar se stesso, e di essere e non essere nello stesso tempo? Questa meraviglia, per un metafisico, non sarebbe maggiore di quella. Ma il primo presupposto è una pietra di paragone sufficiente, onde apprezzare l'ingegno filosofico del suo autore.

Non è mio proposito di riandare tutte le parti del sistema cartesiano, ma solo di considerarne i principj e le fondamenta, in quanto accennano al vizio principale di tutta la filosofia moderna. Qui basti l'aver notato che il psicologismo è l'essenza di tal dottrina, e l'aver dimostro come ne' suoi primi progressi ella si ravviluppa nei paralogismi più dozzinali, e fa prova di una temerità, di una spensieratezza e leggerezza incredibile. Se tuttavia ci si trovano alcune parti buone, non se ne dee saper grado al Descartes, sia perchè non ve ne ha una sola, di cui egli sia autore, e perchè ripugnano tutte manifestamente a' suoi principj; onde dobbiamo ringraziarne, non lui, ma la sua incapacità logica, così singolare, ch'egli è forse difficile trovarne un altro esempio nelle istorie. Ma i suoi successori, migliori dialettici, ci mostreranno il principio cartesiano nella schietta e nuda orridezza delle sue conseguenze. Nel resto, quando si considera tutta la dottrina cartesiana, anche usando molta benignità, e rimuovendo l'occhio dalla manifesta discordanza delle parti, non si può avere in maggior conto che di un abbozzo affatto superficiale. Dopo di avere con un tratto di penna cancellata tutta l'umana filosofia, egli toglie in poche pagine a rifabbricare tutto il mondo ideale, e *describer fondo a tutto l'universo*: in quest'opera

erculeo egli sdrucchiola, o per lo più salta sulle materie più rilevanti, ardue, profonde, con una disinvoltura, una rapidità, una franchezza, una sbadataggine, ch'io non so se si debba chiamare cavalleresca o francese, ma che certo è affatto insopportabile. Non ti par egli, a leggerlo, di vedere un giovane soldato, vivo, spiritoso, avventato, arrogante, sprezzatore delle cose altrui, alto estimatore delle proprie, che scorre l'Europa in sulle poste, filosofeggia su due piedi, parla la lingua di Parigi, e ti porge nel suo contegno un simbolo della dottrina che professa? E quando in paragone le opere filosofiche di questo scrittore ai *Dialoghi* di Platone, alla *Metafisica* di Aristotele, alla *Trinità* di santo Agostino, e alla *Somma* dell'Aquinate, non trovo nulla di comparabile alla petulanza di lui, fuorchè la semplicità esemplare de' suoi ammiratori. Cartesio, lo ripeto, fu un gran matematico; ma fu un pessimo filosofo. Non si aspetta a me il giudicarlo come fisico; ma credo di poter affermare, senza errore, che i suoi *Principj* erano per molti rispetti più degni dell'età di Anassimandro, di Democrito e di Lucrezio, che del secolo di Galileo. Il suo atomismo accenna a una scienza assai più rozza e imperfetta, che quella di Empedocle e di Eraclito. Quando egli dice: *Datemi materia e moto, e io farò il mondo*, queste parole, che alcuni hanno qualificate come sublimi, mi pajono esprimere una jattanza degna di Gradasso filosofo. Archimede disse: *Datemi un punto di appoggio, e io solleverò il mondo*. Il motto è veramente sublime, perchè, sotto una forma iperbolica, significa una verità, cioè la forza maravigliosa della leva. Laddove il detto di Cartesio è ridicolo, perchè falso: Iddio stesso non avrebbe potuto fare il mondo, se avesse solo creato gli atomi e il moto senza le forze organiche e inorganiche della natura.

Parecchi moderni hanno assomigliata la riforma cartesiana della filosofia alla riforma socratica. Ma la convenienza che corre fra esse, è solo apparente. Socrate disse: *Conosci te medesimo*; cioè contempla e studia te stesso nell'idea divina: ma si guardò dalla follia di voler fondare logicamente sulla conoscenza interiore dell'uomo la verità assoluta. La sua psicologia è la propedeutica, e per così dire, il pedagogico tirocinio, non la base dell'ontologia. Senza che, la disciplina di quest'uomo sommo fu più popolare e preparatoria, che altrò, e vi si dee ricercare il retto senso e la sapienza pratica, anzichè il rigore delle scienze speculative. Ma ciò che differenzia principalmente Socrate da Cartesio, si è che quegli presentì la teorica delle idee assolute, e ne pose il germe, che venne poscia esplicito da Platone (1). Il quale, intendendo ontologicamente l'oracolo del ficio, si mostrò figliuolo legittimo di Socrate; non così il Malebranche di Cartesio. L'autore della visione ideale è il successore diretto dei Neoplatonici e di santo Agostino.

Le idee innate del Descartes differiscono affatto dalle idee platoniche. Quelle sono nozioni imprresse nell'anima, dalle quali non si può trarre logicamente nulla di obiettivo; laddove le idee platoniche sono fuori dell'anima, sono eminentemente obiettive e assolute. Le prime non si possono veramente chiamare ingenite, fuorchè rispetto a noi, e si dovrebbero piuttosto dire concreate o congenite; laddove le seconde sono innate in se stesse. Cartesio adunque, non solamente tirò indietro di più secoli la filosofia, ma peggiorolla, rispetto all'antica scienza gentilesca del mondo italo-greco e orientale. Tanto che il filosofo francese si trova essere addietro di gran lunga dal segno, a cui Gotama, Giainini, Patandiali, e lo stesso Capila (2), avevano recato la scienza forse venti o venticinque secoli

(1) Cons. RITTEN, *Hist. phil. trad. par Tissot*. Tom. II, part. I. p. 47-48.

(2) Se Capila appartiene originalmente, come pare, al buddismo di Capiata, penultimo dei parenti Buddi

prima di lui. Progresso invero meraviglioso! E tuttavia v'ha chi reputa le scienze filosofiche obbligate a un tal uomo? Che penseresti di chi stimasse Erostrato benemerito dell'architettura?

Il Descartes, ponendo il pensiero come principio della filosofia, la fonda sovra un fatto, e colloca in un primo fatto il primo vero. Ogni fatto è un sensibile; e tal è quello di Cartesio. E certamente la sentenza: *Io penso, dunque sono*, equivale a questa: *Io sento d'esser pensante*, ovvero: *Io penso il sentimento che ho di me stesso*; e più concisamente: *Io sento, dunque sono*. Se invece di dire *Io penso*, si dicesse *Io sono attivo*, la proposizione si vantaggerebbe, in quanto l'attività intima dello spirito è la radice del pensiero, e la prima forma sensibile, sotto la quale sentiamo noi stessi. Ma in qualunque modo la sentenza si rivolga, ella esprime sempre un fatto sensibile; imperocchè l'attività, il pensiero, e qualunque altra facoltà dell'animo nostro, non si manifesta alla riflessione, se non come un sentimento, e noi non sappiamo di pensare e d'operare se non in quanto siamo dotati di virtù cogitativa ed attiva. Il pensiero conosciuto per via della riflessione, è un mero fatto della coscienza che appartiene al senso interiore; onde il cartesianismo che muove da quella, colloca in un fenomeno della facoltà sensitiva la base della scienza. Ora, siccome ogni sistema che deriva la cognizione umana dal sensibile, chiamasi sensismo, il Descartes si dee riputare per legittimo autore del moderno sensismo psicologico. Dal che nasce un altro conseguente rigoroso, cioè che il Locke, il Condillac, e tutti i Sensisti recenti, i materialisti, i fatalisti, gli immoralisti, gli atei, son veri e schietti cartesiani, per ciò che spetta al principio, onde muovono filosofando. Nè rileva che i successori di Locke facciano caso della sensazione sola, e non del sentimento interiore: imperocchè questo e quella convengono nell'essere forme sensitive, destituite di obiettività assoluta; e nell'ammettere alcuna di tali forme (non importa quale) come principio dello scibile, consiste appunto la nota essenziale del sensismo. Si debbono perciò riporre fra i Sensisti anche i fautori di quell'idealismo che si potrebbe chiamar psicologico, perchè appoggia le sue dottrine ai sensibili interni, e non alle idee obiettive. Che se i Sensisti moderni non sono anche Cartesiani in ontologia, la colpa logica di questo divorzio non si vuol già imputare ad essi, ma al Descartes che nella ricerca degli enti rinnegò il suo principio, e fabbricò un sistema ontologico, eversivo delle proprie basi.

Il sensismo è certamente in se medesimo un sistema assurdo e funestissimo per le sue conseguenze: esso rivolge affatto il vero ordine delle cose, e deduce le idee dai sentimenti, quando una filosofia imparziale e profonda dimostra che i sentimenti dall'idea provengono. Il senso intimo e la sensazione derivano dal conoscimento, perchè i sensibili, così materiali, come spirituali, traggono la loro origine dall'idea, che col medesimo atto creativo li rende reali e conoscibili. Invece di dire, *Niente trovarsi nell'intelletto che non sia prima nel senso*; il che è fuor di dubbio, se s'intende in un certo modo; sarebbe assai più proprio lo stabilire l'adagio contrario affermando, *Non darsi nulla nel senso che non sia stato prima nell'intelletto* (1). Non si creda però che questa sentenza conduca all'idealismo ontologico. Gli Idealisti dicono che la sensazione è l'idea trasformata, e le negano ogni realtà, come sensazione. La cagione del loro errore consiste nella formola della loro ontologia, di cui la formola psicologica è la versione e la copia. Siccome essi disdicono all'idea la virtù creatrice nel

a anteriore di più secoli a Sachia Nimi, egli dee essere molto antico. Al protobuddismo di Casteo sembra pure che riferir si debba la setta dei Giuni, parallela e gemella al samancismo di Sachia, benchè distinta da esso.

(1) L' Hegel dice altrettanto, ma in un senso panteistico, differentissimo dal nostro.

giro delle cose reali, sono eziandio costretti a negarla negli ordini del conoscimento.

Il predominio del sensismo nell'età moderna è una delle cause più principali delle angustie a cui è ridotta la filosofia presente. Se si leggono le opere rimaste di alcuni filosofi illustri dell'antichità, o si cerca di ricomporre col frammenti superstiti i sistemi degli altri, e quindi si paragona il concetto ch'essi avevano della filosofia, con quello che noi ne possediamo, senza fare avvertenza all'ordine dei tempi, altri sarebbe inclinato a credere che gli antichi sono moderni, e che i moderni e converso sono antichi, ovvero che il progresso dello spirito umano è fatto a ritroso, come quello dei granchi. Leggasi la sola *Metafisica* di Aristotele, e si consideri quante quistioni vengono trattate profondamente, o almeno toccate da quel gran savio, che a' dì nostri sono, non già trascurate, ma ignorate, e nè anco presentite dalla più parte di que' filosofi che hanno per così dire in pugno la scienza, e ne sono reputati principi. Che diremo dei filosofi arabi, indiani, cinesi, contuttochè ci siano conti così imperfettamente? V'ha più sostanza ideale negli Upanisadi e nel Taotching, che in nove decimi dei filosofi francesi, dai tempi di Abelardo sino ai nostri. Che diremo dell'antichissima sapienza, traluce nei simboli, negli arricordi, nelle favole dell'India, della Persia, della Caldea, della Fenicia, dell'Egitto, delle pelagiche, elleniche, celtiche e germaniche popolazioni? Perfino nelle ruine americane si possono subodorare i vestigi di un filosofare superiore per alcune parti a quello del nostro secolo. Le vaste dimensioni, e per dir così le proporzioni enciclopediche e colossali della filosofia, furono conservate eziandio nel medio evo, per quanto lo comportava la rozzezza dei tempi, atteso l'autorità suprema che ci aveva Aristotele, e la larghezza dell'idea cattolica.

Ma ai dì nostri la filosofia, fuori di Germania, si riduce a due o tre punti di psicologia, anzi per molti, alla sola quistione dell'origine delle idee. La qual quistione è senza dubbio di momento, ma non può essere trattata a dovere, nè acconciamente risolta, se non dopo parecchie altre, e segnatamente dopo molti teoremi ontologici; giacchè non si può conoscere la genesi delle idee, se non si conosce prima la genesi delle cose, essendo quella a rispetto nostro la derivazione e l'espressione di questa. I Tedeschi sono in parte immuni da questi difetti: il loro metodo, se non è veramente, si sforza di essere ontologico; il cerchio delle loro cognizioni spazia ampiamente, ed è talvolta vizioso per soverchia grandezza, come quello che usurpa le giurisdizioni delle altre discipline. Se non che la filosofia germanica è rōsa dal tarlo del panteismo, che impedisce l'ingegno de'suoi cultori di portare condegni frutt. Ma tornando ai sistemi che signoreggiano nelle altre provincie d'Europa, dico che la loro meschinità e grettezza a ragguglio degli antichi, è un effetto del sensismo che ne vizia le radici. Laddove i migliori filosofi dell'antichità gentilesca tengono più del cristiano che del pagano; i moderni ritraggono assai meno dall'Evangelio che dalle false religioni precorse alla sua promulgazione. Il che non è difficile ad intendersi, se si considera che le dottrine, verbigratia, dei Platonici e dei Pitagorici, erano rivi assai meno discosti dalla sorgente della rivelazione primitiva, che il psicologismo e il sensismo moderno non sono dai fonti cristiani. Quelle erano tradizionali, per quanto le tenebre del gentilesimo il consentivano: questi sono eterodossi per essenza, e hanno rotto ogni legame colla religione. La libertà sfrenata, onde si pregiano, è il verme che li divora, e gli adduce a vergognosa morte.

I Sensisti, collocando nei sensibili la base d'ogni conoscenza e d'ogni esistenza, oltre allo splantare la speculazione, tagliano i nervi del discorso e del sapere in generale, e noccono a tutta l'enciclopedia. Può parere a prima fronte

che il loro modo di filosofare conferisca alle scienze osservative e sperimentali, come quello che converte la filosofia medesima in una disciplina dello stesso genere, e ne fa per così dire un ramo della fisica: ma il contrario accade, chi consideri attentamente. Senza entrare nell'intima ragione delle scienze naturali, il che verrebbe un lungo discorso, mi contento di notare che esse, come ogni altra disciplina, richieggon nei lor cultori un abito d'ingegno sagace e profondo, che penetri addentro, quanto meglio è possibile, nelle viscere del suo oggetto. Ora il sensismo, che di sua natura se ne va tutto in superficie (giacchè i sensibili sono la corteccia delle cose), dee ingenerare nello spirito de' suoi cultori una disposizione contraria alla profondità, e renderlo a lungo andare simile a se medesimo. E così è veramente; tanto che non si può immaginar nulla di più frivolo e superficiale, che questo sistema, eziandio ne' libri de' più ingegnosi fra' suoi seguaci. Né i Sensisti (parlando in generale) hanno propriamente ingegno; ma bensì spirito; che è la disposizione più connaturale alla lor foggia di filosofare. Leggi gli scritti del Condillac, dell'Helvetius, del Cabanis, del Tracy, e non ti potrai dolere che non siano spiritosissimi, e anche troppo; ma l'ingegno, cioè la profondità e la virilità del pensiero, al tutto manca. I loro sistemi sono lavorietti arguti, sottili, ma microscopici e delicatissimi, che non hanno più consistenza di un ragnatelo, e se ne vanno con un soffio. Quindi è che la nota più insigne del sensismo, se hai l'occhio solamente alle forme, è la fanciullezza: ci trovi l'aria, le fattezze di un bambino; e bene spesso anco l'innocenza; perchè ti accorgi che que' buoni filosofi sono per lo più uomini della miglior pasta del mondo, e non hanno il menomo sospetto della maravigliosa vanità dei loro sistemi; come ragazzi, che congegnano le mulina di paglia e i castellucci di carte, colla gravità e colla premura, che gli uomini mettono nei negozj. Insomma il sensismo è il bamboleggiare, o piuttosto il rimbanbire della filosofia, e non ha maggior momento di un giuoco ingegnoso, com'è, verbigrazia, quello degli scacchi. Anzi io reputo che i buoni scacchisti siano più difficili a formare e a trovare degli eccellenti Sensisti, e che la società umana si vantaggi tanto meglio dei primi, che dei secondi, quanto l'opera di quelli è più squisita, e il passatempo lontano da ogni pericolo.

Le scienze storiche sono oggidì in voga, sia perchè la quantità dei materiali archeologici e filologici, di cui possiamo disporre, è maggiore che per l'addietro, e perchè versando esse sui fatti, pajono aver più saldezza delle idee in un secolo propenso a chimerizzare o a dubitare, e perchè in fine gustano meglio agli spiriti sodi, che in questa inopia di buone dottrine non si risolvono a pascersi di fumo e di vento. Perciò la predilezione per la storia indica sanità di giudizio: forse talvolta con qualche debolezza; perchè gl'ingegni forti non amano per lo più di fermarsi nei fenomeni, sapendo camminare e spaziare con passo spedito e sicuro nel mondo razionale, non meno che in quello dei sensi. Che se il sensismo potè favorire da un lato gli studj storici, nocque loro dall'altro, non solo per l'abito superficiale, di cui informa gl'intelletti, ma eziandio per una ragione speciale, risultante dalla sua intima natura. La qual ragione si è che il Sensista giudica del passato e del futuro dal presente, perchè il presente è la sola dimension del tempo, che faccia impressione nella virtù sensitiva. Ond'egli è poco atto a conoscere ed apprezzare quanto gli occorre di alieno dagli ordini attuali, e manca onninamente di quella dote, per cui l'uomo sa trasnaturarsi all'uopo e trasferirsi collo spirito in tempi e luoghi remoti, di genio e di opere dall'uso nostro differentissimi; manca di quel senso profondo dell'antichità, senza il quale la storia dei popoli vetusti, ancorchè se ne sappiano i particolari eventi, è un enigma impenetrabile. Per la stessa cagione, egli è inclinato a

rigettare il meraviglioso e lo straordinario, che esce fuori del consueto tenor di natura. Ma quello, che gli mette più afa, e di cui si mostra più acerbo e implacabile nemico, è il sovrannaturale; il quale fa sul suo spirito lo stesso effetto, che l'aspetto dell'acqua sugl'idrofobi. Vedresti uomini tranquilli e mitissimi perdere la loro pacatezza e gravità filosofica, arrossare o impallidire, e prorompere in manifesta collera, al soloudir menzionare seriamente un miracolo. Ora, siccome la storia dell'antichità è piena di meraviglioso e di oltrannaturale, così vero come falso, costoro non sono in grado di penetrare nell'indole di essa; giacchè non si può intendere nè spiegare il sovrannaturale eziandio falso, cioè il contrannaturale, e capir l'opinione che lo produce e lo sostiene, chi non ammette un sovrannaturale vero. Il quale fa ribrezzo ai Sensisti, perchè importa la superiorità dell'idea sul sensibile, e deduce dall'arbitrio di quella le leggi governatrici di questo. Ora il perfetto Sensista nega affatto l'idea, e non ammette altra realtà, che sensitiva; cosicchè il sovrannaturale gli riesce tanto impossibile ad immaginare, quanto ripugna che la natura possa nulla contra se stessa. I mezzi Sensisti poi, quali sono quasi tutti i filosofi dell'età nostra, benchè accolgano l'idea, la sottopongono ai sensibili; donde nasce la loro ripugnanza verso quanto sa in qualche modo di oltrannaturale e di prodigioso. Eccovi che in Germania, e conseguentemente in Francia, il razionalismo teologico ha viziata la storia delle religioni, e resi incomprendibili gli annali antichissimi; imperocchè, senza un concorso di eventi sovrastanti alla natura, la storia primitiva è un libro chiuso e suggellato, le origini e le vicende dei culti, anco falsi, sono inesplicabili, e la filosofia della storia torna impossibile. La fede è l'occhio della storia, e la rivelazione è la luce, che ne rischiarà i principj, il corso, e l'indirizzo verso uno scopo determinato e supremo. Parrà strano che in Germania, seggio propizio dell'idea, il razionalismo teologico, nato dal sensismo, sia potuto nascere e stabilirsi; ma la meraviglia scema, ogni qual volta si avverta che il panteismo colà dominante, non che esser retto dal sensismo, è una semplice forma di esso.

Per chiarire l'università del sensismo nei tempi che corrono, e comprenderne tutto il valore, uopo è rifarsi indietro, risalendo al psicologismo introdotto dal Descartes, suo vero e legittimo progenitore. Le scuole figliate dal principio cartesiano si possono distinguere in cinque classi, le quali rispondono, almeno in parte, a cinque epoche distinte; dico in parte, perchè atteso l'intreccio reciproco dei sistemi, e la pluralità delle nazioni coetanee, in cui fiorì la filosofia, le dette classi non si succedono sempre a rigore secondo il filo cronologico.

Nella prima classe collocheremo principalmente Renato Descartes, fondatore del psicologismo, benchè, in ordine alla religione, il vero introduttore di questo processo sia Martin Lutero. Cartesio è sensista nei principj e nel metodo. Lo è nel principj, perchè stabilisce, come primo vero, il fatto sensibile della coscienza; lo è nel metodo, camminando dalla psicologia all'ontologia, senza aver precorsa la via contraria. Infatti il psicologismo e il sensismo sono identici: l'uno è il sensismo applicato al metodo, l'altro è il psicologismo adattato ai principj. I contrassegni di questa classe di filosofi sono: 1° la pretensione di creare una filosofia affatto nuova; 2° il ripudio della tradizione religiosa e scientifica; 3° lo scetticismo preliminare; 4° l'assunto di voler fondare l'ontologia sulla psicologia, e quindi la necessità di ripudiare affatto l'antica psicologia, stabilita su dati ontologici; 5° la considerazione del senso interiore, come primo vero; 6° il predominio scientifico, dato alla personalità dell'uomo, e conseguentemente l'autonomia dello spirito, l'anarchia delle idee, la libertà assoluta di pensare negli ordini filosofici e religiosi, e la licenza civile che ne deriva.

Nella seconda classe premeggia Giovanni Locke. Le noli che la contrassegno, sono le seguenti: 1° La congiunzione del senso esteriore coll'interiore, come primo vero. Nell'epoca precedente il senso intimo prevaleva, e le sensazioni erano semplicemente considerate come fenomeni secondarij e derivativi. Ma l'osservazione avendo chiarito che ogni sensazione presuppone un sentimento e viceversa, le impressioni interne ed esterne, e le due potenze che le apprendono, cioè la riflessione e la percezione, vennero reputate per affezioni e facoltà parallele, simultanee o quasi simultanee immedesimate fra loro. Anzi, come Cartesio pare soltanto far caso del sentimento, costoro danno un certo predominio alla sensazione, benchè non lo confessino espressamente. Il che si dee attribuire, così all'indole dei sensibili esterni, che per la natura dell'uomo sono più appariscenti, e quasi palpabili, come al crescere e al fiorire delle scienze fisiche, fondate nell'osservazione della materia, le quali, sovrastando per la voga che ebbero, e pel credito in cui salsero, alle altre, diedero alle speculative un indirizzo conforme. 2° La composizione di una psicologia regolare e compiuta, benchè falsa, puntellata sui meri dati sensitivi, intrinseci ed estrinseci, della quale il Descartes aveva pòrto il principio, senza applicarlo. Il vanto di aver dedotto dal principio cartesiano una psicologia destituita di base ontologica, appartiene al Locke. 3° Il ripudio della ontologia cartesiana, come ripugnante ai principj e al metodo del Descartes, e troppo simile all'antica, dichiarata dal francese filosofo insufficiente, e buttata fra le sciarpe. 4° L'ommissione e lo sfratto implicito e tacito di ogni ontologia. I filosofi di questa famiglia, senza riprodurre espressamente le ricerche ontologiche, non vi danno opera, o riputandole un semplice accessorio, le trattano per cerimonia e per politica, anzi che per altro; onde non si pigliano alcun pensiero di collegarle colla loro psicologia, e le piantano su tali principj, che a questa apertamente ripugnano.

Alla terza classe appartengono lo Spinoso, i Panteisti tedeschi, e in parte Giorgio Berkeley. Ciò che la specifica, è il tentativo di una nuova ontologia diversa dall'antica, e destituita di base tradizionale. Il bisogno invitto, che lo spirito umano ha del vero, dovea di necessità destare gli spiriti più profondi alla difficile impresa di creare una nuova ontologia sulle rovine di quella ch'era stata distrutta. Ma per conseguir l'intento, il processo fu diverso. Gli uni, come il Berkeley e il Fichte, mossero dalla psicologia cartesiana, e riuscirono entrambi, per rigor di logica, all'idealismo, dove il primo si fermò, perchè, come cristiano, non poteva andare più avanti, laddove il secondo, men timorato, sdrocciò nelle dottrine panteistiche. Lo Spinoso, lo Schelling e l' Hegel abbandonarono in apparenza il principio e il metodo cartesiano, e mossero dalla sostanza infinita, dall'assoluto, dall'idea, per esplicare il doppio ordine del reale e dello scibile. Dico in apparenza, perchè la sostanza dello Spinoso, e l'assoluto dei filosofi tedeschi non sono l'idea schietta, ma bensì l'idea mista di elementi sensitivi, o per dir meglio un concetto, un astratto, un fantasma frammiscolato di elementi ideali, una sintesi contraddittoria di sensibili e d'intelligibili; e però al principio cartesiano si attingono. Ora l'idea priva della sua pochezza esclude la virtù creatrice, e conduce necessariamente al panteismo; il quale, consistendo nella confusione del subiettivo e dell'obiettivo, dell'intelligibile e del sensibile, è impresso di una subiettività e relatività inderogabile. E non è da maravigliare se le dottrine panteistiche del Fichte, dello Schelling e dell'Hegel nasquerò dal sistema del Kant, come lo spinosismo uscì dai principj del Descartes; la filosofia critica e la cartesiana essendo identiche sostanzialmente. La ragione poi, per cui questi filosofi non seppero salire alla schietta idea, benchè il volessero, e ci si adoperassero,

si è da una parte l'abbandono della tradizione religiosa e scientifica, e dall'altra la secreta influenza, che il principio cartesiano, signoreggiante a que' tempi, ebbe nei loro pensieri.

La quarta classe abbraccia Emanuele Kant, e i Sensisti francesi, dal Condillac in poi. Il primo mosse dal pretto principio di Descartes, cioè dal senso intimo del pensiero, e abusando di un raro ingegno analitico, confuse l'intelligenza col sentimento, considerando la cognizione come una mera forma subiettiva dell'animo umano. I Sensisti di Francia furono prole immediata del Locke, che avea aggiunta e anteposta la sensazione alla riflessione; e ritenendo la sensazione sola, trasformarono, senza dimetterlo, il principio cartesiano, e ne trassero il materialismo, il fatalismo, l'immoralismo, l'ateismo, e le altre vergogne filosofiche, che jeri ancora regnavano. Costoro sono tanto superficiali, quanto il metafisico tedesco è profondo; perchè oltre alla diversa qualità dei loro ingegni, gli uni mossero dai sensibili esterni, che sono la scorza del sentimento, e l'altro dal sensibile interno, che n'è l'anima e il midollo. Nel resto, l'autore del criticismo e i Sensisti, benchè per molti rispetti disparatissimi, convengono insieme 1° nel rigettare espressamente (e non solo trascurare come quegli altri) l'ontologia, stimandola impossibile e riducendo tutto lo scibile scientifico alla psicologia; 2° nel dare alla cognizione la proprietà del senso, facendone una facoltà subiettiva, e quindi considerando il vero come relativo; 3° nell'introdurre uno scetticismo dimezzato e imperfetto, e nell'evitare il dubbio assoluto, o per dirittura di animo, come il Kant, o per poco cervello e cattivo giudizio, come il Condillac e i suoi seguaci.

Infine, nell'ultima classe si debbono collocare gli Scettici assoluti, che gloriarsi al dubbio universale, mediante i principj del sensismo, ajutati da una logica sagace e inesorabile. Costoro, il cui principe è Davide Hume, negano la possibilità di ogni psicologia dogmatica, e di ogni ontologia, cioè tutto il reale, e tutto lo scibile. Dal parere dei Pirronici (che serba almeno una certa ombra di filosofia, in quanto la combatte seriamente colle sue proprie armi) nasce la sofistica volgare, o vogliam dire la misosofia, cioè lo spregio, non già scientifico e cavilloso, come quel degli Scettici, ma empirico e plebeo delle scienze speculative, per cui esse si hanno in conto di una chimera, indegna che il savio applichi l'animo pure a confutarla. Tal è il concetto, che oggi gode la filosofia presso molti uomini, eziandio dottissimi in altre discipline, e di cui dee saper grado al progresso naturale del psicologismo e del sensismo. Ognun sa quanto Napoleone spregiasse l'ideologia e gl'Ideologi: ciò fu attribuito a paura che avesse degli spiriti liberi, soliti a ingenerarsi dall'uso di filosofare. Il che a me non consuona; perchè, di che nervo, io ti chieggo, potevano essere quegli scherzi ingegnosi, che correvano sotto quel nome, e facevano la delizia di un Garat, di un Volney, e di un Tracy? Un despoto così sagace, come Napoleone, avrebbe dovuto riputarli utili e non formidabili. Ma egli ridevasi degli spolveri e del lucidamenti ideologici, perchè il suo ingegno maschio non potea gustare quel giochetti, poco più sodi e sostanziosi delle bolle di sapone. Egli poteva stimare l'errore profittevole, non l'errore puerile. Il solo sapere, degno del suo vasto spirito, si trovava nella religione, dalle cui mani lo ricevette nell'isola che gli fu carcere e sepolcro, quando venne iniziato al misteri e alle speranze del vero dalla cristiana ontologia.

Si scorge da questo rapido cenno, qual sia stato il corso fatale del sensismo, e che tristi frutti abbia portati la dottrina di Cartesio. —

ETICHE DI SPINOSA (*).

Si riferisce al Racconto, Lib. XVI. cap. 39.

La prima parte delle *Etiche* è intitolata di *Dio*, e racchiude la teorica tutta dello Spinoza; anzi può dirsi stia in alcune delle prime proposizioni, giacchè accordate queste, difficile è ricusar le altre, deduzione evidente o diversi rispetti delle prime. L'edifizio tutto piantasi sopra otto definizioni e sette assiomi. Secondo la terza definizione, sostanza è ciò che non esige la concezione d'altra cosa come antecedente. Nella sesta dice: « Per Dio intendo un essere assolutamente infinito, cioè una sostanza composta d'attributi infiniti, ciascun dei quali esprime un'essenza eterna ed infinita. Tutto ciò che esprime un'essenza, e ne implica contraddizione, appartiene all'essenza d'un essere assolutamente infinito. Gli assiomi più importanti sono: « D'una causa data e determinata, segue necessariamente l'effetto; ma se non v'ha causa determinata, effetto non segue. La conoscenza d'un effetto dipende dalla conoscenza della causa e la racchiude. Le cose che nulla han di comune fra sè, non possono essere comprese le une dall'altre; cioè la concezione delle une non racchiude la concezione dell'altre. Un'idea vera deve accordarsi col proprio oggetto ».

Su queste premesse colloca le dimostrazioni. Due sostanze che abbiano attributi differenti, non han nulla di comune una coll'altra, ond'è che l'una non può esser causa dell'altra, giacchè ciascuna può esser concepita senza che il fatto questa concezione implichi la cognizione della causa. In questo quarto assioma e nella proposizione di cui è fondamento, pare trovarsi l'error fondamentale. Il rapporto fra causa ed effetto è cosa al certo differente dalla comprehension nostra di esso rapporto, e anche di qualunque cognizione potessimo averne. Tuttavia può considerarsi come assioma l'asserzione contraria: ma concesso questo punto, difficile sarebbe il resistere alle prove susseguenti; con tant'arte son disposte, e con tal rigore geometrico incatenate.

Due cose o più non possono essere distinte nè per la diversità degli attributi nè per quella dei loro modi; non essendovi fuor di noi che le sostanze o i modi loro. Ma due sostanze del medesimo attributo non possono esservi, giacchè se v'avrebbe altro mezzo di discernere che i loro modi od affezioni. Ora ogni sostanza essendo, nell'ordine del tempo, anteriore a' suoi modi, può essere considerata indipendentemente da essi; donde consegue che due sostanze del medesimo

(*) L'esposizione fatta da Buhle è più ampia, ma meno esatta di quella dell'Hallam, su cui formammo questa nota. In quello si trovano proposizioni che ivano si cercherebbero nello Spinoza; e s'abbandona l'ordine delle *Etiche*, delle quali appunto la disposi-

zione forma gran parte dell'originalità, e rende difficile il darne un conto. Vedasi ancor meglio una certazione di Damiron nei *Mém. de sciences mor.* Vol. IV, e le opere recenti citate nel testo.

attributo non potrebbero essere distinte. Adunque una sostanza non può esser causa d'un'altra, non potendo esse avere il medesimo attributo, cioè nulla di comune l'una con l'altra.

Ogni sostanza pertanto è causa sua propria, cioè l'essenza sua implica l'esistenza. È anche necessariamente infinita, giacchè se fosse altrimenti, sarebbe terminata da quell'altra sostanza della stessa natura e necessariamente esistente: ora due sostanze non potendo avere lo stesso attributo, non possono entrambe possedere l'esistenza necessaria.

Un essere qualunque, più possiede realtà d'esistenza, più attributi convien dargli, come risulta (a dir suo) dalla definizione d'un attributo: la qual prova non è evidente, nè ben si capisce che cosa intendesse per gradi di realtà e d'esistenza. Ma Spinoza andava superbo di questo teorema, e in una lettera scriveva: « Io considero come palmare la dimostrazione di questa proposizione, che più attributi diamo ad un essere qualunque, più siam costretti a riconoscere l'esistenza sua, cioè più la concepiamo per vera, non come chimera ». Da tale proposizione faceva egli derivare l'esistenza reale di Dio, benchè la dimostrazione precedente sembri a questa collaterale. Dio, od una sostanza composta d'attributi infiniti, ciascun dei quali esprime una potenza eterna ed infinita, esiste necessariamente, giacchè tale essenza implica l'esistenza. Inoltre, se alcuna cosa non esiste, bisogna dar una causa della sua non esistenza; giacchè la non esistenza vuol una causa non meno che l'esistenza istessa. Questa causa può essere o nella natura della cosa (come per la natura non può esistere un circolo quadrato) o in qualche cosa estrinseca: ma in un caso e nell'altro non si vede nulla che possa impedire l'esistenza di Dio.

Le proposizioni seguenti di Spinoza vanno principalmente in corollari evidenti delle definizioni e d'alcune delle prime proposizioni che racchiudono tutto il sistema ch'è passa a sviluppare. « Non può esservi sostanza che Dio. Tutto ciò che è, è in Dio, e fuor di lui nulla può concepirsi; poichè egli è la sostanza unica, e non si possono concepir modi senza una sostanza; e se toglie modi e sostanza, nulla esiste. Dio non è corporeo, ma il corpo è un modo di Dio, e per conseguenza increato. Dio è la causa permanente, non passeggera di tutte cose; è la causa efficiente di loro essenza come dell'esistenza loro, altrimenti quella potrebb'essere concepita fuor di Dio, cosa assurda come si dimostrò. Le cose particolari non son dunque che le affezioni degli attributi di Dio, o dei modi nei quali sono espressi in maniera determinata ».

I paradossi che escono a furia da questo panteismo, sonvi man mano svolti da Spinoza. Causalità non v'è, ma ogni cosa, nell'esistenza sua come nell'operazione, è determinata dalla necessità della natura divina, e nessuna cosa potrebb'essere prodotta da Dio altrimenti che com'ella è. La potenza sua è lo stesso che la sua essenza, giacchè egli è la causa necessaria di sè e di tutte cose, e il concepirlo non operante è impossibile, come il concepirlo non esistente. Dio, considerato negli attributi di sua sostanza infinita, è tutt'uno colla natura, *natura naturante*; ma la *natura naturata* non esprime che i modi, sotto cui manifestansi gli attributi divini. E l'intelligenza considerata nella sua azione debbe, quantunque infinita, riferirsi alla natura naturata; giacchè l'intelligenza in questo senso non è che un modo del pensiero, il quale non può esser concepito che per mezzo della nostra concezione del pensiero in modo astratto, cioè per un attributo di Dio (1). Spinoza nega affatto che la facoltà

(1) Prop. 31. E basterebbe a provare l'ateismo di Spinoza

di pensare esista, distinta dall'atto, non altrimenti che quelle di desiderare, amare ecc.

In un appendice al capo primo *de Deo* discute quel ch'esso chiama pregiudizio delle cause finali. Gli uomini nascono ignoranti delle cause, senz'altro che il sentimento de' proprj appetiti, per cui desiderano il proprio meglio. Non pensano dunque che alla causa finale delle loro e delle altrui azioni, nè spingono più oltre la curiosità, soddisfatta che sia su questo punto. E trovando in sè e nella natura molte cose che servono di mezzi a un certo bene, e ch'essi sanno non esser preparate da loro, credettero le avesse alcun altro preparate, ragionando per analogia e secondo i mezzi da lor medesimi adoperati in altri casi. Immaginarono dunque degli Dei, e supposero lavorassero al bene degli uomini ond'essere adorati, e inventarono ogni sorta di pratiche superstiziose per cattivarsene il favore. Fra tante cose benefiche in natura, trovandone molte d'effetto contrario, attribuirono queste a collera degli Dei sdegnati pel negletto lor culto: l'esperienza dei mali che colpiscono del pari i giusti e gli impi, non li guarì di tale credenza; ed anzichè rinunziare al loro sistema, preferirono confessare d'ignorare la ragione per cui il bene e il male sono così distribuiti. Spinoza considera l'ipotesi delle cause finali come confutata dalla sua proposizione che tutto avviene per eterna necessità. Che se Dio operasse per un fine, bisognerebbe ch'egli bramasse alcuna cosa che gli manca; ond'è assentito fra i teologi che opera per se stesso nell'interesse proprio, non delle creature.

Persuasi che tutto fosse creato per loro, gli uomini inventarono nomi per distinguere come bene ciò che fa al loro vantaggio; e credendosi liberi, concepirono l'idea del giusto e dell'ingiusto, del biasimo e della lode. E qualvolta possono facilmente cogliere e ricordare i rapporti delle cose, dicono che son ben ordinate; se no, male: poi aggiungono che Dio creò il tutto in ordine, quasi l'ordine fosse qualche cosa, salvo che rispetto all'idea che noi ce ne facciamo; e così attribuiscono l'immaginazione a Dio stesso, se pur non vogliono dire ch'è creò le cose pel piacere d'immaginarle.

Taluno dubitò che la filosofia di Spinoza escluda affatto un'intelligenza infinita. Certo da ogni proposizione risulta ch'essa ripudia una provvidenza morale o uno spirito creatore; nè, tutt'al più, la divinità sua poteva essere che una fredda intelligenza passiva, la quale nella metafisica sua infinità si sottrae all'intelligenza e ai sentimenti nostri. Ma non è affatto così; che è ben vero che in qualche passo sembra confusamente riconosciuto il principio fondamentale del teismo; come in una lettera ad Oldenburg ammette un potere infinito di pensare, che considerato nell'infinità sua, abbraccia tutta la natura come suo oggetto, e i cui pensieri procedono secondo l'ordine della natura, essendo sue idee correlative (1); ma poi ripudiò affatto l'espressione *potesse pensare*. La prima proposizione della seconda parte delle *Etiche* è così espressa: *Il pensiero è un attributo di Dio; ovvero Iddio è un essere pensante*. Ma quando si esamina la dimostrazione, questa dileguasi in un'astrazione che annichila ogni personalità (2). Di fatto non può un istante riflettersi sovra le proposizioni già posate da Spinoza, senza vedere ch'elle distruggono ogni ipotesi possibile, ove l'esistenza di Dio possa essere stabilita in modo intelligibile.

(1) *Statuo dari in natura potentiam infinitam cogitandi, quæ, quatenus infinita, in se continet totam naturam objective, et cujus cogitationes procedunt eodem modo ac natura, ejus nimirum edictum.*

(2) *Singulares cogitationes, sive hæc et illa cogitatio, modi sunt, qui Dei naturam certo et de-*

terminato modo expriment. Competit ergo Dei attributum, cujus conceptum singulariter omnes cogitationes inculcunt, per quod etiam concipiuntur. Est igitur cogitatio unum ex infinitis Dei attributis quod Dei æternam et infinitam essentiam exprimit, sive & eae est res cogitans.

Il secondo libro delle *Etiche* comincia, siccome il primo, con definizioni ed assiomi. Spinoza definisce il corpo un modo certo e determinato, che esprime l'essenza di Dio, considerata come estesa. Definire l'essenza d'una cosa quello, la cui affermazione o negazione determina l'esistenza di essa, o altrimenti. Un'idea è una concezione che lo spirito forma come essere pensante. E' dice più volentieri *concezione* che *percezione*, atteso che questa sembragli implicare la presenza d'un oggetto. Nel terzo assioma dice: *I modi del pensare, siccome l'amore, il desiderio od altre affezioni dello spirito, qualunque nome lor voglia darsi, non possono esistere senza un'idea del loro oggetto; mentre una idea può esistere senza verun modo di pensare* (1). E nel quinto: *Noi non discerniamo cose singolari, eccetto i corpi e i modi di pensare; col che distingue, al modo di Locke, fra idee di sensazione e idee di riflessione.*

L'estensione, giusta il secondo proposto, è un attributo di Dio come il pensiero. Come dall'estensione infinita di Dio nasce che tutti i corpi sieno porzioni della sua sostanza, in questo senso che non possono esser concepiti fuori di essa; così tutti gli atti particolari dell'intelligenza sono porzioni dell'intelligenza infinita di Dio, onde tutte le cose sono in lui. L'uomo non è una sostanza, ma qualche cosa che è in Dio, e che non può essere concepita senza di lui; cioè un'affezione o modo della sostanza divina, esprime la natura sua in modo determinato (*Prop. 10*). Lo spirito umano non è una sostanza, ma un'idea costituisce l'essere suo attuale, e conviene sia l'idea d'una cosa esistente (2). Qui è chiaro che l'autore perde di vista il *percipiente* nella percezione; ma dai sofismi suoi viene inevitabilmente l'annichilamento d'ogni intimo sentimento di personalità. Lo spirito umano, egli afferma dipoi, è parte dell'intelligenza infinita di Dio; e quando dicesi che lo spirito umano concepisce una cosa, vuol dire soltanto che Dio, non come infinito, ma in quanto costituisce l'essenza dello spirito umano, ha la tale o tal altra idea (*Prop. 11. coroll.*).

Oggetto dello spirito umano è il corpo attualmente esistente (*Prop. 13*). L'autore spiega in appresso il rapporto del corpo umano collo spirito e l'associazione delle idee. Ma sempre sinteticamente procedendo e per dimostrazione, diventa spesso oscuro, talvolta anche sofistico: L'idea dello spirito umano è in Dio, ed è unita allo spirito stesso al modo che questo al corpo (3). L'oscurità e sottigliezza di questa proposizione non sono modificate dalla dimostrazione, ma v'è in qualche passo delle cose che singolarmente s'avvicinano alla teorica di Malebranche. Tutti e due con dottrine differentissime sopra i soggetti più elevati, erano stati formati alla scuola stessa: e se Spinoza avesse voluto riconoscere nell'Essere supremo una personalità distinta dalla sua creazione intelligente, avrebbe potuto passare per uno di quei teosofisti mistici che non repugnavano da un panteismo obiettivo.

Lo spirito non conosce, se non in quanto riceve idee dalle affezioni del corpo (*Prop. 23*). Ma queste idee di sensazione non danno compiuta conoscenza d'un corpo esteriore, nè dell'umano stesso (*Prop. 25*): ond'è che lo spirito non ha che una conoscenza imperfetta e confusa delle cose, finchè non giudica che sovra

(1) *Modi cogitandi, ut amor, cupiditas, etc. quocumque nomine affectus animi insinuantur, non dantur, nisi in eodem individuo datur idea rei amatae, desideratae etc. At idea dari potest, quamvis nullus alius datur cogitandi modus.*

(2) *Quod actuale mentis humanae esse constituit, nihil aliud est quam idea rei alicujus singularis actu existens.* È un'anticipazione di ciò che Humo disse nel trattato *Della natura umana*, la

negazione d'una sostanza, d'un me; paradosso cui non può arrivare che una metafisica di professione.

(3) *Mentis humanae datur etiam in Deo idea, sive cognitio, quae in Deo eodem modo sequitur, et ad Deum eodem modo refertur, ac idea sive cognitio corporis humani. Haec mentis idea eodem modo unita est menti, ac ipsa mens unita est corpori.*

percezioni fortuite; ma può acquistarla chiara e distinta mediante la riflessione interna e la comparazione (*Prop. 29. schol.*). Verun'idea positiva può chiamarsi falsa; di positive non essendone fuor di Dio, e tutte le idee in Dio son vere, cioè corrispondono al loro oggetto (*Prop. 52. 53. 55*). La falsità consiste dunque in questo mancare della verità, che risulta da idee imperfette. L'autore definì idea completa quella che non contiene incompatibilità, senza riguardo alla realtà del suo oggetto correlativo sopposto.

Tutti i corpi s'accordano in qualche cosa, o han qualche cosa di comune; tutti gli uomini hanno idee complete di queste cose (*Prop. 8*): dal che nascono le così dette idee comuni che tutti gli uomini possiedono, come quelle dell'estensione, della durata, del numero. Ma per ispiegare la natura degli universali, Spinoza osserva che il corpo umano non può formare al tempo stesso che un certo numero di immagini distinte; di là da questo numero, divengono confuse; e come lo spirito scorge distintamente il numero medesimo d'immagini che si formano nel suo corpo, quando queste sono confuse lo spirito le coglierà confusamente, e le comprenderà sotto un solo attributo, come uomo, cavallo, cane. In tal caso lo spirito scorge un certo numero di siffatte immagini, ma non la differenza loro di statura, di colore e simili. Nè queste nozioni saranno identiche in tutti gli spiriti, ma debbono variare secondo la frequenza con cui si presentarono le parti dell'immagine complessa. Così quelli che più di frequente contemplarono la forma d'un uomo in piedi, se ne faranno l'idea d'un essere verticale, altri d'un bipede, altri d'un animale spiumato, altri d'un ragionevole; dal che le tante dispute tra' filosofi, che cercarono spiegare le cose naturali per mezzo di semplici immagini (*Prop. 40. schol.*).

A questo modo noi formiamo le idee universali; prima per idee particolari, rappresentate dal senso in maniera confusa, imperfetta e senz'ordine; poi per segni, cioè associando il ricordo delle cose con parole, ciò ch'egli chiama immaginazione, o *primi generis cognitio*; in terzo luogo per ciò ch'è chiama ragione, o *secundi generis cognitio*; in quarto per una conoscenza intuitiva, o *terti generis cognitio* (*Ivi, schol. 2*). La conoscenza di primo ordine o immaginazione, è la sola sorgente d'errore; la seconda e terza son necessariamente vere (*Prop. 41, 42 e seg.*); esse somministrano i mezzi di discernere il vero dal falso. La ragione considera le cose non come contingenti, ma come necessarie; e chiunque ha un'idea vera, è certo che l'idea è vera. Ogni idea di cosa singolare esistente implica l'esistenza eterna ed infinita di Dio, giacchè nulla saprebbe essere concepito fuori da Dio, e le idee di tutte le cose avendo per causa Iddio, considerato sotto l'attributo di cui esse sono i modi, debbono implicare la concezione dell'attributo, cioè l'esistenza di Dio (*Prop. 45*).

È indispensabile distinguere le immagini, le idee e le parole che molti confondono. Quei che pensano consistere le idee nelle immagini da essi percette, immaginano che le idee, di cui non può farsi immagine, sieno illusioni arbitrarie. Riguardano le idee come pitture sopra un quadro, senza avvisare che un'idea, come tale, implica un'affermazione e una negazione. E quelli che le parole confondono collie idee, s'immaginano di poter volere alcuna cosa contraria a ciò che essi percepiscono, perchè possono affermare o negare a parole. Così non errerà chi rifletta che il pensiero non implica il concetto dell'estensione; e in conseguenza, che un'idea essendo un modo del pensiero, non consiste nè in immagini nè in parole, la cui essenza sta in movimenti corporei che non implicano la concezione del pensiero (*Prop. 49. schol.*).

Lo spirito umano ha perfetta cognizione dell'esistenza eterna ed infinita di Dio; ma gl' uomini non ponno formarsi una immagine di Dio come possono dei

corpi; onde non hanno concetto chiaro dell'esistenza di lui come de' corpi, e s'impacchiarono assciando la parola Dio con immagini sensibili; cosa difficile ad evitare. Sorgente precipua d'ogui errore si è, che gli uomini non applicano bene i nomi alle cose: giacchè l'errore non sta nello spirito loro, ma in quest'applicazione: come chi fa un'addizione sbagliata, vede nel suo spirito una cifra diversa dalla somma vera (1).

Lo spirito non ha libero arbitrio, ma è determinato da una causa, determinata anche questa da qualche'altra, e così via. Attesochè lo spirito non è che un modo del pensiero, e per conseguenza non saprebbe essere la causa libera delle proprie sue azioni. Neppur possiede alcuna facoltà assoluta di amare, desiderare, comprendere, non essendo queste che astrazioni metafisiche (*Prop.* 48). La volontà e l'intendimento son una e medesima cosa, e le volontà non sono che affermazioni o negazioni, ciascuna delle quali appartiene all'essenza dell'idea affermata o negata (*Prop.* 49). Qui pare v'abbia, non solo una deviazione straordinaria dal linguaggio consueto, ma assenza di qualsiasi senso possibile a darsi alle parole dell'autore. Eppure alcun che di simile avea detto Malebranche.

Nella terza parte Spinoza esamina le passioni. La più parte di quelli che scrissero di morale (dic'egli) trattarono l'uomo come alcun che fuor della natura, una specie d'*imperium in imperio*, anzichè come parte dell'ordine generale. Si figurarono avesse il potere di scompigliar quest'ordine colla propria sua volontà, e attribuiróno la debolezza e incostanza sua, non a leggi necessarie del sistema, ma a qualche strano difetto in lui, difetto di cui or fanno lamenti, or beffe, or sdegno. Ma le azioni degli uomini, e le passioni, da cui esse provengono, non sono in realtà che anelli d'una gran catena, e camminano in armonia colle leggi comuni della natura universale.

Dicesi che noi operiamo quando in noi o fuor di noi avviene alcuna cosa, di cui noi siamo la causa sufficiente, cioè cosa che possa spiegarsi per la sola nostra natura. Dicesi che una cosa opera su di noi quando in noi avviene cosa che non possa colla nostra natura spiegarsi. Passioni (*affectus*) chiama l'autor nostro le affezioni del corpo che aumentano o scemano il suo potere d'azione, e le idee di tali affezioni. Il corpo non può determinare lo spirito a pensare, nè questo determinar quello a muoversi o stare: attesochè quanto nel corpo accade, debbe avere per causa Iddio, considerato sotto il suo attributo d'estensione; e quanto avviene nello spirito, debbe avere per causa Dio, sotto l'attributo di pensiero. Lo spirito e il corpo son una cosa sola, considerata sotto attributi differenti; l'ordine delle azioni e delle passioni nel corpo essendo lo stesso nella natura, che quelle delle azioni e passioni nello spirito. Ma gli uomini, comunque ignorino fin dove giungono i poteri naturali del corpo, attribuiscono le sue operazioni alla volontà dello spirito, mascherando così l'ignoranza loro sotto nomi speciosi. Giacchè, se allegano che il corpo non può operare senza lo spirito, può risponderli che lo spirito non può pensare che dopo ricevuta l'impulsione del corpo, e che le volontà dello spirito altro non sono che i suoi appetiti, modificati dal corpo.

Tutte cose tendono a perdurare nello stato presente; la qual tendenza è l'essenza loro per cui sono, fin a tanto che alcuna causa esteriore distrugga l'esser loro. Lo spirito possiede il sentimento di questa tendenza a restar ciò ch'è; o in altri termini, ha l'istinto della sua conservazione: lo spirito giudica esser buono ciò che così ricerca; ma non può avverarsi il caso inverso. Molte cose

(1) *Atque hinc pleraque oriuntur controversia, nempe, quia homines mentem suam non recte explicant, vel quia alterius mentem male interpretantur. Prop.* 47.

aumentano o diminuiscono il potere d'azione nel corpo, e tutte hanno un effetto corrispondente sul poter del pensare nello spirito. Così lo spirito subisce molti cangiamenti, e passa per vari stadj di più o men perfetta potenza di pensare. *Già* dicesti una passione, in cui lo spirito passa a una maggior perfezione o potenza di pensare; *dolore* una, in cui passa a una minore. Da queste due e dal desiderio Spinoza deduce le passioni tutte.

In questo compendio della teoria metafisica di Hobbes vi appare una prova notevole (un'altra ve ne darà il suo sistema morale) che una severa aderenza a un ragionamento rigoroso può trascinare un uomo sincero e di grand'intelligenza ben lontano dalla verità. Spinoza era una macchina ragionante, come Voltaire disse di Clarke con minore giustizia. Alcuni teoremi fondamentali, ammessi troppo correntemente per assiomi, bastarono per fargli sacrificare senza modificazione né esitanza, non solo tutti i principj di religione e di dritto morale, ma le chiare e intuitive nozioni del senso comune. Quali assiomi più incontestabili di questi due, che noi esistiamo, e che l'esistenza nostra esclude ogn'altro essere? eppure vanno smarriti nel panteismo di Spinoza. Posto per principio che l'essere dello spirito umano consiste nell'idea presentatagli d'una cosa esistente, questo sottile metafisico cadde nell'errore della scuola degli Aristotelici, per la quale professava sommo dispregio perchè la percezione derivava tutte le cognizioni. Estendendo questa confusione del sentimento intimo colla percezione alla sostanza infinita o *substratum* delle idee particolari, fu condotto a negarle la personalità senziente, senza cui il nome di *divinità* non può esser dato che in un senso proprio a illudere il lettore negligente, e incompatibile coll'usato parlare. Drittoamente veniva pure dal suo sofisma primitivo il ricusare allo spirito umano ogni attività morale, nel senso ordinariamente ricevuto, e anche di confondere l'azione o la passione; eccetto il nome, come semplici fenomeni nell'eterna serie delle cose.

Errò Spinoza per aver un'idea troppo arrogante delle facoltà umane, nelle quali pretendeva, a forza di dimostrazioni sottili, far vedere la potenza di sufficientemente comprendere la natura di ciò ch'egli chiamava Dio. A quest'errore aggiungeva un dogmatismo inflessibile, sdegno dell'esperienza, parzialità uniforme pel metodo sintetico. La più parte di quelli che applicarono lo spirito a siffatte materie, dice'egli, errarono perchè non incominciavano dalla contemplazione della natura divina che in se stessa e nell'ordine delle cognizioni è la prima, ma dalle cose sensibili che doveano venire ultime. Col che mostra credere che *de* Bacohe e fin Cartesio s'ingannassero nei loro metodi.

Ogni panteismo dovette nascere dall'aver forzato l'infinità degli attributi divini sin al punto, che la parte morale della religione fosse annichilata nella sua metafisica. Era la corruzione, o, se oso dirlo, il suicidio del teismo: strana teorica, che non potea nascere se non fra quelli che, liberandosi dal politeismo volgare che li circondava, aveano sollevato le loro idee sin al sentimento della unità o della natura divina.

Spinoza non differisce essenzialmente dai Panteisti antichi: immaginando com'essi che l'infinità di Dio esigesse l'esclusione d'ogni altra sostanza, ch'egli era infinito *ab omni parte*, e non in certi sensi soltanto. Probabilmente le dottrine vaghe e iperboliche che gli Scolastici aveano derivate dalla filosofia antica, e che, come cosa di tutta necessità, attribuivano un'infinità metafisica a tutti gli attributi divini, potea parere sanzionassero le proposizioni primitive da cui Spinoza pigliò le mosse, quando sciolto, anche nella professione esteriore, dai legami della religione, camminò per oscura e pericolosa via ai paradossi. Certo aveva fatto gran fondamento sull'idea messa in credito da Cartesio,

che l'essenza o la definizione della divinità implica la sua attualità od esistenza.

Eppure la chiara e penetrante intelligenza sua scopri molte cose, nascoste agli spiriti ordinarij. Così vide bene e ben espose l'immaterialità del pensiero. Avendo Oldenburg rammentato a Spinoza non esser ancorà risoluto se il pensiero non potrebb'essere un movimento corporeo, « Sia, risponde egli, bench' lo noi creda; ma almeno converrete che l'estensione in quanto estensione, non è la cosa medesima che il pensiero (1) ». Dall'obblio di tale semplice verità nasce tutto il materialismo, i cui fautori confondono l'unione fra il pensiero e lo spazio, o la materia colla loro identità, il che è assurdo e incomprendibile. « Il corpo, dice Spinoza, non è determinato dal pensiero, nè il pensiero dal corpo (2) ». Qui pure è espressa non male la fondamentale differenza dello spirito e della materia, tra cui esiste una incommensurabilità, che toglie l'uno di servir di limite all'altro, perchè mai non possono esser messi in giusta posizione.

Il sistema morale di Spinoza, se così può chiamarsi, è chiarito nella quarta e quinta parte delle *Etiche*; e il severo metodo di raziocinio adottato e seguito da lui, dee farci presentire che non v'avrà cosa incompatibile col panteismo suo fondamentale. Così sta. In natura non v'è nè perfezione nè imperfezione, nè ben nè male; son modi di dire, adottati per esprimere le convenienze delle cose, quali ci s'offrono allo spirito. Ciò che racchiude maggior numero di attributi positivi suscettibili d'esser colti da noi, è più perfetto di ciò che ne racchiude meno. Ciò che sappiamo esserci utile, è bene; ciò che ci impedisce di procurarci il bene, è male.

Per questa utilità Spinoza non intende la contentezza, se contentezza significa una sensazione di piacere, ma l'estensione delle capacità nostre mentali e corporee. Le passioni reprimono e soffocano una tal capacità, e venendo di fuori, cioè dal corpo, fan dello spirito un agente men poderoso che non paria. Solo in senso popolare e subordinato alle sue definizioni, come vedemmo, Spinoza riconosce lo spirito come un agente; tale essendo solo in quanto noi non possiam riferir le sue cause a nulla di esteriore. Una passione non può esser repressa che da una più forte. Dal che consegue che la conoscenza stessa di ciò che è realmente buono o malvagio per noi, non ha per se stessa efficacia di reprimere alcuna passione, se non in quanto è associata ad una percezione di gioia o di dolore, che è un modo di passione. Tal percezione va necessariamente accompagnata da desiderio od avversione; ma sovente può incontrare che tali sentimenti sieno deboli, e bilanciati da altri del genere stesso, ispirati da un conflitto di passioni. Di qui la debolezza e incostanza di tanti; e saggio e virtuoso è quel sol che di passo fermo prosegue ciò che gli è utile, vale a dire ciò che la ragione gli indica come il miglior mezzo di conservar il suo bene e d'estendere le sue capacità. Nulla v'ha di assolutamente buono, e in conseguenza nulla che il virtuoso cerchi di preferenza, salvo la conoscenza, non delle cose esteriori da cui non vengono che idee imperfette, ma di Dio.

Altre cose son bene o male per noi in quanto convengono o ripugnano colla nostra natura: e poichè gli uomini operano per ragione, devono esser d'accordo nel cercar ciò che alla loro natura conviene. Quelli che son d'accordo con noi per vivere giusta i principj della ragione, sono fra tutte le cose quel che meglio conviene alla nostra natura; di modo che la società di essi è la cosa più desiderabile; la più utile per noi è l'estendere tal società, rendendo gli uomini vir-

(1) *At ais, forte cogitatio est actus corporeus. Si, quatenus nullus concedam; sed hoc unum non negabo, extensionem, quoad extensionem, non esse cogitationem.*

(2) *Corpus dicitur finitum, quia aliud semper majus concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore.*

tuosi, e adoperandosi al loro bene se già son tali. Giacchè al bene di quei che seguono la virtù tutti possono partecipare, nè nuoce al nostro. Quanto tende a mantenere e stringere la comune società del genere umano, a stabilir la concordia fra gli uomini, è utile a tutti; nocevole il contrario.

Le passioni talvolta son incapaci di eccesso, ma i soli essenti ne sono la gioia e l'allegria: più spesso divengono perniciose coll'abbandonarvisi; e in certi casi, come nell'odio, non possono mai tornar utili. Per proprio interesse dobbiam dunque oppor l'amore e la liberalità all'odio o malevolenza altrui. Spinoza insiste sulla preferenza della vita sociale alla solitaria, dell'allegria all'austerità; e allude spesso con biasimo alla morale teologica corrente.

La quarta parte delle *Etiche* è intitolata *della schiavitù umana*, cioè della servitù della ragione alle passioni: la quinta, *della libertà umana*, vuol mostrare come lo spirito, o l'uomo intellettuale, dee conservar la sua supremazia. Nè già coll'estinguere le passioni, impossibil cosa, ma col moderarle; e il modo sì è il darci alla contemplazione delle cose che naturalmente si associano ad affezioni poco violente. Considerando le cose semplicemente in se stesse, e non nelle necessarie relazioni loro, esse ci affettano con più forza; onde indeboliremo le passioni, riguardandole, come parti d'una serie necessaria. Altrettanto otterremo considerando l'oggetto della passione sotto molti rapporti differenti, e in generale ingrandendo la sfera delle nostre conoscenze in ciò che le concerne. Così più ci faremo idea esatta delle cose che ci affettano, meno saremo dominati dalla passione che eccitano. Ma soprattutto conviene c'ingegnammo di riportar ogni cosa all'idea di Dio. Più noi comprendiamo noi stessi e le nostre passioni, più ameremo Dio, giacchè più comprendiamo una cosa, più ne cagiona piacere il contemplarla; e associeremo l'idea di Dio a questa contemplazione allettatrice, che è essenza dell'amore. L'amor di Dio dev'essere la principale occupazione dello spirito. Ma Dio non ha passioni: chi desidera che Dio l'ami, desidera dunque ch'egli cessi d'esser Dio. E più crederemo gli altri uniti nel medesimo amor di Dio, più noi stessi lo ameremo.

Il grande scopo dello spirito e il più elevato grado della virtù è il conoscere le cose nella loro essenza. Questa cognizione è la perfezione della natura umana; essa è accompagnata dalla più gran gioia e dal maggiore contento; mena a un amor di Dio, intellettuale e non immaginativo, eterno perchè non ha sua sorgente nelle passioni che periscono col corpo, essendo egli stesso porzione di questo amore infinito, col quale Iddio si ama intellettualmente. In questo amor di Dio consiste la principale nostra felicità, che non è la ricompensa della virtù, ma la virtù medesima: e nessuno è felice per aver vinto le passioni, bensì coll'esser felice, cioè col godere la pienezza dell'amor divino, egli divenne capace di vincerle.

Si calde effusioni confermano che Spinoza, in mezzo al suo panteismo, pareva sovente librarsi nelle regioni della teologia mistica. Quest'ultimo libro parla evidentemente il linguaggio del quietismo. In Spinoza stesso il senso non è sempre così facile a cogliere; e senza metter in dubbio la sua sincerità, si può attribuire questo entusiasmo al rapimento dell'immaginazione, lanciata negli spazi da essa creati. Ma la possibilità di combinare questo tuono di devozione contemplativa colla sistematica negazione d'un Essere supremo, in un senso personale, dovrebbe porci in avvertenza contro la pendenza al misticismo, che può ancora degenerare in un caos così fatto.

Spinoza dettò anche un *Trattato politico*, che non vuolsi confondere col *Trattato teologico-politico*. In questo egli toglie a dimostrare come uno Stato sottoposto a governo monarchico o aristocratico, dev'essere costituito in modo di

guarentire la tranquillità e libertà de' cittadini. È difficile decidere se abbia desunta da Hobbes la sua teorica dell'origine del governo; e sebbene mostri conoscere il trattato *De cive*, il sistema filosofico d'entrambi non poteva condurre ad altro risultamento persone abituate come loro a un ragionare stringato. Una teorica politica, come Spinoza osserva, dev'essere fondata sulla nostra esperienza del genere umano qual è, e non su visioni d'utopie e d'età dell'oro; onde i pubblicisti che ebbero cognizioni pratiche, ne scrissero meglio che i filosofi. Convien considerare gli uomini come esseri sottoposti a passioni, portati piuttosto a vendetta che a pietà, gelosi di dominare e di costringer gli altri ad operare come loro, più lieti d'aver fatto male altrui che bene a se stessi. Donde nasce che in uno Stato, ove gli affari pubblici sono affidati alla buona fede d'un uomo, non si può mai stare sicuri che saranno convenevolmente amministrati; e però bisogna far in modo che nè la ragione nè la passione non possano strascinare quei che governano a operar contrario all'interesse pubblico, poco importando qual motivo spinga gli uomini, purchè possano condursi a operare pel pubblico vantaggio.

Il diritto naturale è tutt'una cosa colla potenza naturale; la qual potenza è data a ciascun individuo dalle leggi della natura, cioè dall'ordine del mondo. Da questa legge non è vietato se non ciò che nessuno desidera o nessuno può fare. Quindi nessuno è tenuto a osservar la fede promessa se non quanto il vuole e il giudica utile, non avendo perduto il potere di rompere le sue promesse: e in legge di natura il potere è diritto. Ma facile gli riesce a vedere che il poter d'un uomo, in istato di natura, è limitato da quel di tutti gli'altri; e di fatto non riducesi a nulla, essendo tutti gli uomini un all'altro nemici; mentre da un altro canto riunendo le forze loro e di comune accordo stabilendo limiti ai poteri naturali di ciascuno, questi poteri individuali divengono realmente più efficaci che quand'erano illimitati. Tal è il principio del governo civile: e qui cominciano ad apparir le distinzioni di giusto e ingiusto, diritto e no.

Il diritto del magistrato supremo altro non è che i diritti collettivi de' cittadini, cioè i loro poteri. Nè egli nè essi nel loro stato naturale non possono mal fare: ma dopo istituito in governo, ogni cittadino può far male disobbedendo al magistrato: e ciò costituisce il male. Non sta a lui esaminare se gli ordini del potere supremo sono giusti o ingiusti, più od empj; intendo quanto all'azione, giacchè sul giudizio suo non ha giurisdizione lo Stato.

Due Stati indipendenti sono naturalmente nemici, e possono farsi guerra qual volta loro piaccia. Se fanno pace o alleanze, queste obbligano solo finchè nelle parti contraenti sussiste la causa, cioè la speranza o il timore. Tutto ciò è fondato sulla legge universale della natura, il desiderio della nostra conservazione, desiderio che anima tutti i nostri atti, spesso senza saperlo. Spinoza qoi, come in altri scritti, mostrasi più ardito di Hobbes, e se talvolta getta un velo sulla sua abjura di principj morali e religiosi, spesso la mette in mostra ancor più che l'inglese; e può dirsi lo scrittore più placidamente impudente di tutta la scuola.

Il contratto per cui la moltitudine trasferisce il suo diritto a un re o ad un senato, può essere senza dubbio cassato quando giovi a tutti. Così dic'egli; ma contende ai privati il diritto di giudicare ciò che in tal caso costituisce il ben pubblico, apparentemente riservando al supremo magistrato la facoltà d'annullare le condizioni a cui fu scelto. Malgrado questa pericolosa concessione, egli protesta contro il rimettere il potere assoluto in mani d'un solo; e rispondendo al solito argomento della stabilità del dispotismo, come nella monarchia del Turchi, osserva che, se vuoi chiamar pace la barbarie, la schiavitù, la desolazione, nulla saprebbe immaginarsi peggiore della pace stessa.

Il suo disegno d'una monarchia ben ordinata è fin a un certo punto originale e ingegnoso. Il popolo dev'essere diviso in famiglie, che sono alrun che di simile alle *fratrie* dell'Attica. In ciascuna il re sceglie de' consiglieri dell'età di cinquant'anni, che si succedono per ruota quinquennale o più breve, in modo di formar un senato numeroso. Quest'assemblea è consultata sugli affari pubblici, e il re dee conformarsi all'avviso di essa quando unanime. In caso però di disaccordo, le varie opinioni essendo sottomesse al re, egli può adottar quella della minorità, purchè appoggiata da almeno cento consiglieri. Tacendo le disposizioni men notevoli, diremo solo com'esso consigli di formare tutti i cittadini in milizia armata, e di fortificar le principali città, che in conseguenza pare sarebbero in lor potere. Tale monarchia non degenererebbe in despotismo, e della sua possibilità dà per esempio l'Aragona.

Da questa monarchia immaginaria passa ad una repubblica aristocratica, ove sembra aver preso a modello Venezia, idolo dei teorici politici, ma con cambiamenti che smovono tutto il sistema del governo. Rifiuta la supremazia d'un doge elettivo, facendo giustamente osservare che le precauzioni adottate per l'elezione sua provano il pericolo di tal carica, conservata nel governo aristocratico piuttosto come antica istituzione che per persuasione della sua utilità. La differenza più segnalata fra l'aristocrazia di Spinoza e di Venezia è che il suo gran Consiglio, il quale mai non dee contar meno di cinquemila membri (giacchè il gran numero è l'unica salvaguardia contro l'oligarchia), non dev'essere ereditario, ma emersi con elezioni fatte da lui stesso. Vero è ch'egli riguarda sì fatta elezione come costituente l'essenza dell'aristocrazia, che è un governo de' migliori, i quali non possono essere riconosciuti tali se non mediante la scelta di molti. Della rappresentazione del popolo, di cui dovette pur conoscere esempj, mai non fa motto. Definisce la democrazia un governo, dove il potere tocca agli uomini per caso della nascita o per qual sia altro accidente che li rende cittadini, e nel quale essi possono reclamar questo potere come diritto proprio, senza riguardo a scelta altrui. Una democrazia può sussistere anche quando la legge limitasse questo privilegio ai più vecchi, ai rami anziani delle famiglie, o a quelli che pagano una certa imposta; ma conviè che quelli che esercitano tale potere, formino una porzione men numerosa della comunità, che non in una aristocrazia costituita secondo la forma da esso raccomandata.

Il metodo essendo capitale in Spinoza, non porrà troppo l'insistere sopra di esso. Nel vol. IV degli *Atti dell'Accademia delle scienze* di Parigi il signor Damiron pose una lunga dissertazione intorno a Spinoza, nella quale passo passo ne accompagna la dottrina, mostrando dove e come travì:

• Il metodo geometrico (dic'egli) consiste in definizioni, assiomi, proposizioni dimostrate mediante quelle definizioni e quegli assiomi; o più semplicemente, nello stabilir in un dato modo principj di raziucinio, e dedurne le conseguenze. Ma poichè in fondo il tirar le conseguenze non è particolare di questo metodo, anzi è proprio di tutti, il carattere speciale del metodo geometrico è il modo di procedere nell'invenzion de' principj.

• Ora in geometria i principj trovansi col mezzo d'un'astrazione così sicura, pronta e precisa, che è come se si formassero d'intuizione e di semplice vista.

• Accade altrettanto della metafisica? Non ce lo lascia affermare la storia, nè il confronto fra gli oggetti delle due scienze. E per verità, se nella metafisica fossero così chiari e semplici come nell'altra, come mai non si sarebbero estesi con eguale uniformità e rigore? come avrebbero dato luogo a tante diversità e sino opposizioni? Basta pensarvi per riconoscere che la so-

stanza, la causa, il tempo, il vero, il bello ecc. non vanno come il punto, la linea, la superficie, il solido; e che, se l'intelletto formasi idee certe e necessarie di quelli come di questi, non son però così chiare e distinte; di modo che il più spesso, quando si pretende proporre dei primi definizioni analoghe a quelle che convengono ai secondi, non s'arrivò a questo apparente rigore se non a spese della realtà più o men male determinata; e considerata indiscretamente sotto questo o quell'aspetto, ad esclusione degli altri; e allora quel che parve vantaggiare in semplicità, quasi sempre fu perduto in profondità ed estensione, cioè in verità.

« Chi dunque trasporti il metodo geometrico alla metafisica, si espone a partire da principj falsi o incompleti, per arrivare a conseguenze del pari false ed incomplete, e con maggior rischio quanto il ragionamento fu spinto più innanzi e più druto. Questo accadde appunto di Spinoza, che per aver creduto rinchiudere in definizioni simili a quelle de' geometri le verità prime della scienza metafisica, confidossi a tutta la sequela di proposizioni che ne venivano logicamente, e intrepido logico camminò senza torcere fin ai termini estremi cui quelle lo conducevano. Qui sta la sua colpa capitale; definizioni false, falsi principj ch'esso riguardò a torto come chiari e veri al par di quelli dei geometri.

« Nè vo' già dire che sia impossibile procedere in metafisica come si procede in geometria; ma quando si tenti, bisogna la massima precauzione, e ridursi scrupolosamente a quegli oggetti di essa scienza che hanno più semplicità ed evidenza naturale, e che possono meno dar luogo a sbagli simili a quelli di Spinoza. Per lui l'ostinazione geometrica divenne quel che per altri la passione, i pregiudizj, l'interesse, l'immaginazione; causa disastrosa di false ed avventate conclusioni. Lo spirito geometrico guastò in lui lo spirito metafisico; ed abbagliato dalle definizioni, delle dimostrazioni, de' corollarj, si gettò nell'abisso che trovò sul cammino.

« Anche Cartesio fu geometra, e di che forza; ma in geometria, non in metafisica: e per applicar a questa il metodo geometrico non fece che un tentativo consigliato da Mersenne, un lavoro di forma non di fondo, d'esposizione non d'invenzione, un pallido riassunto e quasi lo scheletro delle *meditazioni*, non le *meditazioni* quali sbocciarono dal suo pensiero, vive ed animate dello spirito psicologico. Spinoza abusò d'una buona cosa per gunstare un'altra buona; e cotesta affettazione d'una forma di ragionamento quasi sempre inutile e spesso incomoda in tali materie, gli fa l'effetto della sillogistica ai filosofi del medio evo, un impaccio più che un soccorso, ...

« Spinoza, malgrado l'incontestabile sua originalità, ha più invenzione e potenza nelle conseguenze che ne' principj. I principj de' quasi tutti a Cartesio; le conseguenze son sue per la forza di deduzione con cui le produce, le estende, le sviluppa. Nessuno andò più lontano e più innanzi di lui; è un portentoso ragionatore, ma qui sta quasi tutto il suo merito: ha il genio delle idee seconde, ma non altrettanto quel delle idee prime, o almeno non l'ha in forza pari a Cartesio: in somma è pensatore di prima sfera, ma in cui il logico domina il metafisico, o diciamolo, lo travia ».

E conclude: « Dei due elementi del genio, prudenza e forza, non possedette che l'uno, e non il migliore. Pertanto restò nella storia piuttosto come una gran potenza, che come una grande autorità filosofica ».

N° XXVII.

H O B B E S.

Si riferisce al Racconto Lib. XVI. cap. 20.

Hobbes dallo studio delle scienze esatte dedusse l'amore del positivo; prima di Spinoza disse che, fuor del finito, non v'è per l'uomo nè cognizione nè certezza, e che il tempo e lo spazio son l'unico campo concesso all'uomo. Tutto ciò espose francamente e con forme geometriche, componendo la sua metafisica con teoremi, che il volerli esprimere diversamente sarebbe quanto il voler esporre con termini differenti una formola algebrica. Noi pertanto ne daremo l'analisi colle espressioni sue proprie, al possibile, solo accorciando.

La prima esposizione della metafisica di Hobbes trovasi nel libro *Della natura umana* (1650), che poi cogli altri *De cive* (1642) e *De corpore politico* (1658) venne fuso nel sistema suo generale, pubblicato col titolo di *Leviathan* (1651). Studiò egli l'uomo sotto il triplice ordine delle sue relazioni verso Dio, verso i simili, verso i sovrani: e poco assicurandosi quanto al primo, divien affatto formale in ciò che non si sottrae ai nostri mezzi di conoscere.

Ogni pensiero isolato (quest'è il cardine di Hobbes) è la rappresentazione o l'apparenza di qualche qualità d'un corpo fuori di noi, e che ordinariamente chiamasi un oggetto. « Non v'ha concetto nello spirito dell'uomo, che prima, totalmente o in parte, non sia stato formato sopra gli organi dei sensi; e questa è l'origine di tutti gli altri (*Leviathan* 1) ». Nel trattato *Della natura umana* si diffonde sopra le cause immediate della sensazione, e se al suo manoscritto non fosse stato fatto verun cangiamento dopo la dedica al conte di Newcastle nel 1640, egli avrebbe prevenuto Cartesio nelle più celebri sue dottrine: « Come l'immagine nella visione, consistendo in colore e forma, è la conoscenza che noi abbiamo delle qualità dell'oggetto di questo senso, non è difficile ad un uomo il trascorrere a questa opinione, che essi colore e forma sieno le qualità medesime; e per la ragione medesima, che il suono e il rumore sieno le qualità della campana e dell'aria. Si 'a lungo fu ricevuta quest'opinione, che il contrario dee parere un paradosso; eppure l'introdurre (com'è necessario chi voglia sostenere quest'opinione) apparenze visibili e intelligibili, che vanno e vengono dall'oggetto a noi, è peggio che un paradosso, essendo evidentemente impossibile. Assumo dunque a dimostrare 1° che il soggetto cui sono inerenti il colore e l'immagine, non è l'oggetto o la cosa veduta; 2° che fuor di noi nulla esiste (in realtà) di quel che chiamiamo immagine o colore; 3° che le dette immagini o colore non sono che una apposizione in noi del movimento, dell'agitamento o alterazione che l'oggetto produce nel cervello, o negli spiriti, o in qualche sostanza esterna della testa; 4° che come per la visione, così nelle concezioni nate dagli altri sensi, il soggetto di loro inerenza non è l'oggetto, ma quel che sente ». E passa a dimostrarlo. Nel *Discorso sul metodo*,

unica opera fin allora pubblicata da Descartes, nulla si trova di ciò; e quand'anche volessimo supporre questo passo intercalato da Hobbes dopo lette le *Meditazioni*, egli lo espose con tal lucidezza e lo svolse con abbondanza tale, che può quasi riguardarsi come un altro fonte originale, massime in quanto gli s'appigliarono Locke e gli altri metafisici inglesi (1).

In testa al II capo del *Leviathan*, *Dell'immaginazione*, sta una di quelle osservazioni argute e originali che gli sono frequenti: « Nessuno mette in dubbio questa verità, che se una cosa è ferma, ferma resterà in eterno, quando altra causa non venga a metterla in moto. Non così facilmente si concede che, se una è in moto, vi perdurerà finché qualche causa non l'arresti: eppure la ragione è la stessa, che nulla può cambiare di per sé. Ma gli uomini misurano, non sólo gli altri uomini, ma tutte le cose da se stessi; e perchè dopo mossi sentono dolore e fatica, argomentano che tutte l'altre cose si stanchino anch'esse del moto, e cerchino requie ». Il canone fisico fu stabilito dappoi; ma la ragione qui data del pregiudizio contrario, benchè non sia l'unica, è però ingegnosa e vera.

Hobbes definisce l'immaginazione « una concezione che resta, e cancellasi poco a poco dopo l'atto della sensazione » (*Hum. nat.*, 3). La quale idea riprodusse men felicemente per « l'indebolirsi graduale del movimento, nel quale consiste la sensazione »; dove vedete la sua frase pigliar via via il colore del materialismo, da lui affettato in tutta la sua filosofia.

Nè l'una nè l'altra di tali definizioni sembra applicabile all'immaginazione che richiama percezioni da gran tempo passate. « Quando vogliam esprimere la cosa stessa, noi chiamiamo *immaginazione* cotesta sensazione che s'indebolisce; ma quando vogliam esprimere l'indebolimento, e dire che la sensazione si dilegua, ch'è vecchia e passata, chiamasi *memoria*; di maniera che *immaginazione* e *memoria* sono la cosa stessa, che assume differenti nomi per diversi motivi » (*Leviat.*, 2). Pure gli è evidente che *immaginazione* e *memoria* si distinguono per qualcos'altro che pel differire di nomi. E come dalla frase precedente ci trapelò il primo suo errore fondamentale, il materialismo, così in questa appare il secondo, cioè lo stravagante nominalismo, se così ho da dirlo.

Colla arguta osservazione e colla fredda ragione esamina i fenomeni dei sogni e delle allucinazioni. Inclinato ad allusioni politiche e religiose, a magnificare la podestà civile deprimendo l'ecclesiastica, dice: « Se questo timore superstizioso degli spiriti fosse allontanato, e con esso i prognostici desunti dai sogni, le false profezie, e una turba d'altre cose che ne dipendono, e coi cui ajuto persone scaltrite ed ambiziose abusano della semplicità del popolo, gli uomini sarebbero molto più adatti alla civile subordinazione. Qui dovrebbero tendere le scuole, mentre invece alimentano coteste dottrine » (*Hum. nat.*, 3).

Il capo III del *Leviathan*, *Del discorso, o dell'andamento e del seguito dell'immaginazione*, è notevole in quanto riassume gli elementi di quella teorica dell'associazione delle idee, che più tardi fu sfiorata da Locke, poi svolta da Hartley. « La causa del concatenamento d'una concezione con un'altra è il primitivo loro concatenamento all'istante che son prodotti dai sensi. Per esempio da sant'Andrea lo spirito passa a san Pietro, perchè i loro nomi son letti insieme; da questo a una preghiera per la ragione medesima; da una

(1) HALLAM's, *Introduction to the literature of Europe in the XVth, XVIth, and XVIIth centuries*, tom. III, c. 3 e 4.

« preghiera a una fondazione, perchè le vediamo unite; e, sempre per la stessa ragione, da una fondazione alla chiesa, dalla chiesa al popolo, dal popolo alla sommosa; e via via lo spirito può passare quasi da tutto a tutti » (*Hum. nat.*, 4).

Ad illustrare questa proposizione cita egli la nota domanda: « quanto valeva un soldo romano? » fatta da uno che discorreva della morte di Carlo I. Mostò specie egli indica di questi *discorsi*, com'esso li chiama, applicando a tale parola un senso più largo che i logici non sogliono; ed osservato che la memoria della successione da una cosa all'altra, cioè di quel ch'era prima, intanto e dopo, chiamasi una sperimentazione, aggiunge che « l'aver avuto molte sperimentazioni costituisce la esperienza, la quale non è altro, se non il ricordare quali antecedenti furono seguiti da tali conseguenti ».

« Nessuno può aver concezione dell'avvenire, giacchè questo non è ancora; ma dalle nostre concezioni del passato noi formiamo un avvenire, o piuttosto relativamente appelliamo futuro il passato » (*Levi.*, E, altrove: « Solo il presente esiste in natura; le cose passate non esistono che nella memoria; ma le future non hanno esistenza di sorta. L'avvenire è una mera finzione dello spirito, che applica le conseguenze delle azioni passate alle azioni presenti, il che fa con maggiore certezza chi ha maggior esperienza, ma non ancora con bastante. E comunque ciò si chiami prudenza quando l'avvenimento risponde all'aspettazione, in sé non altro è che presunzione » (*Leviat.*, 15). « Osservati antecedenti e conseguenti spesso associati, prendiamo l'uno, per segno dell'altro; come le nubi annunziano la pioggia, e la pioggia è segno che vi son nubi. Ma i segni sono puramente conghieturali, nè l'assicurazione loro è mai compiuta ed evidente. Poichè, poniam pure che un uomo abbia veduto il giorno e la notte succedersi regolarmente, non per questo può concludere che seguiranno sempre egualmente, nè che sempre seguiranno nell'eternità. La speranza nulla conchiude universalmente, ma chi più n'ha, meglio conghietture, perchè ha maggiori segni sui quali fondar le sue conghietture; onde i vecchi, a circostanze pari, e gli ingegni svegliati conghietturano meglio che non i giovani e goffi » (*Hum. nat.*, 4). « Ma l'esperienza non potrebbe essere supplita da verun vantaggio di spirito naturale e d'approposito, benchè molti giovani pensino il contrario. V'è una presunzione del passato come dell'avvenire, fondata sull'esperienza; viste spesso delle ceneri presso al fuoco, rivedendone conchiudiamo che vi fu del fuoco. Ma tal genere di presunzione è conghietturale, quanto la nostra aspettazione dell'avvenire » (*Leviat.*, 15).

Nell'ultimo paragrafo di questo capo del *Leviathan*, Hobbes aggiunge (e questo è un fondamento della sua filosofia, ma non sembra avere particolar relazione con quel che precede): « Tutto quello, di cui ci formiamo un'immagine, è finito; onde non v'ha idea o concezione di ciò che chiamasi infinito. Nessuno può avere nello spirito un'immagine di grandezza infinita, nè concepire un'infinita velocità, un tempo infinito, una forza o una potenza infinite. Quando diciamo che una cosa è infinita, intendiam solo che non possiamo concepire i fini e i limiti di essa, non avendo concetto dell'infinito, ma solo dell'impotenza nostra. Così s'adopra il nome di Dio, non per farcelo comprendere, incomprendibile essendo, nè potendo concepirsi la sua grandezza e potenza, ma acciocchè l'onoriamo. E poichè quanto concepiamo fu primamente colto dai sensi o tutt'insieme o in parti, non può aversi pensiero che rappresenti cosa alcuna non sottoposta ai sensi. Nessuna cosa dunque può concepirsi senza concepirla in alcun luogo, e con qualche grandezza determinata, e divisibile in parti: nè

« concepire che sia tutta in questo luogo e al tempo stesso in un altro; nè che
 « due o più cose siano contemporaneamente nel luogo stesso: attesochè
 « nessuna di tali cose non cadde giammai, nè può cadere sotto i sensi,
 « ma son discorsi assurdi, vuoti di senso, raccolti sulla fede di filosofi il-
 « lusi e di scolastici ingannati o ingannatori ». Il paralogismo di Hobbes con-
 siste nell'imporre un senso limitato alla parola *idea* o *concezione*, e prendere
 per costante che non abbia significazione ciò che non può essere concepito in
 questo senso.

Il capo IV del Leviathan è forse la parte più notevole, più originale degli scritti
 di Hobbes. Si riferisce al linguaggio: « L'invenzione della stampa, per ingegnosa
 « che sia, non è straordinaria se la si confronti coll'invenzione delle lettere
 « Ma l'invenzione più nobile, la più utile, fu quella del discorso, composto di
 « nomi e del loro legame; invenzione che permette agli uomini di segnar i
 « loro pensieri, di richiamarli dopo passati, e comunicarli gli uni agli altri per
 « mutua loro utilità, e pel piacere della conversazione; senza di che non vi
 « avrebbe fra loro nè comunanza politica nè società nè contento nè pace,
 « più che fra leoni, orsi e lupi. Primo autore del discorso fu Dio stesso, che in-
 « segnò ad Adamo a dar nomi alle creature ch'è presentò alla sua vista; giac-
 « ché la Scrittura non va più oltre in tal proposito: ma ciò bastò per insegnar-
 « gli ad aggiungere altri nomi, a misura che l'esperienza e l'uso delle creature
 « gliene porgevano occasione, e ad unirli poco a poco, in modo da farsi
 « comprendere; e così col tempo poté formarsi una lingua, la quale, senz'aver
 « l'abbondanza necessaria all'oratore e al filosofo, era bastevole a' suoi bi-
 « sogni ».

Ci piace il trovare Hobbes concorde colla genealogia che noi pure nel Rac-
 conto abbiám dato della parola. Né altra può tenerne chi accetti la Genesi mo-
 saica. Ma la riflessione di Hobbes, che Dio non insegnò se non a dare i nomi;
 non regge; atteso che nella Scrittura abbiám che Dio parlò ad Adamo, e
 di conseguenza Adamo l'intese. Adamo dunque dal parlare di Dio conobbe e i
 verbi e l'altre parti necessarie a formar un discorso.

Quest'esposizione dell'origine del linguaggio, riflette al contrario Hallam, pare
 in generale probabile, quant'è succinta e chiara; ma la supposizione che non sa-
 rebbe potuto darsi nè società nè mutua pace fra gli uomini senza il linguaggio,
 strumento ordinario delle convenzioni, tiene troppo alle teoriche politiche dell'au-
 tore. Tale supposto non potrebbe giustificarsi pel paragone col leoni, gli orsi e
 lupi, quand'anche s'ammettesse l'analogia; giacchè lo stato di guerra ch'egli
 presenta qui come naturale all'uomo, ordinariamente non esiste fra questi ani-
 mali selvaggi della specie stessa. *Servis inter se convenit ursoris*. Ma prendendo
 gli uomini con disposizioni tanto violente degli uni verso gli altri, quali Hobbes
 vorrebbe farli intendere, fu il linguaggio, o non piuttosto la ragione e il senti-
 mento dell'interesse personale, che rinchiusero queste disposizioni entro i limiti
 impostivi dalla società civile? La quistione pare si riduca a sapere se l'uomo,
 possedendo tutte le altre facoltà e attributi di sua natura, eccetto la parola,
 avrebbe mai potuto vivere in comunità co' suoi simili. È evidente che il meca-
 nismo di siffatta comunità saria stato imperfettissimo: ma dal momento che l'uo-
 mo gode di sue facoltà razionali, non saprebbe vedersi perchè non avria potuto
 immaginare segni per far conoscere i suoi bisogni, o perchè non potuto giun-
 gere a quello ch'è prerogativa particolare della sua specie e fondamento della
 società, il cambio di ciò che amava meno per ciò che amava di più.

Il che parrà più evidente, e singolarmente modificato si troveranno le idee
 esagerate della scuola di Hobbes intorno all'assoluta necessità del linguaggio per

mutui rapporti degli uomini, ove si consideri ciò che non era così ben compreso al suo tempo come oggi, vo' dire le capacità intellettuali de' sordi-nati, e i ripieghi che sanno trovare per comunicarsi i proprj pensieri. Non è dubbio che un certo numero di famiglie, gittate insieme in questa sgraziata situazione, potrebbero, coll'esercizio della loro ragion naturale, e per l'influenza delle affezioni sociali e domestiche, costituirsi in una specie di repubblica, per lo meno regolare quanto quella delle api e delle formiche; e se la mancanza di favella torrebbe loro molti politici vantaggi, li porrebbe però allo schermo da molte frodi e cospirazioni. Eppure quelli che noi conosciamo mancanti della favella, mancano anche dell'udito, e quindi di molti compensi che aiutano le facoltà ragionate, e che nell'ipotesi nostra è inutile escludere. La supposizione feale è quella d'un certo numero di persone, unicamente mute; e quantunque non avessero nè leggi nè scienze, non pare impossibile mantenessero per una serie di generazioni una società, se non politica, almeno patriarcale: alla peggio, queste persone non potrebbero essere inferiori al chimpanzé, che dicono vivere in comunione nelle foreste d'Angola.

Debolissime trovansi a prima vista tali osservazioni di Hallam. Il fatto è che l'uomo non è animale ragionevole propriamente, ma capace di divenir tale per via della favella e della società che segue a questa. E la segue, non per la necessità d'un patto sociale, ma per l'indispensabilità di comunicarsi i primi bisogni. Discutere quel che l'uomo sarebbe senza linguaggio, gli è come cercare qual sarebbe la quercia se avesse le radici in alto e le fronde sotterra; ma certo delle cose qui accennate dall'autore nessuna avverrebbe. Hallam non vede perchè gli uomini non avrebbero potuto riunirsi e supplire con altri ripieghi; e noi non vediamo come l'avrebbero potuto. Scimie, api, formiche han l'istinto per guida, il quale manca all'uomo. L'argomento poi dedotto dai sordi-muti, e ch'è tanto specioso da aver fatto forza a molti filosofi, cade da sè ove si rifletta che tutti i muti da noi osservati erano cresciuti, cioè educati, fra una società che parlava, e che quindi trovava un linguaggio succedaneo per dar loro le idee che essa già possedeva. Togliete la parola, e vedete quali idee potrà l'uomo acquistare.

Poichè (seguita Hallam) la successione delle concezioni nello spirito dipende affatto dall'ordine nel quale sono state prodotte dai sensi, non possono essere richiamate a nostro beneplacito, e secondo abbiám bisogno, « ma secondo che » il caso ci fa sentire e veder cose che le richiamano al nostro spirito. Così » le bestie non possono ricordarsi quello di che abbisognano, e spesso non » sanno più ritrovare il cibo che nascosero. Ma l'uomo può stabilire segni » od oggetti sensibili, che gli permettano di rammentarsi il passato. Fra questi i » più notevoli sono i nomi o suoni articolati, per cui mezzo revochiamo alcuna » idea di cose cui applichiamo questi nomi. Così l'appellativo *bianco* richiama » alla nostra memoria la qualità degli oggetti che producono tal colore, o que- » sta concezione del nostro spirito. Mediante i nomi possiam comprendere le » scienze, per esempio quelle dei numeri, giacchè le bestie non possono contare » per mancanza di nomi, e non s'accorgono quando manchi loro uno o due » figliuoli; e solo ripetendo ad alta voce o interiormente le voci indicanti nu- » meri, un uomo può sapere quante monete abbia davanti » (*Hum. nat.*, 5). Ecco un'altra supposizione, cioè che la facoltà del numerare non sia più forte nell'uomo che nelle bestie, e che gli uomini non avrebbero saputo, senza l'uso de' nomi numerali, dividere un mucchio di monete d'argento in un certo numero di parti. Potrebbe farsene l'esperienza sopra un fanciullo sordo-muto.

Così Hallam? ma regge qui pure l'osservazione fatta di sopra; e noi stiamo con Hobbes, persuasi che senza parole non possono aversi idee astratte e di relazione.

Alcuni nomi son proprj, altri comuni o universali, nè v'ha d'universale al mondo fuorchè i nomi, tutte le cose nominate essendo individue e singolari. « Un solo nome universale è imposto a molte cose, in grazia che si somigliano » in qualche qualità od altri accidenti; e mentre un nome proprio non richiama « allo spirito che una cosa, gli universali richiama ciascuna cosa di questo gran numero (*Leviat.*, 4). L'universalità d'un nome per molte cose fa che gli uomini credano che le cose sieno universali, e sostengano sul serio che indipendentemente da Pietro, da Giovanni e da tutti gli altri uomini che sono, furono e saranno, v'ha ancora qualche altra cosa che chiamasi uomo, cioè l'uomo in generale; s'ingannano prendendo l'appellazione universale o generale per la cosa che essa significa. Giacchè, se si domandi a un pittore di far il ritratto d'un uomo, cioè d'un uomo in generale, non s'intende altro se non che il pittore sceglierà quell'uomo che gli piaccia, il quale dovrà essere uno di quelli che sono o che furono o che possono essere; nessun di questi è universale: ma se gli si domandi di far il ritratto del re o di alcuna particolar persona, allora si limita il pittore a questa persona designatagli. Chiaro è dunque non avervi d'universale che i nomi, i quali perciò chiamansi indefiniti. Per questa imposizione di nomi, gli uni di più larga, gli altri di più ristretta significazione, noi cambiamo la supputazione delle conseguenze delle cose immaginate nello spirito, in una supputazione delle conseguenze delle denominazioni » (*Hum. nat.*, 5).

Vuolsi osservare che Hobbes stesso, benchè nominalista, non limitava il raziocinio al confronto delle proposizioni, come alcuni scrittori più moderni inclinarono, e come egli stesso parrebbe fare nelle sue obiezioni a Cartesio. Ciò può inferirsi dalla frase qui su trascritta, e in modo ancor più espresso, benchè non affatto chiaro, in un passo della *Computatio sive logica*, trattato suo latino, pubblicato dopo il *Leviathan*: *Quomodo autem animo sine verbis tacita cogitatione ratiocinando addere et subtrahere solemus, uno aut altera exemplo ostendendum est. Si quis ergo e longinquo aliquid obscure videat, etsi nulla sint imposita vocabula, habet tamen ejus rei ideam eandem, propter quam impositis nunc vocabulis dicit eam rem esse corpus. Postquam autem propius accesserit, videritque eandem rem, certo quodam modo, nunc uno nunc alio in loco esse, habebit ejusdem ideam novam, propter quam nunc talem rem animalam vocat, etc.*

Adunque egli pensa che, quantunque un sordo-nato possa per via della meditazione sapere che la somma degli angoli di un triangolo è uguale a due retti, non potrebbe però, vedendo un altro triangolo di forma differente, inferire la cosa stessa senza rifarsi da capo della medesima operazione: ma per via delle parole, dopo osservato che l'eguaglianza non s'attiene a cosa alcuna che sia particolare a un certo triangolo, si tiene al numero de' lati e degli angoli comune a tutti, consegna la sua scoperta in una proposizione. Qui confonde senza dubbio l'operazione antecedente del raziocinio con quella che vi segue, e che esso chiama *registramento*. Nè l'esempio è bene scelto, ed Hobbes ha concesso tutto il punto in questione coll'ammettere che la verità della proposizione può essere osservata, ciò che non esige l'uso di parole.

La dimostrazione della trentesimaseconda proposizione d'Euclide non potrebbe lasciar dubbio sul sapere se sia comune a tutti i triangoli, dopo provata in un caso solo. Pure un antico scrive che tale scoperta fu fatta prima

pel triangolo equilatero, poi per l'isoscele, infine per tutti gli altri (1). La dimostrazione doveva essere differente da quella di Euclide; circostanza che ci fa inclinati a credere la tradizione. Di fatto, se l'eguagliarsi gli angoli d'un triangolo a due retti era suscettivo d'una dimostrazione elementare, qual potea farsi nell'infanzia della geometria, senz'usare della proprietà delle linee parallele, stabilita nell'assoma duodecimo d'Euclide, sarebbe difficile evitare le difficoltà che risultano da questo punto.

Meglio espressa è la frase seguente: « Così la conseguenza trovata in un caso particolare vien ad essere formolata e consegnata alla memoria come regola universale, e ci dispensa dalla supputazione mentale di tempo e di luogo, ci libera da ogni fatica di spirito, eccetto la prima, e fu che quanto si trovò vero in un certo tempo e luogo, sia vero ne' tempi e ne' luoghi tutti ».

L'ambiguità delle parole fa spesso difficile il raccogliere le idee che esse son destinate a richiamare « non solo nel linguaggio degli altri, in cui bisogna considerare lo scoppio e l'occasione e l'insieme o discorso, non men che le parole stesse, ma nel discorso nostro proprio che, essendo viziato dall'uso, non ci rappresenta le nostre proprie idee. È dunque prova di gran talento il preservarsi dalle ambiguità, di mezzo alle parole; alla contestura e alle altre circostanze del linguaggio, e trovare il senso vero di ciò che è detto; e questo chiamasi *intendimento*. Se la parola è particolare all'uomo (e così è per quanto io so), l'intendimento pure gli è proprio, altro non essendo che la concezione causata dal discorso ».

Definizione arbitraria, discordante dal senso ordinario delle parole. « Il vero e il falso (prosegue egli) sono attributi del discorso, e non cose; dove non è discorso, non è né verità né falsità, benchè possa esservi errore. Onde, consistendo la verità nel giusto uso delle voci nelle nostre affermazioni, chiunque cerca l'esatta verità deve conoscere e richiamarsi il valore di ciascuna parola, e conseguentemente collocarla. Nella geometria, sola scienza finora conosciuta, si comincia dalle definizioni: e chiunque aspira alla vera cognizione, deve esaminar le definizioni de' precedenti autori, correggerle o rifarle se errate; giacchè gli errori delle definizioni moltiplicano quanto più si va innanzi, e conducono ad assurdi, che alune saltan all'occhio, ma che non possono evitarsi se non rifacendosi da capo ove sta l'origine degli errori... Nella giusta definizione de' nomi consiste il primo uso del discorso, che è l'acquisto della scienza; e nelle cattive, o nella mancanza di esse, consiste il primo abuso, donde tutte le dottrine erranti e vuote di senso, per le quali coloro che traggono la loro istruzione dall'autorità dei libri, e non dalle proprie meditazioni, son tanto disotto degli ignoranti, quanto ne son disopra i veri dotti; giacchè l'ignoranza tiene il di mezzo tra la scienza vera e le dottrine false. Le parole sono i gettoni del saggio; che se ne vale soltanto per contare; ma son la moneta degli scioocchi ».

« Come non tutti gli uomini ricevono egual impressione dalla cosa stessa, né il medesimo uomo in tutti i tempi, i nomi delle cose che ci piacciono o dispiacciono variano di significazione nell'ordinario discorso. Di fatto i nomi non essendo che segni delle concezioni nostre, e gli affetti nostri non essendo che concezioni, non possiam di meno; quando concepiamo differentemente le cose stesse, di dar loro nomi diversi. Poichè, quantunque la natura di ciò che concepiamo sia la stessa, pure la diversa maniera onde la concepiamo, giusta la differente organizzazione fisica e i pregiudizj dell'opinione, dà ad ogni

(1) STEWART, *Philos. of human mind*; tom. II. c. 4. sez. 2

« cosa il colore delle differenti nostre passioni. Adunque ragionando conviene
 « por mente alle parole che, indipendentemente dalla natural loro significa-
 « zione, rappresentano pure la natura, la disposizione, l'interesse di chi parla.
 « Tali sono i nomi delle virtù e de' vizj: uno chiama prudenza quel che un
 « altro chiama timore; crudeltà, quel che un altro giustizia; prodigalità, gravità,
 « quel che altri magnanimità, stupidaggine. Sifatti nomi adunque non pos-
 « sono servir di base al ragionamento: altrettanto dite delle metafore e dei tropi;
 « ma questi sono men' pericolosi perchè, a differenza degli altri, confessano la
 « loro incostanza ».

Qui termina questo capitolo, pien di cose originali e profonde sopra l'arte del ragionare e sopra la filosofia della lingua. Molti autori v'attinsero senza citarlo, e Hobbes in effetto è il fondatore della scuola nominalista in Inghilterra. Potè conversare con Bacone sovra tali materie, e ne' suoi scritti sentesi molto del genere d'illustrazione di questo maestro: ma mentre Bacone sviava talvolta per esaminare fatti particolari, Hobbes invece non l'agguaglia in ampiezza di veduta.

« Due specie di cognizioni, v'ha » prosegue Hobbes: « 1^a la sensazione o
 « cognizione originale, e la sua ricordanza; 2^a la scienza, ossia cognizione
 « delle verità delle proposizioni, derivata dall'intendimento. Una e l'altra non
 « sono che sperienza; una delle cose esterne, l'altra del giusto uso delle parole
 « nella lingua; e poichè l'esperienza non è che memoria, ogni cognizione è me-
 « moria. La cognizione implica due cose, la verità e l'evidenza; quest'ultima, nel-
 « l'atto del ragionamento, è l'accordo simultaneo della concezione colle parole
 « che la rappresentano. Se un uomo non connette un senso alle proprie parole,
 « le sue conclusioni non gli riescono evidenti. L'evidenza fa alla verità quel che
 « il succhio all'albero: finchè penetra nel tronco e ne' rami, vi mantiene la vita;
 « se gli abbandona, essi muojono: giacchè quest'evidenza che è il senso affisso
 « alle nostre parole, è la vita della verità. La scienza è l'evidenza della verità,
 « fondata su qualche principio di sensazione. Il primo principio della cognizione
 « è che noi abbiamo le tali o tal altre concezioni; il secondo, che noi abbiamo
 « dato i tali o tal altri nomi alle cose da cui avemmo queste concezioni; il terzo,
 « che abbiain raccolto questi nomi in modo, da farne proposizioni verè; il quarto
 « ed ultimo, che abbiain raccolto queste proposizioni in maniera da renderle
 « concludenti, e da fare che dicasi conosciuta la verità della conclusione » (*Hum.*
nat., 6).

« Il ragionamento è un'addizione o sottrazione di parti. » Dovunque ha luogo
 « addizione o sottrazione, può esercitarsi la ragione; in caso diverso, no » (*Le-
 viat.*, 5). Questa cosa non è espressa colla chiarezza solita di Hobbes; pure gli è
 vero, che qualunque ragionamento sillogistico dipende dalla quantità sola, e
 perciò è capace di addizione e sottrazione. Di ciò non parve accorgersi qualche
 scrittore dell'antica scuola d'Aristotele, e forse alcuni altri che, a nostro giudiz-
 zio, mostrano credere che il rapporto d'un genere ad una specie o d'un attributo
 al suo soggetto, considerato semplicemente quanto al sillogismo o raziocinio de-
 duttivo, è qualche cosa differente dal rapporto d'un tutto alle sue parti; il che
 priverebbe questa logica di ciò che ne forma il vanto, la sua evidenza assiomatica.

Può supputarsi senz'uso di parole nelle cose particolari, come quando dal
 vedere qualche cosa si deduce quel che dee verisimilmente seguire; e se si cal-
 cola male, è errore. Ma quando si ragiona sopra termini generali, il cader in
 una conseguenza falsa non è errore; ma assurdità (*Ivi*). « Chi mi par-
 « lasse d'un quadrato rotondo, o d'accidenti del pane nel formaggio, o di so-
 « stanze immateriali, o d'un soggetto libero, d'un libero arbitrio, non direi che

« erra, ma che le sue parole non hanno senso, cioè che sono assurde ». Alcune di tali proposizioni voi vedete che son benissimo intelligibili in un senso ragionevole, purchè non vi si applichi un'arbitraria definizione.

Solo l'uomo può formare teoremi generali. Questo privilegio è però temperato da un altro, cioè quello dell'assurdità, ch'egli solo fra le creature possiede. Di tutti gli uomini i più soggetti ad esso sono quelli che professano filosofia; giacchè non n'è uno che cominci il suo ragionamento dalle definizioni o spiegazioni delle parole che deve usare, metodo adoperato solo nella geometria; onde le conclusioni di questa scienza sono incontestabili. Qui Hobbes enumera sette cause di conclusioni assurde: la prima è l'essenza di definizioni; le altre consistono in viziose applicazioni de' nomi. Se possono evitarsi errori siffatti, non è facile cader nell'assurdo (e per assurdo non intende che conclusioni erronee) salvo che per la lunghezza d'un ragionamento, « giacchè tutti gli uomini ragionano naturalmente nel modo stesso, e ragionano bene quand'hanno principj buoni. » Donde appare che la ragione non è, come il sentimento e la memoria, innata in noi, nè si acquista solo coll'esperienza, come la prudenza, ma s'acquista colla fatica abituandosi a dar alle cose i nomi esatti, e adottando un metodo buono di passar regolarmente dagli elementi alle proposizioni affermative, e da queste ai sillogismi. I bambini non cominciano ad aver la ragione che quando han l'uso della parola, pure chiamasi creature ragionevoli, perchè suscettibili d'acquistar poi l'uso della ragione. E il ragionamento serve assai poco al più degli uomini, benchè colla prudenza naturale, senza scienza, sieno meglio situati che non coloro che ragionano male da sé, o che si riportano a quelli che mal ragionarono » (Ivi).

Buile avvertì che Hobbes rispettava le forme aristocratiche della logica più che il suo maestro Bacone; e di fatto negli *Elementa philosophiæ* diede un piccolo trattato su questo soggetto: ma vi fa osservare che s'imparerà meglio la vera logica collo studiare le dimostrazioni geometriche, che coll'impallidire sulle regole del sillogismo, come i fanciulli imparano a camminare non per regole ma per abitudine.

« Nessun discorso qual ch'egli sia (dice con verità nel capo VII del Leviathan) non può riuscire ad una conoscenza assoluta dei fatti preteriti o a futuri; giacchè la conoscenza de' fatti in origine è sensazione, e dappoi memoria. Quanto alla cognizione delle conseguenze, che chiamasi scienza, non è assoluta ma condizionale. Nessuno può per discorso sapere se questo è quello è, fu o sarà; ma solo che, se questo è, quello è; se questo fu, quello fu; se dev'essere questo, sarà quello: il che è un sapere condizionalmente, e non per conseguenza da una cosa all'altra; ma dal nome d'una cosa a un altro nome della cosa stessa. Onde, allorchè il discorso cominciando regolarmente dalle definizioni delle parole, di là passa al legare di queste parole in affermazioni generali, poi da queste ai sillogismi, al risultamento finale o l'ultima cifra dicesi la conclusione; e il pensiero dello spirito rappresentato da questa conclusione, è la conoscenza condizionale della conseguenza delle parole, che ordinariamente chiamasi scienza. Ma se prima base di tali discorsi non sono le definizioni, o se queste non sono ben legate in sillogismo, allora il risultato o la conclusione è ancora opinione, cioè della verità d'alcuna cosa che fu detta, benchè tal fiata in termini assurdi e vuoti di senso, senza possibilità d'essere compresi.

« La credenza, che è l'ammettere con confidenza certe proposizioni, non è in molti casi men esente di dubbio, che la cognizione perfetta e manifesta; giacchè non v'avendo nulla senza causa, quando vi sia dubbio conviene s'abbia

« concepito alcuna causa per questo dubbio. Ora v'ha bensì cose che accettiamo sovra altrui relazione, e per le quali è impossibile immaginare causa di dubbio; poichè qual cosa opporre al consenso di tutti gli uomini nelle cose ch'è possono sapere, e che non hanno verun motivo da riportar altrimenti da quel che sono, come la più parte degli storici, qualora non si voglia supporre che il genere umano abbia tutto conspirato ad ingannarci? » (*Hum. nat.*, 6).

Ogni qualvolta crediamo sull'autorità di chi ci parla, oggetto della fede nostra è lui. In conseguenza quando crediamo che le Scritture sono la parola di Dio, non avendo immediata rivelazione di Dio, la nostra credenza, la fede, la confidenza è nella Chiesa, di cui accettiamo e adottiamo la parola. Così, quando crediamo sull'autorità degli uomini, sieno inviati da Dio o no, è fede solo, negli uomini (*Leviat.*, 7): Conoscenza certa della verità delle Scritture non abbiamo, ma confidenza ne' santi uomini della Chiesa di Dio, succedutisi fin dal tempo di quelli che furono testimonj delle meravigliose opere di lui, onnipotente nella carne. E poichè sull'autorità della Chiesa noi crediamo che le Scritture sono la parola di Dio, alla Chiesa piuttosto che all'opinione, particolare convien riferirsi per l'interpretazione delle Scritture in caso di controversia (*Hum. nat.*, 2).

L'VIII capo del *Leviathan* contiene un quadro sinottico della scienza umana, o « cognizione delle conseguenze », così detta filosofia. Hobbes la divide in filosofia naturale e civile: la prima, in conseguenza degli accidenti comuni a tutti i corpi, quantità e movimento, e delle qualità, è detta fisica. Delle quali due suddivisioni la prima comprende l'astronomia, meccanica, architettura e le matematiche; nella seconda si distinguono le conseguenze delle qualità de' corpi passeggeri, ossia la meteorologia, e quelle delle qualità de' corpi permanenti, come gli astri, l'atmosfera, i corpi terrestri. Questi ultimi si dividono in insensibili e sensibili, e questi in animali e uomini. Nelle conseguenze delle qualità degli animali in generale Hobbes comprende l'ottica e la musica; in quelle degli uomini, la morale, la poesia, la retorica, la logica. Tutte queste cognizioni riunite formano la prima grande divisione, detta filosofia naturale: la seconda, o filosofia civile, abbraccia i diritti e doveri di sudditi e sovrani. Questo quadro delle cognizioni umane è un de' peggiori.

Ecco in sostanza la filosofia di Hobbes, in quanto concerne le facoltà intellettuali, e massime quella del raziocinio. Nei capi IX e X del *Leviathan* passa all'analisi delle passioni. Il movimento determinato di qualche sostanza interiore della testa, se non si fermi colà ove non produca che semplici concezioni, passa al cuore, dove agevola o impaccia i moti vitali, che son diversi dal volontarij, ed eccita in noi affezioni piacevoli o ingrato, che chiamansi passioni. Queste affezioni ci sollecitano ad avvicinarsi a ciò che ne piace, e allontanarci da ciò che spiace; onde piacere, amore, appetito, desiderio, son diversi nomi dati a diverse considerazioni della cosa stessa. Poichè tutte le concezioni che noi abbiamo immediatamente dalle sensazioni, son piacere o dolore, appetito o timore, così è di tutte le immaginazioni concepite dietro le sensazioni: ma essendo immaginazioni più deboli, son anche piaceri e dolori più deboli. Ogni piacere è appetito, e suppone uno scopo ulteriore. Scopo supremo in questo mondo non v'è, giacchè finchè viviamo, abbiamo dei desiderj, e il desiderio suppone uno scopo ulteriore. Non bisogna dunque meravigliarsi che, più si possiede, più si desidera, giacchè la felicità (per la quale noi intendiamo piacere continuo) non consiste nell'aver prosperato, ma nel prosperare (*Leviat.*, 11). Ogni passione essendo una continuazione di movimento, che dà luogo ad una concezione particolare, ella s'ap-

piglia a questa concezione. Tutte dunque, eccetto quello che sono in rapporto immediato coi sensi, consistono nella concezione d'un potere di produr qualche effetto. Onorare un uomo è concepire che ha poter maggiore d'alcuno cui si paragona; onde le qualità che indicano il potere, e le azioni che lo manifestano, sono onorevoli; la ricchezza è onorata come segno del potere, e la nobiltà è onorevole come segno del potere degli avi.

« Il corpo dell'uomo è in uno stato continuo di cangiamento; ond'è impossibile che le medesime cose cagionino sempre in lui i medesimi appetiti e le medesime avversioni; è molto meno che tutti s'accordino a desiderare l'oggetto stesso. Ma qualunque sia l'oggetto dell'appetito o del desiderio d'un uomo, questo ei chiama *bene*, come *male* l'oggetto di sua avversione. Poichè siffatte parole s'adoprono sempre in rapporto alla persona che se ne vale; nulla essendovi che semplicemente e assolutamente sia tale, nè regola comune del bene o del male che possa trarsi dalla natura degli oggetti stessi, ma bensì dalla persona dell'uomo, dove non v'è comunanza politica; e nelle comunanze, dalla persona che ci rappresenta, o da un arbitro o giudice che noi consentiamo ad istituire per metterci d'accordo, e la cui sentenza sarà la regola del bene e del male » (*Leriat.*, 6).

Proseguendo tale analisi, tutte le passioni si risolvono in amor proprio, cioè nel piacere che troviamo in poter nostro, e nel dolore che sentiamo per ciò che ne manca. Alcune delle sue spiegazioni son affatto stirate. Così dice che le lacrime vengono da un sentimento della nostra impotenza; e qui presentasi uno de' suoi strani paradossi. « Gli uomini che cercano vendicarsi, piangono spesso quando vedono la loro vendetta a un tratto arrestata o delusa dal pentimento del loro avversario; e queste son le lacrime della riconciliazione » (*Leriat.*, 6 e 10). Talmente è risoluto di ricorrere ai mezzi più assurdi, anzichè riconoscere un sentimento morale nella natura umana! La sua spiegazione del riso è più conosciuta, e forse più probabile, benchè incompiuta. Dopo osservato giustamente che, qualunque sia il soggetto del ridere, conviene sia qualche cosa di nuovo e inaspettato, lo definisce « una gloria subitanea, proveniente dalla subitanea concezione di qualche superiorità in noi, a paragone dell'altrui infermità o dell'anteriore infermità nostra; giacchè noi ridiamo delle follie nostre proprie, passate che siano ». Potrebbe obiettarsi che più soggetti sono al ridere quei che meno hanno di tale disposizione a glorificare se stessi o a distimare il prossimo.

« Gran divario corre tra il nostro desiderio quand'è indefinito, e questo desiderio medesimo limitato a una persona; e questo è quell'amore, che è il gran tema dei poeti. Malgrado però i loro elogi, vuolsi definirlo colla parola *bisogno*; giacchè è una concezione del bisogno che noi proviamo di questa persona desiderata. Anche un'altra passione chiamasi amore, ma più propriamente è benevolenza o carità. Un uomo non saprebbe avere maggior prova del poter suo che quando si trova in istato non solo di soddisfare i suoi desiderj, ma anco d'aiutare altrui a realizzare i suoi proprj; e in questa idea consiste la carità: essa comprende da prima quell'affezion naturale che i padri hanno pei loro figli, e che i Greci chiamano *στέφαν*; poi quell'altra che ci fa cercare di soccorrere quelli che più ci sono attaccati. Ma carità non può chiamarsi il sentimento che spesso ci reca a far del bene a stranj: è un contratto pel quale cerchiamo comprar la loro amicizia, o paura che ci fa comprar la pace ».

Questa cosa non men ripugna alla verità, nè paura essendovi nè contratto nella generosità verso stranieri; pure non è tanto stravagante come la proposizione seguente, che vedendo il pericolo d'un vascello in una tempesta, benchè

sentasi pietà che è pena, purè « il piacere che troviamo nel sentimento della « propria nostra sicurezza, domina a segno, che ordinariamente ci contentiamo « in simil caso di restare semplici spettatori della sventura de' nostri amici ».

Come la cognizione comincia coll'esperienza, una nuova esperienza è il principio d'una cognizione nuova. Così qualunque cosa accade di nuovo a un uomo, gli dà speranza di conoscere qualcosa che dapprima non conosceva. Tale desiderio di conoscere è la curiosità; propria dell'uomo, giacchè le bestie non si occupano mai di cose nuove, che per vedere sin a qual punto possono trarne vantaggio, mentre l'uomo cerca la causa e il principio di quanto vede. E sembra che quest'attributo della curiosità negliuì con poca ragione alle bestie. E poichè gli uomini, aggiunge l'autore, cercano sempre cognizioni nuove, nuovi godimenti sempre ne traggono. Non v'ha in questa vita tranquillità perpetua di spirito, perchè la vita stessa non è che movimento, nè mai può rimaner esente di desiderio e timore come di sensazioni. « Quanto al genere di felicità che Dio riservò « a quelli che l'onorano con devozione, l'uomo non avrà la cognizione prima « del godimento, giacchè queste gioje oggi sono così incomprensibili, quant'è « inintelligibile quella che gli Scolastici chiamano vision beatifica ».

Anallizzate le passioni, Hobbes cerca le cause della differenza che esiste nelle capacità e nelle disposizioni intellettuali degli uomini (*Leviat.*, 6. e. 11). I loro sensi corporei son quasi identici, donde a precipizio conchiude che non può avervi gran differenza nel cervello. Purc gli uomini differiscono assai nella loro costituzione corporea; donde egli deduce le principali differenze ne' loro spiriti. Gli uni dati ai piaceri sensuali, sono men ingordi di cognizioni e di potere; e questo chiamasi stupidità, la quale nasce da desiderio di godimenti corporei. Il contrario è una prontezza nelle operazioni dello spirito, accompagnata da curiosità di comparare le cose che vi si presentano, o colgansi fra loro rapporti inaspettati, nel che consiste l'immaginazione, od osservarsi differenze tra cose che pajon le stesse, il che dicesi propriamente giudizio. « Perocchè giudicare non è « altro che distinguere e discernere. E l'immaginazione e il giudizio sono ordinariamente compresi sotto il nome di *spirito*, il quale pare consista in una « tenuità e agilità degli spiriti animali, contraria a quella lentezza degli spiriti « medesimi, che si suppone esistere fra le persone stupide ».

Questa chiamasi leggerezza, quando lo spirito è distratto facilmente e parentetico il discorso; allora procede dalla curiosità, congiunta a troppa eguaglianza e indifferenza: di fatto quando tutte le cose egualmente fanno impressione e piacere, s'affollano per essere tutte espresse. Difetto diverso è l'*inidocilità* o difficoltà d'imparare, nascente da falsa opinione che gli uomini conoscano già la verità di ciò che si mette in quistione; giacchè per certo non sono talmente ineguali in capacità, che non possano distinguere la differenza di ciò che è provato e no.

Le virtù intellettuali sono le facoltà che costituiscono ciò che chiamasi un buon spirito, che può essere naturale od acquisito. La differenza degli spiriti è cagionata dalle passioni; e la differenza di queste, parte proviene dalla diversa organizzazione, parte dalla diversa educazione. Queste passioni sono principalmente il desiderio di potere, di ricchezza, di cognizioni o d'onori, che tutte possono ridursi ad una sola; atteso che ricchezza, cognizioni, onori non sono che differenti modificazioni del potere. Chi non ha grandi passioni per veruna di queste cose, può essere uom dabbene quanto basti per non far torto a nessuno, ma non avrà mai immaginazione nè giudizio. Aver passioni deboli è stupidità; aver passioni per tutto è leggerezza e distrazione; aver per alcuna cosa passioni più forti che per l'altre è follia. La follia può essere l'eccesso di molte passioni,

e le passioni, stesse quando mancano al male sono gradi di follia. Qui Hobbes pare avesse alcuna idea dell'ipotesi di Butler sopra la follia di tutto un popolo. « Qual maggior prova di follia, che fischiare e battere i migliori amici, e prenderli a sassi? eppure è meno di quel che talora faccia la moltitudine; giacchè « perseguita a gridi, assale, fa perir quelli che la protessero sempre e cam-
 « parono da ingiurie. E se una tale condotta è follia nella moltitudine, è pur
 « follia in ciascun uomo ».

Il capo XI del Leviathan sui costumi, cioè sulle qualità umane che concernono i rapporti sociali degli uomini tra loro in istato di pace, è pieno d'osservazioni caustiche sopra la natura umana. Talora fino, sempre severo, Hobbes troppo concede ai freddi calcoli dell'egoismo. Così il rispetto dell'antichità riferisce a « quella lotta che gli uomini sostengono contro i vivi, e non contro i
 « morti, onde attribuiscono a questi più del dovere per offuscare la gloria di
 « quelli ». E altrove: « Aver ricevuto da una persona, che riguardiamo come
 « pari nostro, benefizj troppo grandi per poter sperare di sdebitarcene, dispone
 « a una apparente gratitudine, ma in realtà a un rancore secreto, e mette un
 « uomo nella posizione d'un debitore insolubile, che, evitando il suo creditore,
 « lo desidera là dove nol potesse mai rivedere. Giacchè i benefizj obbligano, e
 « un'obbligazione è una schiavitù; un'obbligazione che non può sciogliersi è una
 « schiavitù perpetua: il che, rispetto ad un eguale, è odioso ». Tuttavia con-
 fessa che l'aver ricevuto benefizj da un superiore dispone ad amarlo; e così,
 quando possiamo sperare di sdebitarcene, anche verso un eguale.

L'ignorare il valor delle parole dispone a confidare non solo nelle verità che non si conoscono, ma anche negli errori e assurdità, non potendo essi scoprirsi senza una perfetta intelligenza de' termini. « Ma l'ignorar le cause e la costitu-
 « zione originale del diritto, dell'equità, della legge e della giustizia, dispone gli
 « uomini a far regola di loro azioni la consuetudine e l'esempio, in modo da
 « guardar come ingiusto, ciò che si fu abituati a castigare, e giusto ciò che fu
 « impunito o approvato: basta possano citar un esempio..... Gli uomini s'appel-
 « lano dall'uso alla ragione, dalla ragione all'uso, secondo che questo è del loro
 « interesse, e scostandosi dall'uso se l'interesse loro lo esige, e mettendosi in
 « opposizione colla ragione ogni qualvolta la ragione è contro di essi; ond'è che
 « la dottrina del bene e del male è il soggetto d'una guerra perpetua di penna e
 « di spada. Così non è della dottrina delle linee figure, poichè in tal materia
 « poco importa agli uomini qual sia la verità, essendo cosa che non contrasta
 « l'ambizione loro, l'interesse pecuniario, nè i sensuali godimenti. Io non pongo
 « dubbio che, se l'eguaglianza de' tre angoli d'un triangolo a due retti avesse
 « potuto esser contraria al diritto di dominazione d'alcuno, o all'interesse di chi
 « ha il potere, si sarebbe, se non contestata la dottrina, cercato almeno di soffo-
 « carla per quanto dipendesse dalla persona interessata, bruciando tutti i libri
 « di geometria ». Questo bel brano di satira, spesso citato, talvolta copiato, non
 esagera la caparbietà degli uomini a resistere all'evidenza della verità, quando
 essa contraria gl'interessi o le passioni di qualche setta o comunità. Men facile
 è il conciliare ciò che Hobbes dice nella prima parte di questo paragrafo colle
 sue idee generali di diritto e giustizia; poichè, se queste rivolgonsi in pura forza,
 giusta la sua teorica, non può farsi appello alla ragione o ad altra cosa che
 all'uso, soliti titoli di chi possiede il potere.

Al fin di questo e nel capo seguente Hobbes si estende sulla natura della religione, in modo di esporsi all'imputazione d'ateismo assoluto, o almeno di negar la più parte degli attributi che diamo alla divinità. La curiosità di conoscer le cause, dic'egli, condusse gli uomini a cercarle una dietro l'altra, finchè giun-

gessero a questa conclusione necessaria, esservi una causa eterna che chiamasi Dio. Ma della sua natura non hanno idea migliore, che un cieco del fuoco, bench'è sappia esservi alcuna cosa che lo riscalda. Così mediante le cose visibili di questo mondo e il mirabile loro ordine, un uomo può concepire che siavi una causa di queste cose, causa che chiamasi Dio, e pure non aver alcuna idea o immagine di questo Dio nel suo spirito. E quei che non s'addentrano nelle cause delle cose naturali, sono inclinati a fingere varie sorta di poteri invisibili, e a sgomentarsi delle proprie loro immaginazioni. Questo sgomento delle cose invisibili è il germe naturale di ciò che tutti gli uomini chiamano in sè religione, e superstizione in quei che adorano o temono questo potere altrimenti da essi.

Dio essendo incomprendibile, ne segue che non possiamo aver concetto o immagine della divinità, e in conseguenza tutti i suoi attributi non significano altro che la nostra impotenza a conoscere nulla di ciò che concerne la natura sua, al di là dalla esistenza di esso. Gli uomini che colle proprie meditazioni giungono a conoscere un Dio infinito, onnipotente, eterno, amano meglio confessare ch'è una cosa incomprendibile e superiore alla loro intelligenza, che di definire la sua natura come spirito incorporeo, e poi confessare che la loro definizione è inintelligibile. Giacchè, riguardo a questi spiriti, Hobbes crede non si possa con mezzi naturali giungere ad altro, se non a sapere che esistono.

Da tre fonti deduce egli la religione; il desiderio degli uomini di conoscere le cause, il riferirsi ogni cosa cominciata a qualche causa, e l'osservar l'ordine e la sequela delle cose. Le due prime recano all'ansietà, giacchè il conoscere le cause dagli effetti che vediamo ci mena a prevedere che questi effetti saranno cause d'altri all'avvenire, onde ogni uomo, e più chi è previdente, è « come Prometeo, » incatenato sul monte Caucaso, donde la sua vista espandesi lontano, e dove « un avvoltojo, rodendogli il fegato, divora il giorno ciò che rinasce la notte. Così » chi guarda troppo innanzi, ha il cuore roso tutto il giorno per tema della « morte, della povertà o di qualch'altra sciagura, e non trova riposo che « nel sonno ».

L'ignoranza delle cause fa che gli uomini temano qualche agente invisibile, come gl'iddii de' Gentili; ma l'investigazione di esse ci mena a un Dio eterno, infinito, onnipotente. Però quest'ignoranza delle cause seconde, cospirando coi tre altri pregiudizj del genere umano, credenza nell'apparizione de' morti o spiriti di corpo sottile, rispetto verso ciò che temiamo perchè ci può nuocere, e l'errore di prendere per pronostici le cose accidentali, questa ignoranza è il germe naturale della religione che, attese le differenze d'immaginazione, di giudizio e di passioni fra gli uomini, si formola in cerimonie talmente differenti, che quelle praticate da uno riescono ridicole all'altro. Ma le forme della religione cangiano allorchè gli uomini sospettano della saviezza, della sincerità o dell'amore di quei che la insegnano, cioè i sacerdoti.

La metafisica di Hobbes, sempre ardita e originale, spesso fina o profonda, benchè non facesse una scuola immediata come Cartesio, gittò forse radici più profonde nello spirito delle persone riflessive, ed esercitò più estesa influenza sul tono generale delle idee speculative. Locke, che avea poca lettura, lesse certo Hobbes. I metafisici francesi nel secolo seguente trovarono ch'ei s'avvicinava più alle loro teorie, che non il suo rivale più celebre nella filosofia inglese. Più degli altri sulle fondamenta di Hobbes fabbricò Hartley, di cui la teorica dell'associazione già trovasi implicata in Hobbes, e che spinse agli estremi la teorica nominalista, e inclinò a materializzar tutte le operazioni dell'intelligenza.

Vuolsi grandemente lodare Hobbes d'aver dato l'esempio d'un'osservazione

minuta nella filosofia dello spirito umano. Il resto del Leviathan va nella morale e nella politica, per la quale restò più famoso.

Hobbes comincia dal far avvertire che quei che fin allora scrissero intorno all'ordinamento politico, partirono da questo principio, che l'uomo è animale fatto per la società; quasi per istituire governi bastasse che gli uomini fossero d'accordo sopra certe convenzioni che chiamano leggi, il che è affatto falso. Ammette bensì che gli uomini si cerchino vicendevolmente; però le società politiche non sono semplici aggregazioni d'uomini, ma unioni fondate sopra la fede d'un patto costitutivo. Oltrechè il gusto degli uomini per la società non prova che sieno fatti per questa; molti la cercano, eppure non si sottopongono facilmente alle condizioni, senza di cui non si dà società possibile. Questo passo del libro *De cive* fu da poi ommesso, temendo aver concesso troppo coll'ammettere che l'uomo potesse aver un'inclinazione qualunque per la società.

Poca differenza stabili la natura fra gli uomini quanto a forza e cognizioni; onde non si saprebbe dar una ragione per cui un uomo debba, in virtù d'un'intrinseca superiorità, comandare agli altri o possedere più di loro. Gran divario bensì esiste nelle loro passioni; quali cercando, con una gloria vana, ottenere preminenza sopra i loro simili; quali ammettendo l'eguaglianza, ma senza voler perdere ciò che li giova. Questo contrasto non si può risolvere che col combattimento, il quale mostra chi è il più forte. L'uomo non è socievole per natura, per essenza, ma solo per accidente; non la benevolenza ve lo mantiene, ma l'odio: sicchè tutta la società è fittizio feuomepo, senza motivo nè consistenza; il caso ravvicinò gli uomini, la violenza li ritenne, cangiando in fatto permanente ed oppressivo uno fortuito e involontario.

Tutti gli uomini vogliono procurarsi il bene ed evitar il male, massimo la morte; onde hanno un diritto naturale a conservar la vita e le membra, e possono impiegare tutti i mezzi necessarij a questo fine. Ogni individuo giudica da sè della necessità dei mezzi e della grandezza del pericolo; donde segue che ha un diritto naturale ad ogni cosa, e a far agli altri quel che vuole, e godere di tutto quello che può; giacchè in lui sta il giudicare ciò che giova o no alla sua conservazione. Ma ogn'altro individuo ha il diritto stesso: onde in istato di natura non potrebbe darsi vantaggio d'un uomo sopra un altro. Dal che segue che ciascuno è giudice della convenienza de' mezzi che deve usare pel suo fine.

Pertanto lo stato dell'uomo nella naturale sua libertà è la guerra d'ognuno contro tutti, ove non c'entrano idee di diritto o non diritto, di giusto o ingiusto. Una potenza irresistibile dà di per se stessa il diritto, che non è altro se non la libertà fisica d'usare la nostra forza come vogliamo per nostra propria conservazione, e ciò che crediamo dovervi contribuire. Ma poichè l'eguaglianza di forze naturali fa che nessun uomo posseda quell'irresistibile superiorità, tale stato di guerra universale è contrario al bene suo proprio, che egli deve necessariamente desiderare. Per condurre storicamente alla società, suppone un mobile, ch'ei chiama la retta ragione, e che in somma è il calcolo personale, mediante il quale cercasi ciò che giova, e si evita ciò che può nuocere. La sua ragione gli prescrive di ricercare quant'è possibile la pace, e di fortificarsi con tutti i mezzi della guerra contro quelli con cui pace non può avere. Quest'è dunque la prima legge fondamentale della natura; giacchè una legge di natura è una regola o un precetto trovato dalla ragione per evitar ciò che può mettere a repentaglio la nostra vita.

Da questa regola primitiva esce un'altra; che un uomo dev'esser disposto, quando gli altri pure lo sieno (e in quanto egli il giudica necessario alla pace e alla difesa personale), ad abbandonar il diritto che ha su tutte le cose, e contentarsi d'altrettanta libertà rispetto agli altri, quanta esso ne accorderebbe agli

altri riguardo a se stesso. Ciò può farsi per via d'una rinunzia pura è semplice al proprio diritto, rinunzia che il lascia aperlo a tutti; o per via d'un trasporto speciale di esso diritto in un'altra persona. V'ha diritti per verità inalienabili, come la proprietà sulla vita e le membra, e nessuno rinunzia al diritto di resistere a chi l'attacchi: ma in generale egli è tenuto di non impedire che quelli cui concesse o abbandonò il proprio diritto, ne facciano uso; e un impedimento di tal genere è un'ingiustizia o un torto; cioè è *sine jure*, non esistendo più lo *jus* dell'individuo. Ingiustizia che può paragonarsi a un'assurdità nel ragionamento, giacchè è in contraddizione con ciò che l'individuo fece precedentemente, come una proposizione assurda è in contraddizione con ciò che la persona che parla ammise precedentemente.

L'altra legge di natura è che gli uomini debbono adempiere gli obblighi assunti. Nessuno può patteggiar con Dio, eccetto che per ispeciale rivelazione; onde i voti non obbligano, e i giuramenti nulla aggiungono all'obbligazione. Quanto ai patti fatti per paura, li considera obligatorj in istato di natura, benchè la legge possa annullarli. Hobbes s'industria a provare, che l'osservar la giustizia, cioè i nostri obblighi, non ripugna mai alla ragione; poichè, se mai la violazione della giustizia potè esser seguita da qualche prosperità, non dobbiamo porvi mente, essendo contrario alle probabilità. « Ciò che sulle azioni umane imprime il suggello della giustizia, è una certa nobiltà di coraggio, che raro s'incontra, e per cui un galantuomo sdegna di dovere il piacer della vita alla frode e alla mancanza di fede » (*Leviat.*, 15). Lampo passeggero, che contrasta col fosco egoismo dell'ordinaria sua morale.

Enumerava poi molt'altre leggi di natura, come la riconoscenza, la compiacenza, l'equità, tutte subordinate alla legge principale, che è il mantener la pace col limitare il diritto naturale d'usurpar tutto. Queste leggi sono immutabili ed eterne; il conoscerle è la sola vera scienza della filosofia morale; la quale altro non è che conoscere il bene e il male nel commercio e nella società degli uomini. Nello stato di natura l'appetito individuale è la misura del bene e del male. Ma tutti conoscono che la pace è bene; in conseguenza i mezzi della pace, che sono le virtù o leggi morali della natura, son buoni, e cattivi i contrarj. Queste leggi di natura, a propriamente parlare, non sono leggi, ma piuttosto conclusioni della ragione sopra ciò che convien fare od evitare; son teoremi relativi a ciò che conviene alla conservazione e alla difesa, mentre a rigore la legge è l'espressione della volontà di colui che di diritto ha autorità sugli altri. Ma in quanto promulgate da Dio nella Scrittura, sono veramente leggi.

Queste leggi di natura essendo contrarie alle naturali nostre passioni, non sono che parole, le quali, senza un potere che le faccia eseguire, non hanno forza alcuna per garantire chiechessia. Giacchè fin quando questo potere non sia costituito, ciascuno non ha confidenza che nella propria forza od accortezza; e la riunione d'alcuni uomini e d'alcune famiglie, e anche d'una gran moltitudine, guidata da' suoi giudizj ed appetiti particolari, non basterà per stabilire la sicurezza. « Di fatto se si potesse supporre una moltitudine d'uomini, accordati per « osservar la giustizia e l'altre leggi di natura, senza un poter comune che tutti « tenesse in rispetto, potrebbesi egualmente supporre il genere umano posto tutto « nelle condizioni medesime, e allora non vi sarebbe nè occorrerebbe un governo « civile, essendovi pace senza soggezione » (*Leviat.*, 17). Di qui necessità per gli uomini di delegar tutto il loro potere o ad un uomo solo, o ad un'assemblea che operi per essi e li rappresenti, di maniera che ciascuno si riconoscerà autore di ciò che fu fatto da questo rappresentante. È un patto di ciascuno con ciascuno, pel quale ogni parte contraente consente ad esser governata nel tal

modo, se l'altro vuol assumere l'obbligo stesso. Così generasi il gran Leviathan, o Dio mortale, a cui, dopo Dio immortale, dobbiam la pace che godiamo, e la protezione che forma la nostra sicurezza. In lui consiste l'essenza della repubblica, che è una sola persona, de' cui atti gran numero di persone si reser autori per comune accordo.

Questa persona (voce che si significa un'assemblea come un individuo) è il sovrano, e possiede tutto il poter sommo, le due spade, quella della giustizia e quella della guerra. Tal potere può essere il risultato del consenso o della forza. Una repubblica esiste per consenso o istituzione, quando molti individui consentono e s'obbligano gli uni verso gli altri a ciò che il rappresentante, qual ch'esso sia, che sarà scelto dal più gran numero, sia rappresentante di tutti.

Fra queste delegazioni illimitate, non resta che una sola guarentigia ai governati; la moderazione e giustizia di quello o di quelli che governano. Che se non basta dar a questi il potere di far leggi, di farle eseguire, di nominare a tutti gli impieghi civili e militari senz'altra norma che il capriccio, Hobbes dà loro ispezioni fin sul pensiero. La discussione scuote l'obbedienza, e senz'obbedienza non v'è sicurezza. Del resto a che servirebbe turbar l'intelletto de' popoli, e farli dubitare del regime sotto cui vivono? Non basta dunque che abbandonino interamente i loro diritti; devono farlo senza poter più dare indietro: tale stato dee divenire una seconda natura, incarnarsi coi costumi, senza che la loro coscienza possa mai essere turbata da una furtiva ispirazione, da un mal frenato desiderio. Inoltre « dall'avere ogni privato sottomessa la propria volontà, e subordinata la propria forza a quel che possiede la potenza suprema, ne segue che il sovrano debb'essere irresponsabile, che che egli faccia ».

I sudditi dunque non possono cambiare il loro governo senza consenso di lui, essendosi obbligati per mutuo patto a riconoscerne gli atti. Se un individuo qualunque si trovasse in disaccordo cogli altri sopra un tal punto, questi romperebbero il patto con lui: ma non v'è patto col sovrano; questi non può aver trattato con tutta la moltitudine come una sola parte contraente, perchè la moltitudine non ha esistenza collettiva che dopo formata la repubblica; non può aver trattato neppure con ciascun individuo separatamente, perchè gli atti di sovrano non son più atti soltanto personali, ma atti dell'intera società, compreso quello che credesse aversi a lagnare d'un'infrazione del contratto. Il sovrano non può operare ingiustamente riguardo a un suddito, perchè chi opera in virtù dell'autorità altrui, non potrebbe esser colpevole d'ingiustizia verso di esso; può bensì commettere un'iniquità, cioè violar le leggi di Dio e della natura, ma non offendere il suddito.

Il sovrano è necessariamente giudice di tutti i mezzi convenienti di difesa, delle dottrine da insegnarsi, dei lamenti, delle punizioni e ricompense, della guerra e pace colle repubbliche vicine, e fin delle proprietà di ciascun suddito. La proprietà, come l'autore riconosce in un luogo, esisteva nelle famiglie prima che la società civile fosse istituita; ma tra le diverse famiglie non v'aveva nè *mio* nè *tuo*. Il *mio* e il *tuo* esistono per la legge e il comando del sovrano; donde segue che, quand'anche ogni suddito possa avere un diritto di proprietà rispetto al suo simile, non potrebbe averne alcuno rispetto al sovrano. I diritti di cui parliamo, sono inaccessibili e indivisibili dalla podestà suprema: altri n'ha di minore importanza, cui il sovrano può alienare; ma se un di quelli siagli tolto, cessa d'essere veramente sovrano.

Il potere supremo non può esser limitato nè diviso; onde tre sole forme semplici di governo vi sono; monarchia, aristocrazia, democrazia. Hobbes preferisce dichiaratamente la prima. Il re non ha interesse particolare, distinto da

quello del suo popolo, di cui la prosperità, l'onore, la sicurezza nelle esterne relazioni, l'interna tranquillità sono evidentemente pel suo proprio bene. In altre forme di governo al contrario, ciascun individuo può aver di mira un vantaggio particolare. Nelle assemblee popolari v'è sempre un'aristocrazia d'oratori, interrotta alcuna fiata dalla monarchia temporaria d'un oratore. E se un re può spogliare un uomo di quanto possiede per arricchire un adulatore o un favorito, può avvenir lo stesso in un'assemblea popolare, dove ponno esservi tanti Neroni quanti oratori, ciascuno investito di tutto il potere del popolo che governa; e questi oratori sono ordinariamente più poderosi a nuocere che a salvare. Un re può prender consiglio da chi gli pare e piace: un'assemblea non può riceverne se non da quelli cui spetta per diritto, nè possono tali consigli essere segreti. Le assemblee son anche più incostanti in ragione delle passioni e del numero; l'assenza d'alcuni disfa sovente il fatto. Il re non può discordare da se stesso, mentre ciò può intervenire in un'assemblea, e nascerne persino guerra civile.

Re elettivo o limitato non è sovrano, ma ministro del sovrano; e non saprebbe esservi forma perfetta di governo, se il sovrano non possa disporre della successione. Illimitato è dunque il suo potere, e illimitato dev'essere l'obbligo di obbedienza contratto dal popolo. La monarchia senza dubbio ha i suoi sconvolgimenti e pericoli; minori però che nelle altre forme di governo; e il peggior di questi non è comparabile a quel della guerra civile o dell'anarchia d'uno stato di natura, cui ci ridurrebbe la dissoluzione della repubblica.

Il sovrano dee, nell'esercizio del governo, guidarsi colla massima, *la salute del popolo sia legge suprema*; dove convien comprendere non solo la conservazione della vita, ma tutto ciò che la rende contenta; atteso che gli uomini si unirono in società civile per quest'unico fine, di poter godere della maggior somma di felicità, comportabile colla natura umana. I sovrani violerebbero dunque la legge di natura, e insieme tradirebbero la confidenza posta in loro, se non s'applicassero, per quanto è possibile, a mettere e mantenere i sudditi in possesso di tutto che è necessario, non solo alla vita, ma al godimento di questa. Que' medesimi che acquistaron l'impero colla conquista, debbono desiderare d'aver uomini in grado di servirli; e per essere coerenti, procurar loro ciò che può crescerne la forza e il coraggio. Le imposte, secondo Hobbes, dovrebbero esser ripartite equabilmente, e piuttosto sulla spesa che sull'entrata; il principe dee incoraggiar l'agricoltura, la pesca, il commercio, o quanto in generale contribuisce al bene degli uomini. Sull'arte del governare, Hobbes presenta molte osservazioni piene di giustezza, massime riguardo al danno di mettere tropp'impacci alla libertà personale. Nessun individuo, dice altrove, non è libero a segno, d'esser indipendente dal potere sovrano; ma se la libertà consiste nel piccol numero di leggi restrittive, non vede perchè non possa trovarsi nella monarchia, al pari che nel governo popolare. Un despotismo savio e giusto, questo sogno di tanti teorici, è dato da Hobbes come la perfezione della società politica. Così forma un popolo senza volontà, senza diritti, quasi senza attività, sotto un Dio in terra.

Soprattutto il sovrano debb'essere sciolto da ogni ritegno ecclesiastico; e s'ha principalmente a temere ch'egli non ordini sotto pena di morte alcuna delle cose, cui il clero vieti sotto pena di dannazione. Le pretese della santa sede, d'alcuni vescovi nazionali, e fin de' più umili cittadini, di giudicare da se stessi e decidere sopra la pubblica religione, son pericolose allo Stato, e spesso cagionano guerre. Al sovrano dunque sta il giudicare se le religioni possano o no ammettersi con sicurezza; può anzi dirsi che i principi son tenuti di far inse-

gnare la dottrina che credono più propria alla salute de' sudditi, escludendo ogn'altra, nè in coscienza potrebbero far altrimenti. Tuttavia su questo punto l'autore non proferisce assolutamente; ma egli è d'avviso che, quantunque non sia così quando il principe è infedele, il capo dello Stato in una repubblica cristiana è anche capo della Chiesa, giudice delle dottrine piuttosto che il clero; una Chiesa essere la cosa stessa come una repubblica sotto il medesimo sovrano, essendo precisamente gli stessi i membri dell'una e dell'altra. Dottrine praticate da Enrico VIII.

Gli Stati stabiliti sopra la conquista differiscono dai primi più nell'origine che nel carattere susseguente. Nell'uno e nell'altro caso, eguali sono i diritti della sovranità. La dominazione si acquista per generazione o per conquista; una è *parentale*, l'altra *dispotica*: pure fa derivare il potere parentale, non tanto dal fatto d'aver dato la vita al fanciullo, quanto dall'avergliela conservata; e con originalità e finezza osserva che, nell'ordine di natura, questo potere spetta piuttosto alla madre che al padre, salvo se il contrario sia stabilito per convenzione fra le parti. L'azione del nutrirlo ed allevarlo dà, secondo lui, un potere illimitato sopra il fanciullo, potere che stendesi sulla vita, nè può avervi stato di natura tra padre e figlio. Quando un conquistatore risparmia la vita de' vinti, questi divengono schiavi; e finchè sono in istato di corporea violenza, non v'ha patto fra loro e il padrone; ma ottenendo la libertà personale, s'obbligano espressamente o tacitamente ad obbedirgli come a loro signore e sovrano.

Molte cose v'avea nella filosofia di Hobbes atte a fissar l'attenzione del mondo, e a creargli una setta d'ammiratori. Le circostanze del tempo e il carattere della generazione d'allora ajutarono certo queste intrinseche qualità: ma un sistema così originale ed intrepido, che ogni appello sdegnava fuor della comune ragione e degl'interessi comuni del genere umano; un sistema presentato in maniera così semplice e schietta, non poteva mancar di favore. Due dottrine allora stavano di fronte: da un lato quella d'un contratto originale fra il principe e il popolo, derivata dall'antichità e sanzionata dall'autorità de' Padri e degli Scolastici; dall'altro quella d'un potere patriarcale assoluto, trasformato in poter regio assoluto, teorica favorita d'una parte del clero inglese. Hobbes prese dall'una e dall'altra di che farsi ascoltare da entrambe, un contratto originale della moltitudine, e un'autorità illimitata del sovrano. Ma egli aveva un vantaggio sostanziale sopra i due partiti, e massime sopra il secondo; quello di presentare la comune felicità come sola causa finale del governo nell'istituzione sua, come nella conservazione; teorema fondamentale di tutta la scienza politica, ma spesso oscurato o smarrito nella pedanteria de' teorici.

Men troviamo a lodare nel sistema positivo di Hobbes. Dal bel principio si cade in uno strano paradosso, l'egual capacità naturale; paradosso ch'è sembra aver adottato meno pel bisogno delle sue dottrine che per fare contrasto all'idea d'Aristotele del diritto naturale d'alcuni uomini a governare, fondato sopra le loro qualità superiori: Hobbes estendendo questa pretesa uguaglianza o lieve differenza alla forza fisica, più chiaro ne mostrò l'incompatibilità. Se la semplice superiorità della forza non fu spesso la fonte del potere politico, da due cose proviene; 1° che, per quanto intervallo corra tra il più forte uomo e il più debole, non molto n'è tra il primo e quel che il segue immediatamente; 2° che la forza fisica si moltiplica coll'aggregazione degl'individui, talchè i pochi più forti possono essere oppressi dai molti più deboli; mentre in fatto di capacità mentale, il che comprende l'abitudine e il talento acquisito, non meno che la disposizione e il genio naturale, esiste maggior divario tra i differenti gradi di superiorità, e, ciò che più importa, l'aggregazione delle facoltà individuali non

aumenta in modo regolare e certo il valor del tutto. Che la superiorità reale o riconosciuta d'uo uomo sopra i suoi simili sia stata l'ordinaria sorgente del potere, provasi evidentemente da ciò che tuttodì vediamo ne' fauciulli, e pare debba essere ammesso da tutti quelli che deducono l'autorità civile dalla scelta o dalla conquista; è la conseguenza del sistema medesimo di Hobbes.

Il dire naturale all'uomo lo stato di guerra, e gli uomini usar loro forze nell'impadronirsi di ciò che è in podestà altrui, sollevò contro Hobbes più clamori che altra proposizione de' suoi scritti: e pure non è difficile a confutare. Ma poco dopo la pubblicazione del *Leviathan*, un disgusto per la teorica calvinistica dell'universale depravazione spinse uomini emioeoti oell' estremo opposto, di troppo cioè rialzare la natura umana; se per tale espressione intendevano essi il carattere pratico reale delle maggiorità. Certo la sociabilità forma parte dell'umana natura, quanto l'egoismo: ma il sapere se quest'inclinazione alla società avrebbe necessariamente e naturalmente menato a istituire le comunità politiche, non si risolve in modo abbastanza chiaro; meatre abbiám prove sufficienti nella tradizione storica e nell'esempio de' popoli selvaggi, che la mutua difesa per mutua concessione, il comune accordo di non attaccar i possessi ua dell'altro, e di non permettere che gli stranj lo facciano, fu la vera base, lo scopo finale di queste istituzioni più o meno complesse che diconsi *repubbliche*.

Così, svolgendo l'origine della società civile, Hobbes, senza differire essenzialmente da' suoi predecessori, pose la verità io maggior luce. Non con altrettanta chiarezza dimostrato ci sembra, che la teorica d'un contratto reciproco fra i membri d'una moltitudine unanime per divenire uo popolo ed essere rappresentata in perpetuo dal governo sovrano scelto dalla maggiorità, offra sufficiente fondamento ai diritti della società politica. Come fatto, è troppo ipotetica. Sarebbe presunzione il negare che un contratto di tal genere abbia potuto alcuaa fiata aver luogo tra famiglie indipendenti, al tempo della prima formazione delle comunità; oè il fatto ha io sè per avventura altro d'improbabile che l'intenzione d'obbligare la posterità. Ma è impossibile spiegare in maniera più semplice il fatto generale del governo civile; e ciò ch'è più semplice, senz'essere sempre vero, è a prima vista il più probabile. Chi supponga semplicemente un accordo, necessariamente unanime da parte di quei che lo fanno, per essere governati da ua uomo o da un consiglio, a patto che la forza del tutto sarà adoperata contro chiunque romperà gli ordini emessi pel bene pubblico, la base è posta bene e la repubblica solidamente fondata quanto per mezzo d'una duplice strada di un contratto mutuo per costituire un popolo, e d'una determinazione popolare per costituire un governo. È vero che Hobbes distingue una repubblica *per istituzione*, ch'egli suppone fondata sopra questo consenso unanime, ed una *per conquista*, cui solo la forza è necessaria; ma poichè la forza d'un solo uomo è insufficiente a ridur gli altri all'obbedienza, in modo d'ottenere il nome di poter sovrano, se non sia secondata dalla forza di molti uomini che le prestano il loro concorso volontario per giungere al suo scopo, si troverà che la repubblica per conquista implica l'istituzione preventiva di natura più pacifica.

Più pecca la teorica del contratto reciproco, perchè non fonda abbastanza un governo qualunque sia, di là dalla vita di quelli che l'istituirono. Hobbes parlò bensì talvolta del diritto che hanno i padri d'obbligare i proprj figliuoli, e per essi la discendenza remota; ma sfiora appena questo punto, come sentisse poco solido il terreno su cui cammina. Potrebbe chiedersi se la forza, sopra la quale egli piantò l'obbligo d'obbedienza imposto ai figli, può dare un diritto che s'estenda oltre la propria sua durata; se l'assurdità ch'è rin-

faccia a quei che non osservano i contratti, può impularsi a coloro che non osservano gli obblighi assunti dai loro avi; se in somma v'è una legge di natura, che ci costringa ad obbedire ad un governo che reputiamo cattivo, perchè anticamente una moltitudine conferì potere illimitato ad alcune persone sconosciute, da cui questo governo pretende dedurre per successione i suoi poteri.

Hobbes medesimo, benchè debolmente, suggerì talora una miglior ragione della permanenza dei diritti: « Se uno ricusa sottomettersi a ciò che la moltitudine crede a proposito d'ordinare, se protesta contro alcuno de' suoi decreti, « opera contro al patto, e per conseguenza ingiustamente; e faccia parte o no « dell' aggregazione, gli si chieda o no il suo consenso, bisogna sì sottoponga a « tali decreti, o torni nello stato di guerra dov'era prima, e dove potrebbe senza « ingiustizia esser distrutto da ogni altro » (*Leviat.*, 18). Questo rinnovamento dello stato di guerra, cioè di natura, questa negazione della possibilità di commettere un'ingiustizia verso un individuo che non obbedisce alle leggi della repubblica, risponde abbastanza a quelli che domandano perchè si è sempre obbligati ad obbedire. Il governo stabilito e quelli che lo sostengono, essendo abbastanza forti per far guerra agli scontenti, lasciano loro la scelta di conformarsi alle leggi e sottoporsi alle conseguenze di simile guerra. Parrebbe derivarne che la porzione più forte d'una repubblica, la quale può anche non essere la maggioranza, ha il diritto di sprezzare, non solo i voti, ma gl'interessi di quelli che non partecipano delle opinioni sue. Onde, più uno s'addentra nella teorica di Hobbes, più la trova mancante di ciò che può rinvenirsi soltanto in principj più elevati di morale, una guarentigia contro le altrui brutali passioni. Però la sua ipotesi d'uno stato di guerra, non come permanente in natura, ma come stato di legittima difesa, è forse la miglior base al diritto d'infligger pene, e massime la capitale.

Era lo spettacolo delle passioni scatenate al suo tempo che lo portava a contestare divinazione dell'assolutismo, non sapendo isolar il fondo della società dalle circostanze accidentali; e non lasciò al genere umano che la dura alternativa di un eterno straziarsi o d'una eterna abiezione. Alla perfettibilità, al miglioramento non credeva; e lo stato sociale era per lui un'istituzione fissa, e l'uomo un'organizzazione immutabile. V'è poi nel fondo un'incongruenza che non si avvertì. Se l'uomo è per natura malvagio, e bisogna reprimerlo per mezzo d'un despoto, questo despoto sarà egli pure cattivo; onde i popoli, per non divorarsi tra loro, si saranno dati a un pastore che li divorerà. Tutti gli uomini sono cattivi, e un solo è infallibile! qual contraddizione! La storia poi dovea provargli che la pace non viene dai governi arbitrarij, e che i capricci o i delirj dei re assoluti han causato più guerre che non il rivendicar la ragione. Così alle idee assolute incontra sempre la stessa sorte, di non adattarsi alle realtà della vita, la quale si compone di temperamento e transazioni: ma a uomini di talento piacque sempre maneggiare il sofismo, e il mondo piglia gusto a veder prendere un'idea assoluta e trarla fin agli estremi confini.

Le asserzioni assolute sull'impossibilità di mescolare i differenti governi, son contraddette dall'esperienza. Molte repubbliche avean durato secoli sotto un reggimento parte aristocratico, parte democratico; ed era abbastanza dimostrato che una monarchia limitata poteva esistere, benchè coll'andar del tempo potesse fondersi in qualche nuova forma di governo. Questi pregiudizj a favore del poter assoluto son resi più pericolosi da paradossi stranj in bocca d'un Inglese, tenendo anche conto delle alte idee della prerogativa, correnti allorchè

Hobbes cominciò a scrivere. Così pretende che il suddito non ha neppure la proprietà rispetto al sovrano, e che (errore fondamentale del suo sistema) di quanto fa il principe, nulla potrebbe recar torto a chiechessia. Tali paradossi sono accompagnati da altre dottrine mostruose: che la distinzione del giusto e dell'ingiusto, del bene e del mal morale venga dalle leggi; che non possa farsi male obbedendo all'autorità suprema; che quantunque la credenza privata sia indipendente dal principe, a volontà sua però dee rendersi culto alla divinità; ecc.

Il sistema politico di Hobbes, come il morale di cui è solo una parte, inaridisce il cuore; distrugge quel sentimento dell'ingiustizia, che consola il savio e il giusto nelle persecuzioni; soffoca il nobile appello dell'innocenza oppressa, che luvoca il testimonio del mondo, le età future, il cielo ove regna la giustizia. Ei confonde i principj che debbono esser fondamento all'approvazione morale, le idee di merito e demerito, in un'idolatria servile del mostruoso Leviathan da lui creato; e sacrificati tutt i diritti sull'altare del potere, ricusa all'Onnipossente la prerogativa di dettar le leggi del proprio culto.

N° XXVIII.

K A N T.

Si riferisce al Racconto Lib. XVII. cap. 23.

Cartesio, partendo dalla tavola rasa, che in somma voleva dire, senza l'autorità dei dotti, tolse per canone il buon senso, e voleva pensare come pensano tutti; prese le mosse dalla ragione, non se ne staccò neppure nelle escursioni più elevate. Nel problema fondamentale *Posso sapere qualche cosa? qual cosa posso sapere?* disse che i sensi ingannano, talchè delle cose sensibili non si può che dubitare; anzi d'una cosa sola si può essere certi, non esservi cosa certa. Dubitando di tutto, non può dubitare della propria esistenza; cioè che l'essere il quale pensa, non esista. Onde stabilisce l'assioma fondamentale *Io penso, dunque esisto*. Con ciò conchiude che l'esistenza dell'anima è più certa che non quella del corpo; che nell'idea dell'essere perfetto v'è necessaria l'idea dell'esistenza; onde siam certi che Dio esiste. E poichè Dio non può esser che verace, nè può aver voluto ingannarci, dunque esistono i corpi.

Pertanto i Cartesiani dicono, che le idee chiare esistenti in noi sono il principio d'ogni certezza; che la prima cosa che noi concepiamo dell'anima è il pensiero, onde questo è l'essenza dell'anima; la prima cosa che noi concepiamo del corpo è l'estensione, dunque questa è l'essenza del corpo; mentre delle altre qualità non abbiamo idea chiara.

Locke venne ad abbattere questa dottrina delle idee esistenti nell'anima a priori, cioè indipendentemente dalle sensazioni. Partì egli, come Cartesio, dalla tavola rasa, cioè dall'ignoranza assoluta, e disse che le idee semplici ci vengono tutte dalle *sensazioni* e dalla *riflessione*, cioè dai sensi esterni e dal senso interno, ossia coscienza. Lo spirito non trova in sè verun'idea semplice, nè ha il potere di produrla, ma le riceve quali gli sono offerte; è assurdo il sostenere che lo spirito abbia originariamente idee, cui egli non percepisce. E qui s'accinge a dimostrare come tutte le idee più intellettuali, per esempio quelle dello spazio, del tempo, di unità, di qualità, di causa e d'effetto, d'identità o diversità, di finito o infinito derivino dalla sensazione.

Però lo spirito che non conosce le cose immediatamente, ma solo per mezzo dello idee che ne ha, come conoscerà che queste idee sono conformi alle cose? Locke risponde, che le idee semplici vengono dagli oggetti reali, e in conseguenza sono reali. Le complesse delle sostanze son pure reali, quando l'unione delle idee semplici che le costituisce è un dato dell'esperienza. Sull'esperienza dunque è fondata la realtà della scienza umana; col mezzo di essa conosciamo l'esistenza nostra; per intuizione quella dei corpi, per sensazione e per dimostrazione quella di Dio. Move dunque anch'egli dal principio cartesiano *Io penso, dunque esisto*.

D'Alembert esponendo la dottrina di lui riflette: Le sensazioni sono modificazioni interne dello spirito; or come mai le modificazioni che sono nel nostro spirito, ci appaiono esse di fuori? Il primo passo dunque della metafisica dev'essere d'esaminare l'operazione dello spirito, per cui passa dalle sensazioni agli oggetti esterni; tutto che Locke non curò. Inoltre, per formarsi le idee complesse, conviene che le varie sensazioni interne all'anima ci appariscano di fuori, e che vengano riunite in una. Neppur questo Locke spiegò; ma i suoi seguaci si diedero a cercar come le nostre sensazioni producano le idee complesse dei corpi; onde venner chiamati Ideologi.

Tale problema assunse Condillac, e a questo fine suppose una statua priva di sensi, alla quale il filosofo ne concede uno a volontà. L'olfatto, la vista, l'udito, il gusto non bastano ad accertar l'anima che esista qualcosa fuori di lei, perchè non fanno che modificarla; così pel tatto le sensazioni del caldo, del freddo. Ma come la statua sente una resistenza al suo tatto, l'anima s'accorge di qualche cosa che non è lei, e questo sentimento di solidità è il ponte per cui ella passa fuori di sè. Fatta la prima scoperta, per accorgersi che anche le altre sensazioni le vengono dall'esterno, Condillac ricorre al principio della causalità. Se posto un oggetto ne viene una sensazione, e tolto quello la sensazione cessa, allontanato diminuisce, la statua giudica che quell'oggetto è la causa della sensazione; poi abituandosi a questi giudizj, e perciò facendoli rapidi, si uniscono colle sensazioni in modo, da imprimer a queste quell'esteriorità che per natura non hanno. Adunque l'esteriorità delle sensazioni è un effetto del giudizio. La sensazione di resistenza e l'assioma di causalità sono i principj che determinano la sintesi dell'intelletto; il quale coi caratteri delle sensazioni compone il gran libro della natura sensibile.

Tutte le facoltà intellettuali pertanto vengono da Condillac ristrette nella sensazione; e trasformazione di questa sono la comparazione, il giudizio, la riflessione, la volontà, il desiderio; e da un'unica sensazione della sua statua, per esempio l'olfatto, deduce le idee principali della metafisica, quelle d'unità, di numero, del finito e infinito, del possibile, del tempo, dell'eternità. I corpi poi non sono che una collezione di sensazioni, un prodotto della sintesi dello spirito; e lo spirito, l'io, è la collezione delle sensazioni provate; nè v'è modo a discernere se le qualità sieno apparenti o reali.

Questa filosofia volgare, che non scioglieva, ma saltava a piè pari tutti i problemi, ebbe corso in Francia, ma non poteva piacere alla pensatrice Germania, dov'era fiorito il gran Leibniz. Egli pensò che la sensazione nasca da forza interiore dell'anima, e che nell'anima esistano percezioni, di cui essa non ha coscienza. Se vi ha de' composti, vi ha de' semplici, e queste unità primitive chiamò *monadi*. Una sostanza semplice non può ricever di fuori nè una sostanza nè un accidente. L'anima è una monade, laonde non può ricever nulla di fuori, e la sensazione non è che un cambiamento che l'anima produce in se stessa per via d'una forza estrinseca. Questa è la *forza rappresentativa*, ragion sufficiente delle sensazioni, ed essenza e natura dell'anima.

Però da questa forza segue che l'anima debba avere sensazioni, non che debba avere una sensazione piuttosto che un'altra: ma Iddio creò l'anima coll'idea del corpo, e con una forza rappresentativa da cui nasce una serie di rappresentazioni, ciascuna delle quali ha la propria ragion sufficiente nella rappresentazione anteriore; col che Iddio determinò tutta la serie degli stati di ciascun'anima. Non che dunque l'anima sia una tavola rasa, tutto anzi le nasce dal proprio fondo; fu creata colla rappresentazione dell'universo intero, e con una forza che tende incessantemente a cangiar questa idea (*schema*).

Combattè Leibniz gli argomenti con cui Locke rifiutava le idee innate, provando anzi che le conoscenze nostre necessarie riposano sovra nozioni non derivate dalle sensazioni, cioè che il necessario nella cognizione deriva dal soggetto, non dall'oggetto. Ma lo scetticismo, di cui Locke avea piantato i germi senza accorgersene, fu sviluppato da un ardito, qual fu Hume. La conoscenza filosofica erasi fatta consistere nel modo con cui si forma la conoscenza, onde la filosofia erasi diretta alla *causalità*, la sola che possa trasportarci al di là di quell'evidenza che accompagna i sensi e la memoria; non potendo noi ragionare, se non col supporre una connessione tra un fatto presente e quello che se ne deduce per modo di conseguenza.

Ma questa relazione di causalità ci è data dalla ragione o dall'esperienza? Dalla sola esperienza, risponde Hume; tant'è vero che d'un oggetto affatto nuovo non si saprebbero nè le cause da cui deriva, nè gli effetti che produrrà. So che un grave cade, perchè l'ho sempre veduto cadere in giù; ma nulla ripugna all'idea ch'egli una volta muvasi invece in su o in altra direzione. Le idee semplici dunque non ci vengono che dai sensi; e la *credenza* che noi abbiamo che ad un tal fatto debba seguirne un altro, non è se non una concezione più intensa e più stabile che i semplici atti dell'immaginazione, e nata dall'abitudine, ma spoglia d'ogni carattere di necessità. Ecco dunque toita ogni possibilità di scienza, non potendosi mai dal passato argomentare con certezza il futuro, se da null'altro che da pura abitudine deriva l'assioma che non diasi effetto senza causa: e la filosofia che tutta si fonda sul principio della causalità, è impossibile.

A questa disastrosa conseguenza Reid avea opposta la dottrina del senso comune, cioè del complesso di alcune verità fondamentali, indipendenti dall'esperienza, e secondo le quali son obbligati a ragionare i più grandi filosofi non meno che il volgo. Tra questi è il principio di causalità, che ha valore reale, ed esprime una legge delle cose considerate in se stesse; inoltre la veracità della testimonianza dei sensi. Ma combattendo lo scetticismo di Hume, Reid ne stabiliva un altro più profondo; perocchè, col dire che « l'assenso, per cui tutti gli uomini affermano a se stessi delle proposizioni necessarie ed universali, è un giudizio naturale, istintivo, che deve affermarsi, ma di cui non si può render ragione » ammetteva una cognizione a priori, ma negava a questa ogni autorità e realtà.

Fu lo scetticismo di Hume che trasse Kant dal dommatismo dominante nei primi suoi studj; e poichè è impossibile che nel dubbio s'accheti la ragione, cercò di combatterlo colla critica, ma non seppe che mettersi sulla via di Reid (1). Dalle prime sue composizioni e dalle lettere a Lambert appare come si trovasse scontento dei sentimenti allora dominanti, e pensasse ad una riforma della metafisica, alla quale però non diede opera che tardi e dopo lunghe meditazioni. Nato nel 1724, solo nell'81 diè fuori la *Critica della ragion pura*.

Vedemmo l'ideologia applicarsi a cercare in che modo lo spirito forma gli oggetti dell'esperienza esterna, ossia come è possibile quest'esperienza. E Kant appunto parti dalla necessità di una scienza, la quale spieghi la possibilità dell'esperienza esterna; e si domandò: *Che cosa poss'io conoscere? che cosa conosco io originariamente?*

Questa scienza sarà pura, a priori, o sperimentale? Gli Ideologi già convenivano che tale problema non può risolversi coi fatti, ma soltanto col raziocinio: Condillac stesso, il sensista per eccellenza, partiva da questo principio che

(1) Vedi GALUPPI. *Lettere filosofiche*.

« una modificazione interna non può farci conoscere nulla di esterno »; principio non datogli dall'esperienza, ma a priori e metafisico.

Non basta. Kant vide che l'esperienza è esterna ed interna; e domandò se la filosofia potesse spiegare a priori la possibilità della seconda come della prima. Il generale e necessario, nelle cognizioni nostre, non può venirei dalla esperienza; è dunque subiettivo. Il necessario del nostro giudizio, o l'obiettiva relazione delle nostre idee, che è collegata con ogni giudizio generale, legittimo e necessario, non è una realtà obiettiva della cognizione, o la cognizione obiettiva stessa. I limiti della scienza stanno nella mente, o piuttosto l'oggetto proprio della cognizione filosofica è la mente nell'apparente sua attività. Postosi dunque a esaminare le modificazioni che l'anima prova, trovò che la statua di Condillac deve sentire una *successione* di modificazioni, cioè sapere che una è posteriore all'altra; e quindi l'idea del tempo è condizione necessaria dell'esperienza e del poter dire io; è dunque a priori.

Gli Ideologi poi, come poteano spiegare l'origine dell'idea di sostanza? Se percepiamo soltanto le nostre modificazioni, convien conchiudere o che non abbiām idea della sostanza, o che questa trovasi in noi indipendentemente dalle sensazioni. Eppure senza di essa non può formarsi idea d'un oggetto sensibile. Pertanto l'idea dell'io sperimentale è complessa, e v'entrano l'idea del tempo e quella di sostanza.

Qui Kant ha già ammesso che, sebbene tutto il saper umano cominci dalle sensazioni, ne' suoi elementi però non deriva tutto da esse; anzi gli elementi delle conoscenze necessarie provengono dal soggetto, non dall'oggetto. Così nel nostro intelletto, indipendentemente dall'esperienza, abbiamo le nozioni di sostanza, d'accidente, di numero, di causa ed effetto. Bisogna dunque nelle idee complesse degli oggetti dell'esperienza esaminare gli elementi che vengono dalla esperienza, e quelli che lo spirito pone di fondo suo proprio: cioè i puri, soggettivi, a priori; e gli avventizj, oggettivi, empirici.

Analizzando trova che idee pure sono quelle di spazio e di tempo, i quali sono fenomeni costanti, il primo della sensibilità esterna, il secondo dell'interna; ma nè il senso esterno nè l'interno possono offrirci altro che fenomeni. Oltre le idee di tempo e di spazio, altri elementi soggettivi delle nostre conoscenze sperimentali dee determinare la filosofia.

Ogni visione empirica, cioè ogni percezione uata dalle nostre sensazioni, è composta d'una materia e d'una forma. Materia è la sensazione, forma lo spazio; la prima è empirica, la seconda è pura o soggettiva. Nelle percezioni della coscienza, la materia consiste nelle modificazioni interne; la forma è il tempo. La sensibilità mi dà le diverse sensazioni nell'infinità dello spazio e del tempo; ma è necessario che l'attività interna le riunisca in uno spazio e in un tempo determinati.

La sintesi del rapporto fra il predicato e il soggetto è il giudizio, nel quale consiste il pensare. La filosofia determina a priori le forme, di cui debbono rivestirsi i nostri giudizi, e si riducono a quattro: quantità, qualità, relazione, modalità. Ciascuna di esse ne comprende tre subordinate, che costituiscono dodici categorie, cioè concetti puri, modi originarj di costituire l'unità sintetica, alla quale riducesi la varietà.

Antinomia è una contraddizione naturale, per conseguenza inevitabile, che proviene non da un ragionamento vizioso, ma dalle leggi stesse della ragione ogni qualvolta, uscendo dai limiti dell'esperienza, vogliam conoscere qualcosa di assoluto.

Le categorie di quantità sono unità, pluralità, totalità.

- qualità • realtà o affermazione, privazione o negazione, limitazione.
- relazione • inerenza e sussistenza o sostanza ed accidente, causalità e dipendenza o causa ed effetto, commercio o reciprocità fra l'agente e il paziente.
- modalità • possibilità o impossibilità, esistenza o non esistenza, necessità o contingenza.

Son questi i concetti più generali, sotto cui l'intelletto riduce la varietà dei sentimenti, datigli in un tempo e spazio indefiniti; ed esistono nell'intelletto indipendentemente dai sentimenti, e come modi ordinarij con cui la sintesi dell'intelletto congiunge i differenti dati della sensibilità.

Le facoltà dunque originali, per cui mezzo acquistiamo la cognizione, sono il senso, la mente, la ragione. Il senso è facoltà passiva o recettiva. La mente è facoltà attiva e spontanea, consistente nel potere di formar concetti. Anche in ogni concetto si distinguono la materia e la forma; e materia è l'intuizione sensibile, forma è l'unità e connessione stabilita per mezzo del potere sintetico della mente, ossia delle categorie. Il potere sintetico della mente è chiamato il suo uso *originale*: l'uso *logico* della mente e della ragione trovasi nella facoltà del giudizio. La logica s'occupa della forma delle nostre concezioni, e non della materia, la quale spetta alla filosofia trascendente.

La ragione è il più alto grado della spontaneità mentale, e consiste nel potere di formar idee. Come è della mente il formar intuizione dalle concezioni dei sensi, così è della ragione il formare le concezioni in idee. Le idee di ragione son assolute e incondizionate, e affatto indipendenti da spazio e tempo; in conseguenza noi non possiam ottenere nè stendere le concezioni nostre per mezzo della ragione. Queste idee non sono che certe rappresentazioni dell'incondizionale, cioè della più elevata unità e totalità, che nascono dall'essenziale costituzione della ragion nostra, e servono a rendere il campo dell'esperienza un tutto comprensibile; che però sono pure condizioni dell'esercizio della ragione, e non reali oggetti di cui sia possibile acquistar conoscenza coll'intuizione.

Ma in qual modo Kant costruisce la natura sensibile? Fin qui abbiamo saputo che gli oggetti dell'esperienza, o la natura visibile sono costruiti dal nostro intelletto con materiali offerti in parte dalla sensibilità, in parte dall'intelletto. Per formar gli oggetti dell'esperienza conviene che gli elementi dei nostri concetti semplici si riuniscano nella rappresentazione *io penso* (unità sintetica originaria della percezione).

Gli elementi de' nostri concetti empirici, che la sintesi unisce tra essi e colla coscienza trascendentale, quali sono? La sensibilità ci dà la visione pura dello spazio, ma non le diverse figure di questo, le quali sono costruite dall'intelletto, unendo alle forme pure le categorie mediante l'immaginativa trascendentale, cioè produttrice, non riproduttrice di alcuna immagine. Così la natura visibile è un prodotto della sintesi dell'intelletto, e le leggi di questa son leggi della natura.

Adunque Locke aveva accettato la natura come bell'e formata, sicchè lo spirito non avesse che a comprenderla mediante l'analisi, prima sua operazione; gl'ideologi invece posero che la prima operazione dell'intelletto sia la sintesi, la quale però non combina se non le sensazioni: la filosofia trascendente pone la sintesi come prima operazione, ma fa che unisca non le sole sensazioni, ma al-

tresi alcuni elementi soggettivi, i quali trovansi in noi indipendentemente dai sensi. Questa filosofia chiamasi *trascendentale* perchè determina a priori il modo o la forma della nostra conoscenza; onde ha pure il titolo di *formale*: ovvero di *critica* perchè esamina i fondamenti e il valore delle nostre conoscenze.

Kant ammise delle nozioni a priori come Cartesio e Leibniz, ma convenne con Condillac non trovarsi realtà se non nell'esperienza, giacchè l'ordine delle nozioni a priori è un idealismo trascendentale, nè l'esperienza sarebbe possibile senza le forme o subgettive, o derivate dalla costituzione dell'essere pensante. Il riguardare l'esperienza come composta di principj subgettivi e di oggettivi, i primi dei quali non servono che a formare l'esperienza possibile, è il cardine della rivoluzione kantiana.

Un germe però già se ne trovava in alcuni analizzatori del linguaggio, come Dumarsais, Arnaldo, Lancellotto (1) che distinsero le idee esprimenti gli oggetti da quelle esprimenti solo vedute dello spirito. Perocchè il linguaggio fa l'analisi del pensiero, come la chimica la fa dei corpi; nè esso può scomporsi che nella coscienza e nel linguaggio. Perciò di buon'ora i filosofi, massime quei di Portorale, avevano sentito la necessità di formare delle grammatiche generali, ed in esse distinsero elementi oggettivi ed elementi soggettivi o formali. Se non che le idee soggettive di essi sono nell'ordine del tempo, e posteriori all'esperienza, mentre Kant le fa originarie nella natura del soggetto, e creatrici degli oggetti sensibili. Come poi Kant, il quale deriva tutto il sapere dalle sensazioni, dia una realtà alle pretese forme uel soggetto conoscitore, che non esiste prima delle sensazioni, sarebbe una contraddizione da apporre a Kant se qui ne facessimo la critica anzichè la storia.

Se però noi non possiamo conoscer nulla delle cose in sè, ma solo i fenomeni, e fenomeno è perfino l'io, ogni conoscenza reale resta tolta, e si cade nello scetticismo. Questo nome non intendiamo nel senso volgare di Diogene, il quale a Pirrone dubitante del moto credette rispondere col mettersi a passeggiare. Niuno nega le apparenze; ma lo Scettico dubita se queste corrispondano alle cose reali, o se non siamo in continuo stato d'illusione. Kant credette combatterlo, e disse: Hume argomenta che la causalità metafisica non esiste nelle cose osservate, e ne conchiude che dunque è un prodotto dell'immaginazione nato dall'abitudine. No. Dovea dire: la causalità non è nelle cose osservate, dunque è nell'osservatore (2).

Kant ha, meglio d'ogni altro filosofo moderno, veduta la differenza essenziale fra il sentire e l'intendere; il che lo pose in grado d'analizzar l'intendimento, e così arrivare ad una preziosa verità, che tutte le operazioni della nostra mente si riducono a giudizj. La proposizione più opposta a quella di Condillac, che le riduceva tutte alla sensazione.

Questo gli mostrò dove consistesse la difficoltà dello spiegar l'origine delle cognizioni umane. L'intelletto non può giudicare se non possedendo de' concetti, ossia delle nozioni universali; e perciò è necessario innanzi tutto indicar questi concetti anticipati necessari. Così venne a stabilire la distinzione fra i giudizj analitici ed i sintetici: i primi sono rischiaranti, giacchè col predicato non ag-

(1) La Grammatica ragionata di Portorale dice chiaramente: « La più grande distinzione che accade nel nostro spirito è il dire, che vi si può considerare l'oggetto del nostro pensiero, e la forma e maniera di esso, di cui la principale è il giudizio Perciò fa dopo che la più generale distinzione dei vocaboli sia, che gli uni significano gli oggetti de' pensieri, gli altri la forma e la maniera di essi ».

(2) L'argomento non calza, perchè Hume disse: « La causalità non essendo nelle cose osservate, non può esser neppure nell'osservatore, in cui ogni cosa deriva dalle cose osservate ». Reid l'aveva meglio inteso, dicendo: « La causalità è un fatto del nostro intelletto; essa non deriva dalle cose osservate; dunque è una legge soggettiva dell'osservatore ».

giungono nulla all'idea del soggetto, e solo il dividono e anatomizzano; i sintetici sono amplificanti, perchè all'idea del soggetto aggiungono un attributo che non ne sarebbe potuto uscire per qualunque notomia si facesse.

Or come tali giudizj formansi nella mente nostra? Quanto agli analitici, la difficoltà era piccola, perchè non suppongono sempre un sintetico, che si tratta solo di scomporre. Anche nei giudizj sintetici empirici non v'è difficoltà, appoggiandosi all'esperienza. Ma questa manca affatto nei sintetici a priori, cioè dove il predicato nè è contenuto nel concetto del soggetto, nè è somministrato dall'esperienza.

Kant, studiando la natura del principio della causalità, trovò che non è un giudizio identico, ma sintetico, in cui cioè al soggetto si aggiunge un predicato. Osservò che l'idea d'effetto e causa non è la sola di cui la mente faccia uso come necessaria, eppur non derivata dall'esperienza, ma che tutta la metafisica è fondata su idee di simile natura. Volle dunque determinare il numero di queste *idee trascendentali*, e riuscìtovi, si trovò in possesso di tutti gli atti connessi della mente che costituiscono gli elementi dell'intelligenza, e che son indispensabili all'esercizio di essa, e senza cui tutta la nostra esperienza non ci offrirebbe che un numero di fatti isolati, senz'ordine nè consistenza. Pertanto ammise giudizj sintetici a priori; e ne trovò non solo nella metafisica, ma anche nella matematica e nella fisica. Tal sarebbe questo: *La linea retta è la più breve tra un punto e un altro: ovvero 7 più 5 fa 12; ovvero la reazione è sempre eguale e contraria all'azione.*

Se dunque vi son giudizj sintetici a priori, la filosofia dee cercare come sieno possibili; cioè com'è possibile la matematica pura, come la filosofia pura, come la metafisica? Nel risolvere questi problemi consiste la filosofia trascendentale; e ne nacque l'analisi de' concetti, e la critica della ragion pura.

Noi non ci fermeremo se non sulla possibilità della metafisica, cioè con qual diritto lo spirito possa dalle cose sensibili passar a quelle non soggette all'esperienza. Hume disse: il ponte a ciò è la causalità; e poichè questa è senza realtà, impossibile diventa la metafisica come scienza. Kant accetta tal conclusione, necessaria conseguenza delle sue premesse, giusta le quali il sapere non si estende al di là dai limiti dell'esperienza, e l'esperienza non presenta che fenomeni. Ma se è impossibile come scienza, ella è un fatto come disposizione naturale del nostro spirito. Tutti, al veder i fenomeni concatenati, s'iam portati a chiedere: Il mondo ebb'egli cominciamento nel tempo? ha un limite nello spazio? i corpi son composti di parti semplici ed indivisibili? A tai quesiti l'esperienza non risponde.

Ma in questa metafisica naturale la ragione arriva ad illusioni contraddittorie, e la perpetuità o l'infinità del mondo e la divisibilità della materia sono sostenute del pari che le opinioni contrarie. Or donde nasce questo conflitto della ragione con se stessa? e prima ancora, donde la *illusione trascendentale*, per cui la ragione sente la necessità di stabilire una realtà di là dal sensibile? Per risolvere il quesito si esamiui l'andamento della ragione. Ogni cognizione nostra comincia dalla *sensibilità*, passa all'*intelletto*, finisce alla *ragione*, che è la facoltà per cui conosciamo che nel generale è compreso il particolare, ossia da principj generali tiriamo conseguenzia particolari, ossia ancora, in una proposizione maggiore troviamo una minore, alla quale applichiamo l'enunziato della maggiore a guisa di predicato, il che dicesi trar la conseguenza. La maggiore e la minore son giudizj, onde la ragione li toglie a prestito dall'intelletto, e vi dà un'unità regolare.

Alfine di dedurre proposizioni generali come effetti e conseguenze, la ragione

ha bisogno di principj sempre più general, su pel quali risalendo, deesi arrivare ad un principio *incondizionale* ed assoluto. « Ammesso dunque il condizionale, « si ha la catena intera delle condizioni, e per conseguenza anche l'assoluto, che « è compreso nella totalità di questa catena ». Questo principio assoluto è il fondamento d'ogni unità di ragione, ed è sintetico a priori. La metafisica dunque, che è piantata su questo, non è men reale che la matematica e la fisica pure, piantate su principj sintetici a priori. Se mai (come fanno gli avversarj del criticismo) l'esistenza dei giudizj sintetici a priori è chimerica, tutta la filosofia kantiana rovina.

Kant aveva esaminato la natura dell'intelletto, *facoltà trascendente de' concetti*, e conchiuso che avesse in sè alcuni concetti puri, i quali determinò nella tavola delle dodici categorie. Ora esaminando la natura della ragione, *facoltà trascendente dell'assoluto*, la definisce facoltà attiva delle idee, le quali idee poi ricava dalle diverse forme de' raziocinj. Questi sono o categorici (*ciò che pensa è una sostanza semplice; l'anima pensa; dunque è una sostanza semplice*), o ipotetici (*se il corpo è pesante, non sostenuto cade; il tal corpo è pesante; dunque non sostenuto cade*), o disgiuntivi (*il mondo è eterno o cominciò; ma non è eterno; dunque cominciò*).

Ne' giudizj categorici il soggetto è condizione del predicato; e poichè la ragione richiede a ciascuna condizione un incondizionale, essa rimonta fin all'unità assoluta e incondizionale del soggetto, al *me* pensante come sostanza invariabile. Tale idea del soggetto pensante (*psicologica*) è il fondamento della psicologia razionale.

Nella forma ipotetica, la causa è condizione dell'effetto; onde la ragione risale fino ad un principio che da nessun altro deriva, abbracciando l'intera catena delle cause e degli effetti, e l'unità completa e assoluta della serie delle condizioni de' fenomeni. Quest'idea (*cosmologica*) è il fondamento della cosmologia razionale.

Nella forma disgiuntiva, la totalità assoluta della conoscenza possibile rispetto alla cosa concepita, è condizione dell'integrità totale di questo concetto. Secondo tal forma, la ragione abbraccia la totalità assoluta d'ogni esistenza possibile e concepibile, formasi cosí l'idea dell'unità assoluta delle condizioni di tutti gli esseri inconcepibili, e tale unità pone per base primitiva d'ogni possibile esistenza. Quest'idea *teologica* è fondamento della teologia naturale.

La metafisica appoggia su queste tre idee i suoi raziocinj.

La psicologia razionale contiene le seguenti proposizioni: L'anima è una sostanza; l'anima è sostanza semplice; nel tempo l'anima è la stessa in numero, non moltiplice; nello spazio, è l'opposto dei fenomeni di cui acquistiamo conoscenza soltanto mediante l'esistenza dell'anima. Kant vuol mostrare che sono proposizioni illusorie, paralogismi trascendentali; e il sono di fatto quando si ammetta che la sostanza è una categoria, non una cosa in sè, abbenchè il senso intimo ciò ne dimostri.

Quanto alla cosmologia, le idee cosmologiche sono: 1° totalità assoluta degli esseri; 2° totalità assoluta della divisibilità; 3° totalità assoluta del cominciamento dell'esistenza de' fenomeni; 4° totalità assoluta dell'esistenza dipendente de' fenomeni. Ma queste quattro totalità possono considerarsi in due maniere diametralmente opposte: o ciascuna come qualcosa d'incondizionale, sussistente solo nella serie, in modo che cadun termine preso separatamente sia condizionale, e tutti i termini insieme nel loro concatenamento formino una serie incondizionale; ovvero si può rappresentare l'incondizionale come termine, o come primo termine della serie, a cui tutti gli altri sieno subordinati.

Nella prima supposizione la serie va retrocedendo senza limiti, e per conseguenza è infinita. Nella seconda si finisce al primo termine, il quale sarà, riguardo al tempo, *cominciamento*; riguardo allo spazio, *limite*; riguardo alla materia, *semplicità assoluta*; riguardo alle cause, *libertà*; riguardo all'esistenza degli esseri, *esistenza necessaria*.

Ma se la serie dei condizionall può compirsi dalla ragione, tanto col porre l'incondizionale in un termine, quanto col porlo nella totalità della serie, vengono ad avere egual ragione i difensori delle due dottrine opposte; e ragionando legittimamente si arriva a conclusioni contraddittorie. In fatto Kant dimostra che le quattro tesi: 1° il mondo ebbe un principio nel tempo ed ha limiti nello spazio; 2° ogni sostanza è composta di parti semplici, e quanto sta al mondo è o semplice o composto di semplici; 3° ciò che accade nel mondo, non dipende solo dalle leggi naturali, ma vi si richiede una causa prima e libera; 4° il mondo esistente suppone un essere necessario o come parte del mondo, o come causa del mondo, e da questo distinto: che queste quattro tesi, dico, possono provarsi rigorosamente, ma con altrettanto rigore le tesi opposte. Dunque non restano che antinomie della ragion pura.

Quanto alla teologia naturale, l'oggetto suo è chiamato *ideale* della ragion pura. E per ideale intendesi un individuo esistente nel solo pensiero, e determinato compiutamente dalla sola idea della ragione.

Queste idee con cui si determina l'ideale, son formate dalla ragione mediante l'*assoluto*. Così l'idea del saper umano in tutta la perfezione, è l'assoluta totalità di conoscenze vere, di giudizj e raziocinj esatti. Come l'idea ci porge la regola secondo cui effettuiamo l'ideale, così l'ideale è il modello per eccellenza sul quale misuriamo lo scopo e la natura di ciò che nell'ideale trovasi in modo assoluto, e fuor di esso in qualche grado soltanto. All'ideale non possiamo attribuire una evidente realtà oggettiva; ma pure noi possiamo riguardare come pura chimera; ed è una misura indispensabile alla ragione per valutare il concetto di perfezione di ciascuna cosa nel genere suo.

L'ideale più sublime e naturale all'ente ragionevole è quello di Dio, *ideale della ragion pura*. Le prove della sua esistenza sono tutte insufficienti; sia la cartesiana, sia la prova cosmologica dedotta dalla causalità, sia la fisico-teologica che ancora non vale per la causalità. Kant resterebbe dunque tra i filosofi atei, se nella *Critica della ragion pratica* non avesse posto l'esistenza d'un Dio legislatore e l'immortalità dell'anima come principj necessari per guidarci nel cammino tenebroso della vita. Però questa dottrina non scende diretta dalla teoria di Kant.

L'errore fondamentale di lui consiste nel far una cosa sola delle idee nostre e delle cose esterne, riducendole all'idea, senza distinguere l'idea onde noi percepiamo la cosa, dall'elemento che è nella cosa esterna. Così nell'idea d'esistenza bisogna distinguere la esistenza possibile la quale è soltanto nel nostro intelletto, e la esistenza reale la quale è nell'oggetto stesso. Il primo concetto anteriore della mente è sempre universale; è particolare la cosa concepita per mezzo di esso. Kant invece riguardò come una cosa unica il concetto intellettuale e la cosa che gli corrisponde nell'oggetto percepito; e fece che l'universo fosse prodotto dall'intelletto che pone la forma, e dalla sensibilità che pone la materia. Quel che si dice dell'idea dell'esistenza, vale per le altre dodici idee o categorie; giacchè il senso comune ha sempre distinto (per esempio) l'idea ch'io ho della qualità d'una cosa, dalla qualità sussistente in essa cosa.

Kant inoltre suppose che, qualora noi percepiamo una cosa esterna coll'intelletto, siam obbligati a percepire altresì intellettualmente la sua qualità, quan-

tà, relazioni e modalità. Ma se è necessario ch'io percepisca che tal cosa esiste, non lo è del pari che le attribuisca la tal quantità e qualità. Onde queste categorie sono bensì condizioni dell'esistenza delle cose, ma non condizioni della percezione intellettuale, che è un giudizio, mediante il quale lo spirito afferma che sussiste qualche cosa percepita dai sensi.

L'esistenza dei giudizi sintetici a priori è il fondamento della teoria kantiana, giacchè il problema generale della filosofia era da lui così esposto: *Come sono possibili i giudizi sintetici a priori?*

Ma la difficoltà non consiste nel trovar il predicato nel concetto del soggetto; bensì nel formarci questo concetto del soggetto, cioè nel pensare il soggetto come esistente. Anche ne' giudizi empirici i sensi mi daranno bensì che quest'inchiostro è nero, ma già avanti io debbo aver il concetto che quest'inchiostro (soggetto) esiste. La difficoltà dunque sta più alto che Kant non l'avesse concepita; e non nel vedere l'origine d'un predicato, ma nel trovare l'origine del concetto del soggetto.

Quest'è il punto ove drizzò l'acume l'odierna filosofia italiana, la quale nega i giudizi sintetici a priori nel senso di Kant, fondati su due false supposizioni: 1° che l'attributo da noi dato a un soggetto, non si trovi talora nè nell'esperienza nè nel concetto del soggetto medesimo; 2° che quando formiamo un giudizio sintetico, uniamo il predicato al soggetto in modo, che divenga parte integrante del soggetto, mentre non è parte integrante che del concetto del soggetto.

Il problema mal posato fu sciolto da Kant col dire, che nel nostro spirito esiste un'attività portentosa, dalla quale emanano i predicati della specie delle cose, all'occasione delle sensazioni che riceviamo; i quali predicati, non venendoci dall'esperienza, debbono aver i caratteri della cognizione a priori, necessità e universalità. Ne conchiuse dunque, che lo spirito nostro nulla ha d'innato, cioè precedente alla esperienza dei sensi, ma che lo spirito, quando riceve dai sensi la *materia* delle sue cognizioni, è soggetto a riceverla secondo certe leggi, e rivestirla di certe *forme*. Fa dunque innate le forme, ridotte a diciassette; cioè due del senso interno ed esterno, dodici dell'intelletto, e tre della ragione. Ma non è difficile mostrare che queste forme sono soverchie (1), e può chiarirsi che la mente umana non ha veruna forma determinata innata, nè le sue diciassette servono a spiegare l'origine delle Idee.

Col far poi che la natura non sia altro se non una creazione dello spirito, si viene a collocare l'uomo in uno stato di continua illusione, venutagli dalla natura sua stessa e dal Creatore. A chi dunque voglia partire dall'assoluta ignoranza primitiva, è desolante l'osservare come Kant, cominciato a riformare la filosofia nell'intento di combattere lo scetticismo, riuscisse all'incomprendibilità d'ogni cosa, all'assoluta ignoranza dello spirito umano su tutti gli oggetti in se medesimi, e non solo a negare che la verità si sia trovata; come gli Scettici antichi, ma a dir impossibile il trovarla. Mentre però è così scettico riguardo alla realtà e conoscenza della certezza, è dommatico decisamente nell'origine e formazione della nostra conoscenza, ch'egli analizza come ne fosse il creatore, e dà gli elementi a priori della sensibilità, dell'intelletto, della ragione.

Conciliare questo dommatismo e scetticismo fu l'intento della scuola eclettica, nata in Francia, ed ingrandita da Cousin, il quale piantò la spontaneità dell'intelligenza. Altra parola senza soggetto.

(1) Vedi ROSSINI, *Origine delle idee*, sez. IV, cap. 3 e 4.

Ma ancor più che allo scetticismo, avea Kant voluto opporsi al dommatismo del suo tempo, il quale consisteva nel credere senza riflessione, che i principj i quali servono a giudicare sperimentalmente, siano dell'ordine matematico o del metafisico, possano applicarsi agli oggetti dell'investigazione filosofica, alle idee trascendenti date dal principio dell'esperienza. Con questo metodo si può certo riuscire a qualche cosa nello studiare la diversità delle cose sensibili e temporali; ma applicato alle ricerche sopra natura, non può condurre che a schernire i pretesi controsensi della teologia. Or su tale via appunto si era messa la filosofia del secolo passato, ostile per progetto al cristianesimo, e quindi incapace di raggiungere la verità. La scuola nata in Inghilterra e propagata in Francia, rinnegando la storia e l'analisi, mentre l'una e l'altra proclamava, negava al cristianesimo perfino il valore d'un avvenimento notevole nella storia del mondo, e con fanatico zelo predicava l'ateismo nella pratica, l'egoismo nella morale. Quell'età di leggerezza e d'abusi scientifici ebbe anch'essa il suo vantaggio nel procedimento dell'umanità, ma non è più possibile ritornarvi; e chi ancora ne professava le tardive dottrine, il fa con un riserbo che attesta pel pubblico un rispetto sconosciuto da' suoi maestri. Ora Kant fu per certo il più risoluto fra coloro che si opposero alla pendenza materiale predominante, e attese a sostituir una scienza profonda alla superficiale di prima, che pretendeva far prevalere un senso comune volgare contro le idee teologiche più profonde; sollevò gli sguardi dall'esperienza alla regione metafisica, e insegnò la distinzione fra i principj sperimentali e i trascendenti. Così la filosofia abbandonò la direzione puramente naturale e sperimentale, per tornare ad un modo più favorevole alle idee soprasensibili e alla investigazione teologica.

Importa conoscere le idee di Kant sopra il diritto naturale, perchè fondamento del liberalismo moderno, e perchè da quelle presero le mosse i successivi. L'ipotesi d'uno stato di natura è da lui ripudiata, non meno che l'istinto della sociabilità preso per fondamento da Grozio, senza maggiormente determinarne i caratteri; e volle piantar il diritto naturale sovra canoni razionali, che derivano dallo studio della natura e delle società umane.

Le azioni dell'uomo sono o interne, e spettano al dominio della coscienza, o esterne, e riguardano le relazioni degli uomini fra loro, e son regolate da leggi positive. Ora, dovendo gli uomini vivere in comune, abbisogna una legge generale, per cui la libertà d'azione di ciascuno possa coesistere colla libertà di tutti. Il diritto è appunto il complesso delle condizioni, sotto le quali la libertà esteriore di ciascuno può coesistere colla libertà di tutti; e giusta è qualunque azione che, fatta da tutti, non nocerebbe alla libertà di nessuno.

Questa è la formola scientifica del liberalismo odierno, che cerca un sistema, ove la libertà di ciascuno sia guarentita o conciliata colla libertà di tutti. Pure l'idea del diritto è angustiata quando si restringa alla libertà esteriore, invece di estenderlo a tutti i fini razionali che l'uomo può o deve compire mediante la libertà interna ed esterna. Il diritto dunque, oltre le condizioni di coesistenza della libertà di tutti, racchiude anche le condizioni per cui la libertà possa nascere dove non esiste, e svilupparsi ove esista già; dovendo il diritto indicar i modi per cui un popolo può esser condotto a far buon uso della progressiva libertà.

Inoltre in quella definizione il diritto si riduce ad una negazione, a un limite della libertà: or questo limite non può mettersi se non quando se ne conosca l'ampiezza, la sfera d'azione. In fine essa non indica lo scopo individuale e sociale, a cui deve tendersi mediante la libertà. E anche in ciò il liberalismo moderno lo imitò, reclamando sempre la libertà, e non determinando l'uso da farne; dimenticando insomma che la libertà non è scopo, ma mezzo pel quale raggiungere i fini assegnati dalla natura ragionevole.

Segue Kant che lo stato in ragione si fonda sopra un contratto sociale, fatto allo scopo di mantenere e sanzionare lo stato di diritto, nel quale devono rispettarsi i diritti assoluti di tutti i cittadini, la libertà ed eguaglianza politica. La miglior forma dello stato è la repubblicana, quella cioè dove la legge sole dominano, e non la volontà di un solo o d'un corpo. Le relazioni fra i diversi Stati sono regolate dal diritto delle genti, allo scopo di realizzare sempre più l'ideale della pace eterna; ideale verso cui gli Stati devono tendere, sebbene non potesse mai esser realizzato.

R O S M I N I.

1. La FILOSOFIA è la scienza delle ragioni ultime.

2. Le ragioni ultime sono le risposte soddisfacenti che l'uomo dà agli ultimi perchè, coi quali la sua mente interroga se stessa.

3. Vi ha due classi di ragioni ultime: le ragioni di tutto lo scibile, e le ragioni ultime di qualche parte speciale dello scibile. Le ragioni ultime di tutto lo scibile sono le sole veramente ultime, e però costituiscono lo scopo della FILOSOFIA GENERALE. Le ragioni ultime di certe determinate parti dello scibile non sono ultime, se non rispetto a tali determinate parti, e costituiscono lo scopo delle FILOSOFIE SPECIALI delle singole scienze: la filosofia delle matematiche, la filosofia della fisica, la filosofia della storia, la filosofia della politica, la filosofia dell'arte ecc.

4. L'uomo che si mette in cammino per investigare le ragioni ultime e soddisfare ai perchè, interrogazioni spontanee della sua mente, non può che cominciare dal riconoscere lo stato delle sue cognizioni e delle sue persuasioni, e quindi muovere all'opera di renderle compiute, a tale che soddisfacciano al bisogno della intelligenza, che non si appaga se non rendendosi ragione di tutto ciò che sa, se non rendendosene una ragione così evidente che non abbia bisogno di un'altra, ma ella stessa sia quella, in cui la mente trovi sua quiete.

5. La quiete della mente di cui qui si parla, non è che una *quiete scientifica*, una quiete ottenuta per via di scienza, la quiete che risponde al perchè, col quale interroga se stessa la mente inquisitrice. Ma non è a credersi che la mente rivolga sempre a se stessa tali interrogazioni: molti uomini non se le fanno; o se ne fanno alcune, ma non tutte quelle che si potrebbero fare. La mente che non interroga se stessa, è quieta; e la mente che interroga se stessa fino a un certo segno e non più in là, è parimente quieta e tranquilla, tosto che ella ha trovato la risposta a quel limitato numero d'interrogazioni, quantunque non sia pervenuta alle ragioni ultime, delle quali non ha bisogno a conseguire tranquillità. Quindi la scienza delle ragioni ultime, cioè la filosofia, non è necessaria alla quiete delle menti del maggior numero degli uomini, i quali s'appagano mediante una cognizione più limitata. Questa cognizione non ancor filosofica può essere vera e certa e quindi atta a produrre nell'uomo una ragionevolissima persuasione.

6. Ma dato prima un uomo in possesso di persuasioni ferme e certe, senza che egli ancor senta il bisogno d'investigare le ragioni ultime di esse, può in appresso sorgere nella sua mente l'interrogazione degli ultimi perchè. Sarà egli allora inquieto, o in istato d'incertezza, fino che non ha trovate le bramate risposte? Convien qui distinguere fra il riposo della mente e il riposo dell'animo. Alla prima appartiene il *ragionamento*, al secondo la *persuasione*. Queste sono due facoltà diverse grandemente fra loro. Il ragionamento ha qualche cosa di

necessario e, per così dire, fatale; la persuasione ha molto del volontario. Laonde possono essere nell'uomo persuasioni fermissime quantunque l'uomo non sappia darne a se stesso espressa ragione. Di più, fra le persuasioni, di cui l'uomo non sa dare a se stesso ragione, ve n'hanno di cieche e di ragionevoli. Le persuasioni cieche sono così arbitrarie, che non s'appoggiano a ragione alcuna, e sono spesso erronee, ma possono anche per accidente esser vere. Le persuasioni ragionevoli, di cui l'uomo non sa dar ragione a se stesso, sono quelle che si appoggiano ad una ragione solida, dall'uomo direttamente conosciuta e penetrata in modo che gli produce l'assenso, ma di cui egli non ha coscienza, perchè non sa rivolgere la sua riflessione sopra di essa, epperchè non sa esprimerla né renderla o a se medesimo o agli altri, se ne lo interrogano. Manca dunque qualche cosa alla mente, al ragionamento di quest'uomo; gli manca lo sviluppo della riflessione: ma egli possiede nondimeno la verità e la ferma persuasione della verità, onde l'animo suo è quieto, e può altresì esser quieta la sua mente, se egli non dia alcuna importanza alle interrogazioni interiori di essa, ond'è come se la mente in tal caso non facesse interrogazione alcuna.

7. Ma la mente come tale, il ragionamento di quest'uomo considerato come ragionamento, e non in ordine alla persuasione e quiete dell'animo, nè al possesso della verità e della certezza, non ha tuttavia soddisfatto a pieno a se medesimo, e in questo senso non ha trovato ancora il suo riposo. La filosofia è quella che conduce a ritrovare questo riposo scientifico della mente.

8. Vi ha dunque una *cognizione popolare* che può essere sufficiente alle esigenze dell'uomo, e vi ha una *cognizione filosofica* che soddisfa alle esigenze del ragionamento: questa seconda è l'opera della *riflessione*, sviluppata fino all'invenzione delle ragioni ultime.

9. Per arrivare a questa l'uomo parte dallo stato intellettuale in cui egli si trova [4]. E la prima interrogazione che egli fa a se medesimo, si è: « Io credo di conoscere molte cose, ma che cosa è questa mia cognizione? non potrei io ingannarmi? perchè mai non potrebbe essere un'illusione tutto ciò che io credo sapere? » Questa domanda lo conduce all'invenzione dell'*Ideologia* e della *Logica*, che sono scienze d'intuizione perchè hanno per loro oggetto le idee.

I.

Scienze d'intuizione.

10. **IDEOLOGIA.** — L'Ideologia si propone d'investigare la natura del sapere umano; e la Logica si propone di dimostrare che la natura del sapere umano è tale, che non ammette errore: di maniera che ogni errore è da cercarsi fuori della natura del sapere; l'errore non è sapere.

11. Ecco in qual modo procede l'ideologia. Non si può conoscere la natura del sapere umano, se non si osserva tale quale è. L'*osservazione* adunque *inter-na*, quella che affissa l'attenzione nelle cognizioni nostre per rilevare esattamente che cosa sono, è l'istrumento dell'ideologia, è il *metodo* da tenersi in questa investigazione.

12. A torto direbbesi che, non essendosi ancor trovata la veracità dell'osservazione, ella non può esserci una scorta fedele; perocchè noi non adoperiamo a principio l'osservazione come mezzo di dimostrare, ma l'adoperiamo provvisoriamente, come mezzo di stabilire ciò che si dovrà poi dimostrare, quando il risultato dell'osservazione, assunto come una mera apparenza, ci si cangerà in

vero e certo, perchè in lui stesso troveremo la prova indubitabile della sua verità e certezza, fuo a non esser possibile il contrario.

15. Osserviamo adunque attentamente le cognizioni umane. Queste sono innumerevoli. Volendo esaminarle ad una ad una, l'opera sarebbe infinita. D'altra parte noi non cerchiamo quello in cui esse differiscono l'una dall'altra, ma quello in cui esse convengono. Esse convengono nell'esser tutte cognizioni, e ciò che noi vogliamo osservare e meditare si è appunto la natura della cognizione. Egli è dunque uopo, prima di tutto, cercare ciò che abbiano tutte di comune; giacchè questo elemento comune sarà appunto l'essenza della cognizione.

14. Ridotta e concentrata in questo punto la nostra ricerca, io vedo intanto che, per lo meno rispetto ad un numero grandissimo di cognizioni, si avvera che io non le ho se non mediante un atto, col quale io *affermo* qualche cosa. A ragion d'esempio, io so d'esistere, io so ch'esistono altri esseri simili a me, io so ch'esistono de' corpi estesi, larghi, lunghi e profondi. Non cerco ora se questo mio sapere mi inganui o no; io intanto so tutto questo, e cerco di sapere come lo so. Ora io veggo che io non saprei se esiste un solo ente, se io non dicessi, se non avessi mai detto a me stesso, che quell'ente esiste. Sapere dunque che esiste un ente, e dire o pronunziare meco stesso che esiste, è il medesimo. La mia cognizione adunque degli enti reali non è che un'affermazione interna, un *giudizio*. Conosciuto questo, non mi rimane che ad analizzare un tale giudizio, ad osservarne l'intima sua costituzione: in tal modo avrò forse fatto un passo avanti nella scoperta della natura della stessa cognizione.

15. Quando io dico meco stesso, che esiste un dato ente qualunque particolare e reale, io non intenderei me stesso, non intenderei ciò che dico, se non sapessi già che cosa è ente, che cosa è entità. La *notizia* dunque dell'entità in universale debb'essere in me, e precedere tutti quei giudizi, coi quali dico che qualche ente particolare e reale esiste.

16. Mediante questa prima considerazione, io rilevo che altro è conoscere che cosa sia ente in universale, e altro è conoscere che esiste un ente particolare e reale. Per conoscere che esiste un ente particolare e reale, io ho bisogno di affermarlo a me stesso, come dicevo: ma per sapere semplicemente che cosa è ente, io non ho bisogno di nessuna *affermazione*, ma d'un altro atto dello spirito che chiamerò *intuizione*: questa maniera di conoscere per semplice intuizione è al tutto diversa dall'altra maniera di conoscere per affermazione. Sono due maniere di conoscere innegabili, l'una delle quali, cioè quella per intuizione, precede all'altra, cioè a quella per affermazione. Le cognizioni umane adunque si dividono in due grandi classi: *cognizioni per affermazione*, e *cognizioni per intuizione*.

17. L'ordine di queste due classi di cognizioni risulta da ciò che è detto: le cognizioni per affermazione non si possono acquistare se non sono precedute da qualche cognizione per intuizione; queste dunque sono anteriori a quelle. Di nuovo dunque, prima di conoscere un ente particolare e reale si deve conoscer l'ente in universale.

18. Esaminiamo la differenza che passa fra l'ente particolare e reale, e l'ente universale.

Fin a tanto che io so soltanto che cosa è ente, non so ancora se un ente particolare o reale esista, ma però conosco che cosa è ente. Conoscere che cosa è ente si traduce in questa frase filosofica: conoscere l'essenza dell'ente. Coll'intuizione adunque si conosce l'essenza dell'ente.

19. Ma se io, oltre conoscere l'essenza dell'ente, affermo anche meco stesso, e quindi so che un ente particolare esiste, che cosa so io allora più di prima?

Per bene rispondere a questa domanda, debbo meditare sull'atto della mia affermazione, col quale io mi formo questa nuova cognizione; debbo perscrutare la natura e la ragione di essa. Perchè dunque affermo io che un ente esiste? che m'induce a ciò? che cosa è quest'esistere?

Egli è certo che, se non sempre, almeno molte volte, a pronunziare che un ente esiste, io son condotto da un *sentimento*. Così io son condotto a pronunziare che esistono i corpi esterni mosso dalle sensazioni che mi producono; son condotto a pronunziare che esiste il mio proprio corpo dai sentimenti speciali che ho di esso; finalmente son condotto a pronunziare che esisto io stesso pure da un intimo senso. In tutti questi casi adunque, ciò che mi fa dire che esiste un ente particolare e reale, è il sentimento: di maniera che ogni affermazione, ogni giudizio (ne' casi detti), col quale pronunzio e dico a me stesso che esiste un ente particolare e reale, si riduce a questa formola: *vi è un sentimento; dunque esiste un ente*.

20. Questa formola merita di esser ben meditata ed analizzata. Intanto ella suppone che fra il sentimento e l'esistenza reale v'abbia un nesso necessario, a tal che non si possa dare sentimento senza che vi sia un ente reale: ella suppone dunque che nel sentimento si riscontri in qualche modo realizzata l'essenza dell'ente, che prima si conosceva solo in universale. Dato dunque uno spirito che prima conosca semplicemente l'essenza dell'ente senza sapere se l'ente esiste; e dato poscia che questo spirito riceva, provi, avverta un sentimento, tosto egli afferma che quell'ente di cui prima conosceva l'essenza, anche esiste. Il sentimento dunque è ciò che costituisce la *realtà degli enti*. Ma qui nascono obiezioni in folla.

21. Primieramente si affaccia al pensiero, che la cognizione dell'ente che precede l'affermazione di un ente reale, riguarda un ente universale, mentre l'ente che si afferma è particolare. A questo si risponde che l'essenza dell'ente che si conosce non è punto universale, ma che la parola *universale*, che vi si aggiunge, altro non esprime che il modo col quale la si conosce; onde, quando si afferma che quell'essenza è realizzata, non si afferma già che sia realizzato il modo con cui quell'essenza si conosce, ma che sia realizzata lei stessa.

22. Insorgono altre difficoltà su ciò che abbiain detto, l'esistenza reale dell'essere trovarsi nel sentimento: primo perchè noi veggiamo che molti sentimenti si cangiano rimanendo identico l'ente soggetto dei medesimi; secondo, perchè i corpi esterni non hanno sentimento, e pure si affermano e si credono esistenti.

Ma è da considerarsi quanto alla prima difficoltà, che il soggetto de' sentimenti che si cangiano, è un sentimento egli stesso, altramente non si conoscerebbe; o per evitare ogni discussione su di ciò, è almeno un principio scienziante che si riferisce al sentimento, e che perciò da ogni sentimento non si può scompagnare. Quanto poi ai corpi esterni, non per altro si percepiscono, se non perchè agiscono nel nostro sentimento; onde anch'essi si conoscono unicamente per la relazione che hanno col sentimento, inquantochè sono principj attivi modificatori del sentimento, cadono dunque nel sentimento come agenti in esso. Ogni ente reale adunque a noi cognito per esperienza si riduce finalmente al sentimento, o al principio del sentimento, o a certe virtù che agiscono nel sentimento. Per comprendere tutto in una espressione ed evitare ogni lunga discussione, diremo che ciò che nella percezione degli enti reali si afferma essere un ente, è sempre un'*attività sentita*. Or proseguiamo l'analisi della affermazione degli enti reali.

23. Affermando noi dunque che l'essenza dell'ente è realizzata in un'attività sentita, noi affermiamo che esiste un ente reale. Conoscere adunque l'esistenza di

un ente reale, è il medesimo che affermare una specie d' *identità* fra l'essenza dell'ente e l'attività che nel sentimento si manifesta.

24. Tuttavia quest'identità non è perfetta; conciossiachè in una data attività sentita o senziente non si esaurisce l'essenza dell'ente: quindi innumerabili sentimenti, che ci fanno affermare l'esistenza di altrettanti enti reali, l'uno diverso dall'altro. Di ciascuno affermiamo che esiste, che è un ente; di ciascuno affermiamo la stessa cosa; in ciascuno riconosciamo l'essenza dell'ente. Riconoscere in ciascuno l'essenza dell'ente, è lo stesso che dire che l'essenza di ciascuno di questi enti che affermiamo, è identica coll'essenza dell'ente che conosceamo prima: eppure sono tutti enti diversi. Dunque conviene dire che, sebbene sieno diversi in altro, abbiano però qualche cosa di comune, e questa cosa di comune è l'essenza dell'ente, perocchè sono tutti enti. Si noti che in tutto ciò noi non facciamo che osservare il fatto della *cognizione degli enti reali*, ed analizzarlo, senza aggiungerci alcun ragionamento. Intanto, dal sapere che in tutta la realtà degli enti reali che noi affermiamo, troviamo realizzata l'essenza dell'ente, possiamo meglio intendere in che senso abbiamo detto che l'essenza dell'ente è universale: è universale perchè è atta a realizzarsi in tanti enti particolari; quindi perchè con essa sola noi conosciamo tutti gli enti reali: questa universalità non è in essa, è una sua relazione cogli enti reali.

25. Ma se gli enti che affermiamo, convengono nell'essere enti, ma poi differiscono in altre cose, queste altre cose in cui differiscono, non sono elleno altrettante entità? Certo, se non fossero entità, non sarebbero al tutto. Dunque l'essenza degli enti si realizza anche nelle differenze degli enti. Anche in queste differenze, in quel modo che sono, si scorge l'identica essenza dell'ente.

26. Or come l'identica essenza dell'ente può riscontrarsi realizzata in tanti enti diversi? e non solo in ciò che questi enti hanno di comune, ma anche in ciò che hanno di proprio? Anche a rispondere a ciò altro non ci può aiutare che l'osservazione, la meditazione della cosa; dobbiamo anche qui vedere come la cosa è; non dobbiamo argomentare a priori com'ella possa o debba essere. Ora quest'osservazione filosofica ci dice, che ogni ente reale ed ogni *differenza* degli enti reali fra loro è sempre una *realizzazione* dell'essenza a noi conosciuta dell'ente. L'essenza dell'ente è identica, le sue realizzazioni sono molte e varie. Dunque

I. L'essenza dell'ente ha varj gradi e modi di realizzazione.

II. Nessuno di questi gradi e modi finiti di realizzazione esaurisce l'essenza dell'ente, sicchè ella può essere ancora realizzata in altri gradi e modi, non cerco ora se all'infinito.

III. I gradi e modi diversi in cui si realizza l'essenza dell'ente sono limitati, perchè di questi soli parliamo, e queste limitazioni costituiscono la loro differenza. Ora queste limitazioni che cadono negli enti reali non appartengono già all'essenza dell'ente, che anzi sono non-enti. Quindi l'essenza dell'ente si trova realizzata nei varj enti in quanto sono enti, e non in quanto sono non-enti. Questa realizzazione è limitata, e in quanto è limitata cessa l'identità coll'essenza conosciuta dell'ente.

IV. L'essenza dunque dell'ente si realizza più o meno, ma in quanto si realizza, vi ha tutta (non totalmente), poichè ella è semplice e indivisibile; allo stesso modo come l'essenza del vino vi è tutta in una goccia di vino, e tutta egualmente in una gran botte. Ciò vuol dire che abbiamo bisogno di tutta l'essenza dell'ente o del vino per conoscere anche una piccola parte dell'ente reale, per esempio del vino.

27. Dalle quali osservazioni si trae la conseguenza, che la *quantità* è cosa

appartenente alla *realizzazione* dell'ente, e non all'*essenza* dell'ente; ed è da osservarsi, che alla quantità si dee ricorrere per ispiegare le limitazioni, i modi diversi, i gradi, le differenze degli enti, il numero ecc.: cose tutte non appartenenti all'essenza dell'ente, ma alle leggi della sua realizzazione.

28. Si dirà: se tutte le cose si conoscono mediante l'essenza dell'ente, come poi si conoscono le accennate proprietà negative che non sono nell'essenza dell'ente? e non vi sono forse idee degli enti particolari, delle loro differenze ecc.? Rispondo, che l'essenza dell'ente è quella stessa che fa conoscere tutte le negazioni, perchè la cognizione di esse non consiste in altro, se non nel sapere che sono il contrario, sono negazioni dell'ente, e la negazione di una cosa si sa tosto che si conosce la cosa che si nega. Per altro è da notarsi, che il linguaggio indica con un segno positivo, con una parola tanto l'ente quanto la negazione dell'ente, e l'uomo dice il nulla, il limite, il modo ecc., come dice pure l'ente. Di che avviene, che quelle cose si rappresentino alla nostra immaginazione come fossero altrettanto entità, benchè non siano. Rispondo dunque, che le idee che hanno per oggetto la negazione dell'ente, altro non sono che l'idea dell'ente stesso; più l'atto di negazione che noi facciamo di esso. Quanto poi alle idee di enti particolari composti tutti di positivo e di negativo, cioè di realizzazione e di limitazione, altro esse non sono se non il rapporto fra l'ente reale (o la memoria che abbiamo di esso) e l'essenza dell'ente; di maniera che l'idea di un cavallo, a ragion d'esempio, non è altro se non l'essenza dell'ente in quanto può essere realizzata in un cavallo, l'idea di un uomo non è altro se non l'essenza dell'ente in quanto può essere realizzata in un uomo ecc. Così il fondamento della cognizione di tutti questi esseri è sempre l'essenza dell'ente; le idee dunque degli enti particolari sono sempre l'idea dell'ente considerata in rapporto con un certo dato grado e modo di realizzazione, onde a propriamente parlare, non si dà che un'idea sola, la quale alla mente nostra fa conoscere più enti particolari, e così si cangia in altrettanti concetti, diventa i concetti speciali di tutti questi enti.

29. Ma oltre a tutto ciò, si debbono fare alcune altre considerazioni per coglier bene in che consista quest'identità imperfetta, che noi dicevamo riscontrarsi fra le entità da noi sentite, e l'essenza dell'ente da noi intuita. Dicevamo che le limitazioni non entrano in questa identità. Or una di queste limitazioni è la contingenza delle cose finite. Quindi la contingenza non si riscontra nell'essenza dell'ente. Di che v'ha anzi sotto questo aspetto opposizione fra l'ente contingente e l'essenza dell'ente, la quale è da noi intuita come immutabile e necessaria.

30. Di più: allorquando noi osserviamo l'identità dell'ente reale contingente coll'essenza dell'ente, noi osserviamo questa identità nella nostra percezione e cognizione, non già nell'ente diviso da essa cognizione, o percezione [24].

31. Di vero, è nell'ente reale conosciuto che questa identità si trova, si forma; ed è anzi mediante la formazione di questa identità che l'attività sentita si percepisce e conosce. In fatti, fino a tanto che l'attività sentita non è identificata coll'essenza dell'ente, ella non è conosciuta nè percepita; non è ancora un ente percettibile, un oggetto. Coll'atto dunque della percezione si aggiunge all'attività sentita qualche cosa, e così la si rende un ente percettibile, e quest'è appunto l'ente, di cui il sentimento o l'attività sentita contingente non è che un modo imperfetto, non percettibile in separado dall'ente, ma solo nell'ente oggettivo, come meglio dichiareremo più sotto parlando della percezione [92-94]. E sebbene in tal modo concorra la mente a costituire l'ente percepito, l'oggetto; non è men vero ciò che percepisce la mente, perchè la mente stessa sa ciò che vi aggiunge e ciò che le è dato: onde sa la cosa com'è.

32. Da quest'analisi della cognizione nostra degli enti reali si spiega perchè

gli uomini sono generalmente persuasi di non conoscere il fondo delle cose, ciò che le fa essere. La ragione di tale ignoranza si è, che nelle *attività sentite* questo fondo manca, e viene dato loro, per così dire ad prestito dalla stessa mente che le percepisce. La mente cioè suppone una radice delle cose contingenti, perchè senza di essa non le potrebbe percepire, ma non determina che cosa sia questa radice, perchè non la percepisce.

53. Il mezzo adunque con cui noi conosciamo le cose reali, è l'essenza dell'ente; e perciò l'essenza dell'ente, in quant'è mezzo di conoscere, è detta da noi *essere ideale*. Ma si noti bene che la parola *ideale* non significa l'essenza dell'ente, ma significa la dote che ha quest'essenza di farci conoscere le cose reali. Onde, quando noi affermiamo che esiste un ente reale, non affermiamo già l'*idealità*, non affermiamo ch'egli sia ideale, ma affermiamo che egli ha l'essenza di ente.

54. Ma se noi conosciamo le cose reali coll'essenza, come poi conosciamo l'essenza stessa dell'ente? L'osservazione del fatto ci attesta, che la notizia dell'essenza dell'ente è data al nostro spirito prima di ogni altra cognizione; e se noi ne meditiamo la natura, troviamo di più che non può essere altrimenti, che una tale notizia non si può acquistare e formare per mezzo di alcun'altra, finalmente ch'ella è conoscibile per se stessa. E veramente il fatto ci dice che l'uomo non comincia ad usare le facoltà del suo spirito, se non in occasione delle sensazioni esterne, e che il pensiero dell'uomo comincia dall'accorgersi che esistono de' corpi, che esiste egli stesso, che esiste qualche cosa di reale. Ora questo primo pensiero non è, come abbiain detto, se non una affermazione, è affermare un ente; il che suppone che si conosca innanzi l'essenza dell'ente [14]. Dunque l'essenza dell'ente è nota all'uomo prima di tutti gli atti del suo pensiero, dunque ella non è acquistata cogli atti del pensiero, ma è data precedentemente dall'autore della natura. Di più, supponiamo che l'uomo non sapesse che cosa è ente; egli non potrebbe mai, per quanti piaceri o dolori sentisse, dire che c'è un ente. Non potrebbe riconoscere che la sensazione suppone un ente, perocchè appunto non saprebbe che cosa sia ente: dunque non conoscerebbe nulla, e non conoscendo nulla, non avrebbe alcuna cosa nota che gli facesse la via a conoscere l'essenza dell'ente. Dunque l'essenza dell'ente non può essere conosciuta per mezzo di altra notizia, ma per se stessa: *l'essenza dell'ente adunque è conoscibile per sé, ed è il mezzo che fa conoscere tutte le altre cose*; ella è dunque il *lume della ragione*. In questo senso si dice che l'idea dell'ente è *innata*, e che è quella forma che dà l'intelligenza.

55. Ma questa parola *forma* abbisogna di essere chiarita, perchè riceve diversi significati. La parola *forma* si preude a significare « ciò per cui un ente ha un atto suo proprio primitivo, che lo fa essere quello che è ». Così l'essenza dell'essere conoscibile per se stesso si dice *forma dell'anima intelligente*, perchè ella è ciò che dà all'anima quell'atto, pel quale ella è intelligente. Ma dopo di ciò è da osservarsi che due specie di forme si possono distinguere. Ciò che dà il suo atto primitivo ed essenziale ad un essere, quanto alla nozione della fonte, è cosa diversa dall'atto stesso; ma talora ciò che dà l'atto essenziale ad un essere, è parte dell'essere stesso, o si confonde collo stesso atto, rimanendo diviso dall'atto solo mentalmente e per via di astrazione; altre volte è cosa diversa realmente dall'atto, e dall'essere che viene informato. Così la forma di una cosa tagliente, per esempio di un coltello, non è che lo stesso taglio o filo del coltello, e appartiene al coltello, non è cosa da lui diversa; all'incontro la forma di un ferro rovente è il fuoco, cosa diversa dal ferro; e ogniquale volta due enti si mettono in comunicazione, l'uno diventa la forma dell'altro, in quanto agisce ed

entra nella sfera di essere dell'altro. Ora in quale dei due sensi l'essere ideale dicesi forma dell'intelligenza? Convien anche qui osservare e meditare il fatto della cosa. Attentamente osservando troveremo che l'essere ideale è forma dello spirito intelligente solo nel secondo significato e non nel primo. E veramente, sebbene noi arriviamo ad intendere che non siamo esseri intelligenti se non in virtù dell'essenza dell'essere che ci sta presente; tuttavia è impossibile che crediamo, che l'essenza dell'essere sia noi stessi, o che ella formi una parte di noi stessi. Trattasi dunque di una *forma* diversa da noi. Ciò che mette nell'atto d'intendere il nostro spirito è cosa grandemente da noi distinta, benchè sia in noi (sia a noi presente). Ma non basta. Anche presa la parola *forma* in questo significato, ella non si applica all'essere ideale, se non in un modo tutto suo proprio, in un modo tutto diverso da quello, in cui due esseri reali che esercitano fra loro reciproche azioni, come il fuoco e il ferro, si possono dire l'uuu forma o materia dell'altro. È dunque ben da notarsi che il modo nel quale l'essenza dell'essere diviene forma del nostro spirito, non è punto nè poco simile a quello onde un essere reale diventa forma di un altro essere reale per via di azioni e di reazioni. L'essenza dell'essere diventa forma del nostro spirito unicamente col farsi conoscere, col rivelare la sua naturale conoscibilità; quindi dalla parte del nostro spirito non v'ha niuna reazione. Questo non fa che ricevere: il lume, la notizia che riceve, è ciò che lo rende intelligente: l'essenza dell'essere è semplice, inalterabile, immodificabile, non si può confondere o mescolare con altro: così si rivela nè si può rivelare altramente. Lo spirito che la intuisce e l'atto dell'intuizione rimane fuori di lei: lo spirito intuendo lei non intuisce se stesso: quindi è che l'essenza dell'ente prende il nome di *oggetto*, che è quanto dire cosa contrapposta allo spirito intuente, al quale è riservato il nome di *soggetto*. Dal che si vede che quando noi diciamo che l'essere ideale è forma dello spirito, usiamo la parola *forma* in un significato interamente diverso ed opposto alle forme kantiane; perocchè le forme di Kant sono tutte soggettive, e la nostra è una forma oggettiva, e anzi oggetto per essenza.

36. L'essenza dunque dell'essere col solo rendersi conoscibile allo spirito lo informa per modo da renderlo intelligente, ossia produce la *facoltà d'intendere*, perocchè ogni atto d'intendere ha sempre per oggetto l'entità. Tutto l'intendere si riduce ad intuire le essenze degli enti, e a pensare l'ente di cui si conosce l'essenza, realizzato in un dato modo, con certi limiti [14].

37. L'essenza dell'ente fu da noi chiamata *essere ideale*: le sue realizzazioni *enti reali*. Se l'ente ideale si considera in relazione alle possibili sue realizzazioni, chiamasi anche *ente possibile*. La parola *possibile* non si applica all'ente come una sua propria qualità, ma unicamente per esprimere ch'egli può essere realizzato. In che è da osservare attentamente, acciocchè forse non si creda che l'essenza dell'ente sia ella stessa una mera possibilità e nulla più. No: ella è una vera essenza, non è una possibilità di essenza; ma questa essenza può essere realizzata; se non è realizzata è possibile la sua realizzazione: ecco ciò che significa ente possibile.

38. Essendo poi molti gli esseri reali, e ciascuno di essi avendo un rapporto coll'ente possibile, l'ente possibile considerato solo in rapporto coi diversi enti reali o realizzabili, diviene l'idea, o per dir meglio il *concetto* di essi: quindi si dice che i *concetti*, le *idee*, gli *enti ideali*, gli *enti possibili* sono molti, perchè appunto sono tanti quanti sono i modi nei quali l'essenza dell'ente si può realizzare.

39. Cerchiamo ora qual sia la relazione fra gli *enti ideali* e gli *enti reali*. Dato che io mi abbia l'ente ideale, lo conosco l'essenza dell'ente, ma nulla

più: non so ancora se quell'ente, di cui conosco l'essenza, sia realizzato. Ciò viene a dire che io non ho ancora verun sentimento o almeno non vi rifletto, perocchè se riflettersi d'aver un sentimento, tosto conoscerei una realtà. Ma rimossa da me ogni cognizione di ente reale, e supposto che io sappia solo che cosa è l'ente senza sapere se è realizzato, l'oggetto della mia mente è forse il nulla? No certo; perocchè in tal caso la mia mente non conoscerebbe nulla, laddove pur conosce l'essenza dell'ente. Se in quel caso l'oggetto della mia mente non è il nulla, sono forse quest'oggetto io stesso? Neppure; perocchè io sono un ente reale, e la mia mente, nel caso posto, ha per oggetto solo l'ente ideale senza alcuna realizzazione: senza che io so troppo bene di non essere l'essenza dell'ente in universale; come pur so che l'essenza dell'ente è l'*oggetto che intuisco*, mentre io sono il *soggetto intuente*, e fra intuito e intuente vi ha opposizione: dunque l'uno non è l'altro. Convien dunque dire che non essendo un nulla l'essere ideale intuito dalla mente, e non essendo un ente reale, vi abbia un'altra maniera di essere oltre quella della realtà; e quindi è forza stabilire che i *modi dell'essere* sono due, il *modo dell'essere ideale*, e il *modo dell'essere reale*. Or posciachè l'uno e l'altro è un vero modo di essere, si possono applicare ad entrambi le parole *esistere ed esistenza*; laonde per comodità di parlare giova riserbare al solo modo dell'essere reale le parole *sussistere, sussistenza*.

40. Egli è chiaro che l'essere ideale, in relazione coll'essere reale, prende la natura di *disegno, modello, esemplare, tipo*, tutte le quali parole altro finalmente non significano se non mezzi di conoscere, conoscibilità dell'ente idea. Ora se gli enti reali sono limitati e contingenti, egli è chiaro che la loro realtà è distinta dall'idea, la quale è immutabile e inalterabile, mentre gli enti reali possono essere e non essere.

41. Quindi altra è la cognizione della loro essenza, altra la cognizione della loro sussistenza. Quella si ha coll'*idea*, questa coll'*affermazione* in occasione del sentimento (o di qualche segno che tenga luogo del sentimento). Ma la cognizione della sussistenza di un tal ente suppone che si conosca l'essenza dell'ente almeno in universale [14]. Dato dunque il sentimento in un essere che non conosce che cosa è ente, il sentimento rimane cieco ed inintelligibile perchè non ha ancora ricevuta l'essenza [28] che lo fa conoscere: l'essere che lo avesse, non affermerebbe un ente reale, perchè non potrebbe riferire il sentimento all'essenza, non direbbe a se stesso che cosa quel sentimento è. Tale è la condizione delle bestie fornite di sentimento, ma prive dell'intuizione dell'essere, perciò incapaci d'interpretare a se stessi i propri sentimenti, di completarli, di affermare, di dire a se stesse che vi sono enti reali. L'uomo all'incontro avendo la notizia dell'ente, tostochè prova i sentimenti, dice subito, che vi sono enti reali.

42. Ma poichè il sentimento è una realtà distinta dall'essere che lo fa conoscere, rimane a vedere come l'uomo possa congiungere questi due elementi dell'ente percepito. Affine d'intender ciò, convien ricorrere all'*unità dell'uomo*, alla *semplicità dello spirito umano*. Quell'*io*, quel principio stesso che sa che cosa è ente, è quello che ne prova in se stesso l'azione, giacchè il sentimento è un'azione dell'ente. Fin a tanto che quest'azione o questo sentimento si tiene separato dalla notizia dell'ente, esso è incognito, ma il principio semplicissimo intelligente-senziente non permette, per la sua semplicità, che il sentimento e la notizia dell'ente rimangano separati; l'uomo dunque *vede l'ente operare in sé*, il che è quanto dire produrre il sentimento. È l'ente stesso identico che da una parte si manifesta all'uomo come *conoscibile*, dall'altra come *attivo* produttore il sentimento. Nel che si osservi bene che tutta l'attività dell'ente si riduce alla sua entità; in questa si trova come nel suo fonte, è l'ente stesso attivo, e

come tutto l'ente è conoscibile, così tutta l'attività sua in lui è conoscibile; dunque anche il sentimento, che è questa attività, è conoscibile nell'ente. Prima che l'ente operi, tale attività è conoscibile solo in potenza, perchè essa non esiste che in potenza; prima che l'ente operi in un determinato modo (producendo il sentimento), esiste in potenza il modo di tale attività, e non è determinato piuttosto un modo che un altro di essa, quindi l'attività potenziale che si conosce è indeterminata; per questo l'essere ideale si dice *essere indeterminato*.

43. Taluno potrebbe qui fare la seguente obiezione. Quando l'uomo afferma un ente, fa un giudizio. Ora per fare un giudizio si debbono conoscere i due termini del giudizio, il predicato ed il soggetto. Ma l'uno dei due termini, cioè il sentimento, la realtà nel caso nostro, non si conosce. Dunque non si può fare il giudizio che si suppone.

La quale obiezione chi ben la consideri, non può aver altra forza se non quella di negare l'appellazione di giudizio all'affermazione, colla quale si afferma, ed affermando si conoscono gli enti reali. Ora quand'anche si togliesse con ragione l'appellazione di giudizio alla detta affermazione, questo non distruggerebbe punto la teoria sopra esposta, cavata dall'osservazione; quand'anco adunque l'obiezione si ammettesse, riman sempre fermo che sapere che un ente sussiste, è un dire, un affermare dentro di sé che quell'ente sussiste, e quindi rimane egualmente ferma l'analisi fatta di quest'affermazione e le conseguenze dedottene. Tuttavia per soddisfare in tutto all'obiettatore, esaminiamo altresì la nuova questione: *se l'affermazione interiore, con cui noi conosciamo la sussistenza di un ente, si possa chiamare un giudizio*.

44. Egli è certo che fino a tanto che i due elementi della detta affermazione, cioè l'essenza dell'ente e l'attività sentita, si considerano separati l'uno dall'altro, essi non presentano i due elementi necessari alla formazione del giudizio, perocchè l'uno di essi è ancora incognito; di che procede l'obiezione. Ma se questa obiezione valesse, non si potrebbe ella fare contro ogni altro giudizio? In fatti in ogni giudizio si avvera, che il giudizio non vi è, e non vi può essere, fino a tanto che i termini del giudizio rimangono separati; e che egli non comincia ad essere, se non allora che i due termini sono già fra loro congiunti. Dunque basta che i due termini siano atti a formare un giudizio quando sono già uniti, e non importa se prima di unirsi non sieno termini idonei al giudizio. Convien dunque esaminare nel caso nostro se quei termini, che prima del giudizio non sono idonei, coll'unirsi divengano tali; il che non è possibile a concepirsi. E questo è appunto ciò che avviene. Ma prima di dimostrarlo facciamo alcune altre considerazioni.

45. Perchè si dice, che il predicato ed il soggetto non si possono unire in giudizio, se prima entrambi non sono conosciuti? Perchè si suppone, che il principio che gli unisce, sia l'intelligenza, ossia la volontà intelligente, come avviene nella massima parte dei giudizi: ed è indubitato che l'intelligenza non unisce due termini, se non a condizione di prima conoscerli. Ma non potrebbe egli essere, che quello che unisce i due termini non fosse l'intelligenza, ma fosse la stessa natura? Questo è appunto quello che avviene nel caso di cui si tratta, perocchè l'essenza dell'ente e l'attività sentita non vengono già unite dalla nostra intelligenza, ma dalla nostra natura, come abbiain detto: quella unione dipende dall'unità del soggetto e dall'identità dell'essere conoscibile e dell'essere attivo (sentito). Ora, se la natura unisce questi due elementi, resta a vedere se coll'averli uniti, ella gli abbia resi idonei ad esser termini del giudizio. Per veder ciò, convien prendere la formola di un tal giudizio, e ana-

lizzarla ne' suoi termini, e considerare se questi termini abbiano la detta idoneità.

La formola possiamo enunziarla così: *Fente* (di cui io ho notizia) è *realizzato in questo sentimento* (in quest'attività sentita).

Pronunziata dentro me quell'affermazione, io conosco l'ente reale, conosco cioè che è un ente: l'elemento dunque che mi era incognito prima di concludere l'affermazione, mi è cognito tostochè l'affermazione è chiusa. Dunque, sebbene il *sentimento* prima dell'unione coll'ente ideale mi fosse incognito, è però non atto ancora a divenire uno dei termini del giudizio; tosto che la natura lo mise insieme e lo congiunse coll'ente ideale mediante l'affermazione spontanea, egli è divenuto cognito, e quindi idoneo ad esser uno dei termini del giudizio. Se noi vogliamo chiamar *soggetto* il sentimento ossia la realtà, s'intenderà la ragione per la quale abbiamo p'n volte detto che questa primitiva affermazione, questo primitivo giudizio produce il suo proprio soggetto.

46. Dunque l'affermazione di un ente reale merita l'appellazione di giudizio quand'ella è formata e non prima. Ora la riflessione distingue il *predicato* ed il *soggetto* in un giudizio qualunque, analizzando il giudizio già formato, perocchè se non fosse formato, non potrebbe analizzarlo e scomporlo. Mediante questa analisi o scomposizione, colla quale si distingue il predicato dal soggetto, si giunge altresì a formare la definizione del giudizio, dicendo che *il giudizio è l'unione logica di un predicato con un soggetto*. Ora questa definizione è analitica, è l'opera della riflessione sopra l'affermazione. Perciò la qualificazione di giudizio che si dà ad una affermazione qualunque, è una qualificazione posteriore ad essa, non esprime la sua primitiva origine, ma esprime la sua natura quale apparisce all'analisi ed alla riflessione: queste concepiscono l'affermazione al loro modo, con certa modificazione che viene dalle leggi del loro operare; e questa modificazione è ciò che fa acquistare all'affermazione l'appellazion di giudizio.

47. Ciò che qui diciamo si renderà ancor più chiaro, se si considera che quando la riflessione, analizzando un giudizio qualunque, distingue in esso il predicato ed il soggetto, ella non separa veramente questi due termini d'infra loro, non li disuisce: perocchè disuniti che fossero, essi perderebbero la qualità di predicato e di soggetto, non sarebbero più termini del giudizio, il giudizio stesso sarebbe distrutto. La riflessione dunque non fa che *distinguere* i due termini, distinguerli mentalmente; ma sempre lasciandoli congiunti nel giudizio formato e conchiuso appieno; perocchè, solo restaudo così congiunti, si possono dire *predicato e soggetto*. E veramente pigliamo a considerare un giudizio qualunque, per esempio: *quest'essere che io veggo, è un uomo*. Che cosa questo giudizio mi fa conoscere? Che questo essere che io veggo è un uomo. Prima che io avessi pronunziato dentro di me un tal giudizio, io non sapevo che quest'essere ch'io veggo, fosse un uomo, poichè il saperlo e il dirlo a me stesso è perfettamente il medesimo. Ebbene, ora analizziamo colla riflessione questo giudizio. Quest'*essere* è il soggetto, e un *uomo* è il predicato. Mi si dica: se io considerassi da una parte quest'*essere*, dall'altra l'*uomo* in separato, senza punto nè poco badare alla loro relazione, saprei io che quest'*essere* è il soggetto, e che l'*uomo* è il predicato? No certamente, io nol saprei: quest'*essere* e l'*uomo* cesserebbero dall'essere i termini di un giudizio, cesserebbero affatto dall'essere predicato e soggetto. Come diventano dunque predicato e soggetto? Per mezzo del giudizio stesso. Il predicato e il soggetto adunque non esistono prima del giudizio; è il giudizio che li forma, e, dopo che il giudizio li ha formati, la riflessione li trova nel giudizio. Applichiamo il medesimo ragionamento all'affermazione nostra: *l'ente è realizzato in questo senti-*

mento, ossia l'attività di questo sentimento è un ente. Analizzandola, dico che il sentimento è il soggetto, l'esistenza è il predicato: lo dico perchè nel giudizio vi è compresa tale notizia, è il giudizio stesso che me la dà. Ma certamente che se io prendo il sentimento fuori del giudizio, e così distruggo il giudizio, il sentimento non è più soggetto, perchè mi è del tutto incognito. L'objezione dunque che si fa, benchè speciosa in apparenza, è priva di valore, partendo dal falso supposto, che il soggetto come soggetto debba esistere prima che si faccia il giudizio, mentre anzi è il giudizio stesso che sempre lo produce.

48. L'unica differenza che passa tra l'affermazione con cui si conoscono gli enti reali, e gli altri giudizi tutti, si è che negli altri giudizi il predicato ed il soggetto, benchè prima del giudizio non siano conosciuti come predicato e come soggetto, pure sono conosciuti dalla mente in altro modo; laddove il soggetto *sentimento* prima dell'affermazione dell'ente reale non è conosciuto in modo alcuno. Ma questa differenza non fa che il giudizio primitivo sia di diversa natura da tutti gli altri giudizi; perocchè la cognizione che negli altri giudizi si ha di ciò che poscia diventa soggetto, non è già quella che produce la cognizione che ci apporta il giudizio, anzi su questa cognizione che ci dà il giudizio, niente affatto influisce. Mi spiegherò coll'esempio. Quando io giudico che l'ente che veggio è un uomo, qual è la cognizione che mi apporta questo giudizio? Ella è, che sia un uomo l'ente che veggio. Prima di giudicare mi è dunque affatto incognito che l'ente che veggio, sia un uomo. L'ente che veggio, non lo conosco affatto come uomo; lo conosco come ente veduto. Ora il conoscerlo semplicemente come ente veduto non ha a far niente col conoscerlo siccome uomo: di maniera che io potrei conoscerlo come ente veduto per migliaia d'anni senza mai conoscerlo come uomo: e così avverrebbe, poniamo, se io non avessi alcuna notizia dell'uomo. L'ente dunque da me veduto, benchè cognito sotto un aspetto, è cosa per me affatto incognita prima del giudizio relativamente al predicato *uomo*; e però in ogni giudizio avviene che il soggetto come tale, cioè in relazione al predicato, sia incognito prima della formazione del giudizio: l'effetto d'ogni giudizio è sempre quello di rendermi cognito ciò che è incognito: il soggetto dunque del giudizio come tale è sempre un incognito che si dee render cognito.

Ma nell'affermazione degli enti reali la cognizione che si vuole acquistare, è la primitiva, innanzi alla quale non ve ne può essere un'altra. Quindi in questo giudizio accade che il soggetto considerato prima di formare il giudizio stesso, sia incognito non solo come soggetto e in relazione al predicato, ma ben anco sotto ogni altro rispetto, sia incognito del tutto; perocchè se in qualche modo si conoscesse, già non sarebbe più vero che la cognizione degli enti reali, che s'acquista coll'affermarli, fosse la prima di tutte le cognizioni reali, giacchè precederebbe ad essa quella certa cognizione di ciò che diviene poscia soggetto. Se dunque è vero che ogni giudizio produce una cognizione che prima in noi non era, e se è vero che le cognizioni discendono l'una dall'altra di maniera, che, risalendo per la scala di esse, se ne dee trovare una prima, la quale non può esser altro che l'affermazione dell'esistenza, necessariamente consegue: 1° che i soggetti di tutti i giudizi sono sempre incogniti come soggetti, cioè in relazione al predicato, primachè sia formato il giudizio: 2° che, sebene prima che sia formato il giudizio, i detti soggetti sieno incogniti come tali, tuttavia si può conoscere di essi qualche altra cosa: 3° che quest'altra cosa che si conosce di essi, è stata conosciuta anch'essa con un giudizio precedente: 4° che risalendo così al primo di tutti i giudizi, egli dee avere necessariamente un soggetto, di cui, prima di esso giudizio, non si conosceva nulla affatto, giacchè mancava un giudizio precedente che ce ne avesse potuto dare qualche notizia: 5° che il primo di tutti i giudizi è quello con

cui conosciamo che esiste qualche ente reale; giacchè tutto ciò che possiamo mai conoscere di un ente reale, suppone sempre che noi prima conosciamo che egli esista: 6° che dunque l'affermazione prima dee formare un soggetto, che prima di essa sia affatto incognito per una legge comune a tutti i giudizi.

49. Attesa questa proprietà dell'affermazione degli enti reali, noi abbiamo dato a questo giudizio il nome di *sintesi primitiva*, e la facoltà dello spirito umano che la forma, l'abbiamo chiamata *ragione*, la quale è quella forza unica dello spirito che unisce insieme l'essere e il sentimento, e poscia vi usa sopra la riflessione.

50. Noi abbiamo detto che nella sintesi primitiva si può considerare il sentimento come soggetto e l'esistenza come predicato. Non di meno si potrebbe anche dire il contrario, considerandosi l'essenza dell'essere come soggetto e la sua realizzazione come predicato. La ragione di questa convertibilità del soggetto e del predicato nella sintesi primitiva si è, perchè ella è un giudizio d'identità (23-28), nel quale si fa un'equazione fra il sentimento e l'essenza dell'essere mediante l'idea (la conoscibilità di questa).

51. Da tutte le cose dette rimane spiegato che cosa sia la *ragione*, che cosa sia il *lume della ragione*, la *forma che rende intelligente lo spirito*, la *facoltà di conoscere*. Rimane dunque sciolta altresì la questione dell'origine delle idee. Vi ha un'idea primitiva, quella dell'essere. Con questa si formano i giudizi primitivi, si affermano gli esseri reali sentiti, e così si conoscono. I rapporti dell'idea dell'essere cogli enti reali sono i concetti, ossia le idee specifiche degli enti particolari. Su queste idee si esercita l'analisi, la riflessione, l'astrazione ec., quindi gli astratti e i diversi enti di ragione.

52. Chi vuol seguire la deduzione più divisata delle idee o concetti speciali e generali e di tutte le cognizioni umane, potrà ricorrere al *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, e al *Rinnovamento della filosofia in Italia ecc.* Nelle quali opere si svolge ed applica la teoria ideologica sovra esposta.

53. LOGICA. — La Logica è la scienza dell'arte di ragionare.

54. Lo scopo del ragionamento è la certezza: e la certezza è una persuasione ferma, conforme alla verità conosciuta.

55. La logica dunque ha due uffizj: dee difendere l'esistenza della verità in generale, e quindi l'efficacia del ragionamento; dee poscia insegnare ad usare il ragionamento in modo, che metta l'uomo in possesso della verità e gliene dia la persuasione, in una parola che gli produca la certezza. Queste sono le due parti della logica, difesa dalla verità, mezzi di giungere alla verità ed alla certezza.

56. La verità è una qualità della cognizione. La cognizione è vera quando ciò che si conosce, è. Si consideri bene questa definizione della verità. Se la cosa che si conosce, è, ella è vera; dunque la verità si riduce all'essere della cosa che si conosce. L'essere dunque che si conosce è la verità della cognizione. Ma la forma dell'intelligenza è l'essere, come c'insegna l'ideologia. Dunque la forma dell'intelligenza è la verità. La prima verità dunque è posseduta dallo spirito umano per natura. Questo argomento semplicissimo abbatte quella classe di Scettici che negano ogni verità, e quell'altra che, o ammettendo o lasciando in dubbio che esista qualche verità, pure negano all'uomo il possesso d'ogni verità.

57. Lo stesso argomento si può esporre in altre parole così: se ciò che conosco, è, io conosco la verità. Ma per natura io intuisco l'essenza dell'essere. Ora l'essenza dell'essere non è altro che l'essere stesso, giacchè il dire essere esclude il non essere. L'essere dunque che io conosco per natura, è: dunque la mia cognizione prima è vera; possiedo una prima verità, poichè ciò che conosco, è.

58. Qui si fa avanti l'idealista trascendentale, e ci dice: *la vostra è un' illu-*

sione. A voi pare di sapere che cosa sia essere, ma forse nol sapete. Rispondo: l'objezione che mi fate, prova chiaramente che voi non avete inteso la maniera colla quale io testè dimostrai che l'uomo possiede la prima verità; prova che non avete inteso che cosa sia la prima verità di cui si parla, poichè l'objezione che voi fate della possibilità di un' illusione non cade affatto sulla prima verità. In fatti che cosa significa essere illuso? Significa parere una cosa che non è, o parere una cosa in un modo diverso da quello che è. Ora nè l'una nè l'altra di queste due illusioni può cadere sulla cognizione prima di cui parliamo; ma tutt'al più potranno cadere tali illusioni sulle cognizioni seconde che si vengono formando, per esempio sulla affermazione degli esseri reali, il che esamineremo a suo tempo. E certo, in generale parlando, quand'io affermo un certo essere reale, non è impossibile la doppia illusione che si obietta. Io posso cioè affermare un certo essere reale, e questo pure non essere, non sussistere. Posso affermare che un certo essere reale sia in un dato modo, e il medesimo essere in un altro modo. Ma niente di ciò ha luogo rispetto a quella cognizione, per la quale io so che cosa sia essere senza più. Dimostriamo relativamente alla prima illusione.

Il sapere semplicemente che cosa è essere, senza aggiungervi alcuna determinazione, e il credere di saperlo, è la medesima cosa: credere di sapere che cosa è essere, è sapere che cosa è essere; e sapere che cosa è essere, è sapere la verità perchè l'essere essenzialmente è. In fatti, riteniamo che sapere che cosa è essere è sapere la verità. Ciò posto, l'illusione che si oppone, si fa consistere in questo che si creda forse di sapere, ma che non si sappia che cosa è essere. Ora si consideri bene che sapere che cosa è essere, è la semplice concezione dell'essere, non è affermazione di alcun essere sussistente. E considerato questo, si può egli muover dubbio, che la concezione dell'essere si abbia o non si abbia, senza averla questa concezione? Dubitare che ci sia la concezione dell'essere suppone per data la concezione dell'essere, di cui si dubita. Medesimamente, credere d'aver la concezione dell'essere suppone la concezione dell'essere che è l'oggetto a cui si riferisce quella credenza. L'illusione adunque che si obietta non è possibile, giacchè non si può favellare della illusorietà della concezione dell'essere senza ammettere già questa concezione di cui si disputa. Tale è la natura delle semplici concezioni, che si hanno o non si hanno; e se non si hanno, non si può credere d'averle, poichè col credere d'averle già si hanno.

59. Veniamo alla seconda illusione, e dimostriamo che neppur essa può cadere nella notizia prima dell'essere. « Voi » si dice « intuite l'essere; ma sapete voi d'intuirlo come egli è? L'essere non potrebbe essere in un modo diverso da quello in cui vi apparisce? » Questa objezione suppone che l'essere abbia *modi* diversi: ma per ciò stesso ella non può attaccare la prima intuizione, perocchè in questa prima intuizione l'essere è senza modi. Di nuovo, l'objezione adunque non può valere, se non applicata a quelle cognizioni, per le quali l'uomo conosce l'essere vestito di qualche modo particolare. Può allora darsi che l'uomo s'illuda, e che l'essere gli apparisca in un modo, quando in se stesso esiste in un altro modo. Se ciò sia possibile, e fin dove sia possibile, questo si dee esaminare quando si toglie a parlare della verità delle cognizioni speciali, che hanno per loro oggetto esseri determinati. Ma qui nel discorso presente si tratta dell'essere privo al tutto di modi, si tratta della pura e semplice essenza dell'essere stesso: le illusioni adunque che cadere possono sui *modi* dell'essere qui rimangono del tutto escluse, sono impossibili. Per questo dissi in qualche luogo, che la verità evidente ed essenziale dell'essere luce nella sua *universalità*. Quest'universalità distrugge affatto lo scetticismo trascendentale, il quale suppone gratuitamente che l'intendimento umano abbia delle forme ristrette e modali, mentre egli ha una sola

forma universale, e priva affatto di modi, che hanno la loro esistenza solo nel mondo reale. Risulta parimente da ciò non solo gratuito, ma evidentemente falso e contraddittorio, che l'essere nella sua universalità e semplicità sia una produzione soggettiva, cioè una produzione del soggetto uomo [56]; che anzi l'uomo stesso non è che una ristretta, modale e contingente realizzazione dell'essenza dell'essere.

60. Ed ecco che, dopo aver noi stabilito che lo spirito umano sa che cosa è essere mediante l'osservazione, ignorando tuttavia che questa osservazione fosse un testimonio certo della verità; ora veniamo a giustificare e riconoscere valida l'osservazione, poichè avendo trovato che il risultato dell'osservazione è l'intuizione dell'ente, noi siamo giunti a tale da convincerci della verità della stessa osservazione, poichè nell'ente intuito abbiamo trovato la luce evidente della verità che esclude ogni possibilità che in tale osservazione entri inganno, errore od illusione di sorta [11].

61. Le ragioni, colle quali abbiamo disciolte le obiezioni scettiche degli idealisti trascendentali, e abbiamo provato che la semplice concezione dell'essere non ci può al tutto ingannare, valgono medesimamente a provare che non può cadere errore di sorta nè meno nei concetti o idee speciali. Perocchè l'errore non potrebbe cadere che o nell'essere che esse ci mostrano, o nei modi ne' quali ci mostrano l'essere limitato. Ma già vedemmo che nell'essere, se si prescinda dai modi, non ci ha possibilità alcuna d'errore; resta dunque a vedere se potesse avercene nei modi dei medesimi concetti. Or che cosa vuol dire esserci errore nei modi dell'essere? Vuol dire apparirci un essere vestito di un modo, mentre in se stesso ne ha un altro. La possibilità dunque dell'errore nasce da questo, che un solo essere non può avere nello stesso tempo che un solo modo; onde se noi giudichiamo che ne abbia un altro, il modo che gli attribuiamo, non è; e perciò il nostro è un giudizio falso, un errore. Questa falsità di giudizio accade spesso negli esseri reali, i quali sono limitati ad un solo modo; per esempio io posso giudicare falsamente che un dato ente sia un uomo, mentre egli è una bestia ovvero un ceppo; erro, perchè gli attribuisco un modo non suo. Ma se non si tratta di esseri reali, ma dell'essere semplicemente ideale, la detta condizion dell'errore manca del tutto. Poichè l'essere ideale non è limitato ad un solo modo; ma egli ha potenzialmente tutti i modi, in tutti i modi può essere realizzato: quindi ogni modo che io concepisca dell'essere ideale, è immune da errore, perchè è un modo suo proprio. Questi modi dell'essere ideale sono i concetti, le idee specifiche e generiche: dunque tutte le idee specifiche e generiche sono affatto immuni da errore. Quindi giustamente gli antichi insegnarono che l'errore non può mai stare nelle idee, ma risiede nei giudizi; e che le notizie così dette di *semplice intuizione*, sono scevre affatto da ogni errore. Per questo si dice ancora, che le idee sono le verità esemplari, e che le cose (gli enti reali) ricevono la loro verità dalla conformità che hanno colle idee. Se io giudico, a ragion d'esempio, che un dato ente reale è un cavallo, ed è un cavallo, si dice che è un cavallo *vero*, per dire che corrisponde a quell'idea di cavallo, a quel modo che io gli attribuisco e col quale lo giudico.

62. Ma dicendo noi che nelle semplici idee non può cadere errore, non intendiamo di estender ciò anche alle *relazioni delle idee*, nelle quali può cadere certamente errore, perchè si affermano con un giudizio che può essere vero o falso. Così, a ragion d'esempio, io erro se giudico che un'idea è inebriata in un'altra, quand'ella non è; che il due, poniamo, stia tre volte netto nel cinque, quando non vi sta che due e mezzo. Insomma non vi può essere errore, se non v'è giudizio: l'intuizione semplice non ammette errore.

63. E tuttavia non consegue, che in ogni giudizio vi possa essere errore: v'ha anco dei giudizj, ne' quali l'errore è assolutamente impossibile. In fatti, trovato che nell'intuizione dell'essere, universale o speciale, non cade errore, lo posso esprimere ciò in forma di giudizio, dicendo appunto *non cade errore nelle idee*: ho formato con ciò un giudizio immune da errore, appunto perchè ciò che esprimo con esso è immune da errore. Allo stesso modo sono immuni da errore tutti que' giudizj che altro non esprimono, se non ciò che la mente intuisce; per esempio questi due: *l'oggetto del conoscere è l'ente*; *l'essere e il non essere ad un tempo non è oggetto di cognizione*. Queste proposizioni, questi giudizj altro non dicono se non ciò che mostra a noi l'intuizione dell'essere. Il primo equivale ad esprimere il fatto che l'essere è l'oggetto essenziale, la forma dell'intelligenza: il secondo altro non significa, se non che se l'essere, oggetto dell'intelligenza, mi è levato via, egli non può ad un tempo esser presente; è ancora la semplice intuizione dell'ente che si dichiara necessaria per conoscere.

64. Quando ciò che si contiene nell'idea si pronunzia in forma di giudizio e s'esprime in una proposizione, allora l'idea così espressa prende nome di *principio*. L'idea è sempre universale in questo senso, che ella può essere realizzata (salve alcune eccezioni che qui si omettono) più volte. L'idea dell'essere può realizzarsi in tutti i modi; le idee generiche, in molti modi, e così pure le idee specifiche astratte; se l'idea specifica non è astratta, ma piena, di maniera che contenga anche gli accidenti tutti dell'ente, ella può esser realizzata in un modo solo, ma in più individui (salve le dette eccezioni). Perciò le idee si dicono tutte *universali*. Quindi anche i *principj sono giudizj universali, i quali si applicano a molti casi*. Per esempio, il principio che dice: *l'ente è l'oggetto del conoscere*, si applica e si avvera non già in un solo atto del conoscere, ma in tutti affatto gli atti conoscitivi. Il principio di contraddizione: *l'essere e il non essere ad un tempo non è oggetto di conoscere*, esprime l'assurdo di tutte le proposizioni contraddittorie. Assurdo vuol dire inettitudine della proposizione ad essere oggetto di conoscenza.

65. I principj dunque non essendo che le idee intuitive, il cui oggetto si pronunzia in forma di giudizio, sono immuni da errore altrettanto quanto le idee stesse.

Ma se le idee e i principj dell'umano sapere sono superiori alla sfera dell'errore, che cosa è a dirsi della sintesi primitiva, colla quale si affermano le cose reali che a noi si comunicano nel sentimento? È ella immune da errore la percezione delle cose reali, per la quale intendiamo appunto un'attività da noi sentita ed affermata come un ente? Nella percezione di un ente reale si debbono distinguere due cose: l'affermazione dell'ente, e l'affermazione del *modo* dell'ente determinato dal sentimento. Nell'affermazione dell'ente, prescindendo dal suo modo, non può cadere errore, appunto perchè non può cadere errore nell'essenza dell'ente da noi intuita. Affermare l'ente è affermare l'essenza intuita nella sua realizzazione: quest'essenza la conosciamo con evidenza senza possibilità di errore; dunque dobbiamo altresì riconoscerla senza errore, presentandosi ella a noi realizzata. Il modo poi dell'ente è determinato dal sentimento e non dalla nostra intelligenza. Ora è da osservarsi attentamente, che il bambino nelle sue prime percezioni non afferma già il modo dell'ente, ma si accontenta di affermar l'ente, lasciando che il sentimento lo determini senza occuparsi a misurare questo sentimento, senza dargli un'attenzione intellettuale, senza affermarne i limiti, la forma, le differenze. Non pronunziando dunque nulla sul sentimento che costituisce la realtà dell'essere, ma prendendolo solo per una realizzazione modale dell'essere senza più, qualunque ella sia, l'uomo non s'espone a pericolo di

alcun errore. Tali percezioni adunque fatte dal bambino o da chiechessia, nelle quali il sentimento non si prende se non come la realizzazione dell'essere senza fermar l'attenzione al suo modo e a' suoi limiti, son tali, che l'errore ne è affatto escluso. Il giudizio adunque che afferma l'esistenza degli esseri reali, è immune da errore. Rimane a vedere se sia immune da errore il giudizio che afferma il *modo determinato* degli esseri reali, cioè che afferma in conseguenza di un dato sentimento che sussista piuttosto un essere che un altro.

66. Si dirà che l'essenza dell'ente viene da noi aggiunta al sentimento per poterlo affermare e conoscere come ente, e però noi conosciamo nel sentimento ciò che in esso non vi è. Ma si osservi che quest'obiezione sarebbe assai forte quando fosse vero che noi affermassimo che il sentimento stesso fosse l'essenza dell'ente. Ma noi non facciamo già questo: aggiungiamo bensì l'essenza dell'ente all'attività sentita, per renderla un ente percettibile e conoscibile; ma sappiamo nello stesso tempo, che l'attività sentita da se sola non è l'essenza dell'ente, ma è una sua realizzazione contingente, un suo modo, il termine della sua azione: sicchè l'essenza dell'ente che gli aggiungiamo, non è altro che il mezzo di conoscerla; perocchè l'attività sentita non è conoscibile se non veduta nell'ente [31]. Allo stesso modo, cioè in un modo simile benchè non uguale, noi non possiamo percepire l'*accidente* senza percepirlo nella *sostanza*, e tuttavia non c'inganniamo, perchè sappiamo bene che l'accidente non è la sostanza che a lui pure aggiungiamo in percependolo.

67. Dall'istante, che abbiamo detto, che l'attività sentita è l'essere realizzato, egli è chiaro che in quel modo che è l'attività sentita, in quel modo stesso è realizzato l'essere. Dunque, qualora si verifichi che io, col mio giudizio sul modo dell'essere, altro non fo che pronunziare ed affermare quell'attività che veramente sento nè più nè meno, in tal caso il mio giudizio non può che esser vero. Qui dunque ho trovata la condizione, adempita la quale non posso ingannarmi, nè anche nel giudizio che porto circa il modo dell'essere percepito: la condizione si è, che io non affermi altro, se non quello che sento nè più nè meno. Rimane a vedere se questa condizione si avveri sempre necessariamente in tali miei giudizi; o per lo contrario non si possa mai avverare; o finalmente se si possa bensì sempre avverare, ma non sempre si avveri. Nel primo caso il mio giudizio sarebbe necessariamente vero: nel secondo sarebbe necessariamente falso: nel terzo potrebbe esser sempre vero se io voglio, se io procedo colle necessarie cautele; ma potrebbe anche esser falso, se io non voglio o procedo incautamente. Ora è manifesto che io non sono necessitato a dir sempre a me stesso precisamente quello che sento. Posso mentire a me stesso; posso dire di sentir più o di sentir meno, di sentire in un modo o di sentire in un altro. Posso prendere un sentimento per un altro, un'immagine, a ragione d'esempio, per una sensazione esterna; posso dunque ingannarmi. Ma egli è ancor manifesto che non sono necessitato ad ingannarmi. Chi mi costringe a dire quel che non sento, o a dire di sentir più o di sentir meno, o in altro modo da quel che sento?

68. Anzi, se non avessi sperimentato mai che un solo sentimento, mi sarebbe impossibile di fingermene un altro, o di alterarmelo a volontà. Dunque in me vi è la facoltà di affermare il sentimento tal quale lo provo; questa è la facoltà naturale. Se io m'inganno adunque, è perchè non uso della facoltà naturale, ma mi servo anzi di un'altra a turbare e confondere quella.

E io posso provare di avere la facoltà naturale d'attestare a me stesso nè più nè meno quello che sento, considerando che questa facoltà non è poi ancora che un nuovo uso, un'altra funzione della facoltà che ho detto infallibile, di

affermare l'essere senza i suoi modi. Poichè affermare l'essere è riconoscere l'identità fra il sentimento e l'essenza dell'essere: ora, poichè in tutte le attività anche minime del sentimento è realizzato l'essere, dunque posso affermarlo in tutte con infallibile certezza. Ma affermare l'essere in tutte le attività anche minime del sentimento è lo stesso che affermare tutto intero il modo del sentimento nè più nè meno. Dunque non mi manca la facoltà naturale di affermare con sicurezza anche il modo dell'essere, anzi questa facoltà è infallibile, e se m'inganno, il mio errore dee procedere non da questa facoltà, ma da un'altra che ad essa io sostituisco, e che per ora chiamerò semplicemente la *facoltà dell'errore*. Esclusi dunque i due estremi della verità necessaria e dell'error necessario nel giudizio che io fo intorno al modo dell'essere da me percepito, rimane che qui trattisi di un errore possibile a sfuggirsi, ma possibile anche ad incorrersi.

69. Si può dunque un tale errore evitar sempre? Sì, noi diciamo, purchè vogliamo ed usiamo le cautele a ciò necessarie: ma prima di parlare di queste cautele, facciamo un'osservazione. L'errore di cui qui parliamo, non cade propriamente sulla percezione dell'ente reale. La percezione dell'ente reale è fatta, tostochè noi all'occasione del sentimento l'abbiamo affermato. Sopravviene la *riflessione* sopra l'ente percepito, che vuol determinare, vuol pronunziare il modo preciso, l'estensione precisa dell'ente percepito: al che fare; oltre portare l'attenzione sul sentimento e su tutte le sue parti, è uopo ricorrere altresì al confronto con altri sentimenti, con altri esseri. La *percezione* dunque degli enti reali è infallibile; l'errore comincia solo colla *riflessione sulla percezione*, e s'apre tanto maggior campo all'errore, tanta maggior facilità di errare, quant'è maggiore la riflessione, più elevata, più complicata. Dicevo, che per determinare da noi stessi il modo e la quantità del sentimento non basta l'osservazione accurata sul medesimo, ma è necessario ricorrere a confronti con altri sentimenti, con esseri altre volte percepiti. La ragione si è, che i giudizi che trattano di *misura*, non cadono mai sulla misura assoluta, ma sempre sulle misure relative. Se l'uomo non percepisce che una data quantità, e non n'avesse un'altra a cui confrontarla, egli non pronunzierebbe su di essa giudizio alcuno, non inventerebbe neppure il vocabolo di quantità per nominarla. Laonde, se si prescinde interamente dalla riflessione che tende a misurare il sentimento mediante confronti, può benissimo concepirsi un'osservazione o attenzione intellettuale portata sul sentimento; ma tale, che non pronunzia niente in separato dalla percezione, e che è tanto infallibile quanto la percezione stessa di cui è parte; onde la percezione può avere due forme, che, se vogliamo esprimere con parole, potremo così enunziare: « percezione che pronunzia l'esistenza di un essere reale determinato dal sentimento senza più »; e « percezione che pronunzia la presenza di un essere reale e il sentimento che lo determina senza riferirlo a niun altro sentimento ».

70. L'aver dimostrato che l'uomo ha una facoltà infallibile della percezione, è bastante contro gli Scettici. Quanto poi all'ordine della riflessione, dove l'errore è possibile, posciachè la riflessione è verace o mendace secondo la maniera onde se ne fa uso, perciò appunto fu inventata la logica, acciocchè ella insegnasse tal maniera di far uso della riflessione, che ci conduca alla verità, e ci additi come conoscere ed evitare l'errore.

71. Se ben si considera, l'errore è sempre arbitrario, e quindi non è mai il prodotto delle semplici facoltà di conoscere. La riflessione stessa non produce l'errore per sè, ma perchè le si fa dire quello che ella non dice. E veramente la riflessione ha per suo primo oggetto le percezioni, le quali, come vedemmo, non ammettono errore. Questa prima riflessione altro non fa se non dire ciò che

si contiene in una o più percezioni; quindi le analizza e le compone: ma se la riflessione dicesse che nella percezione v'è quel che non v'è, in tal caso non sarebbe, propriamente parlando, riflessione, perchè non rifletterebbe sulle percezioni; sarebbe un'altra potenza, che simulerebbe la riflessione; vi avrebbe un mentitore, che direbbe che la riflessione dice quel che non dice. Questo mentitore è certamente l'uomo stesso; egli ha la facoltà di affermare a se stesso ciò che la ragione non gli dice. Questa è la *facoltà della persuasione*, che si dee distinguere affatto dalla facoltà del *ragionamento*. Il ragionamento è, e debb'essere mezzo di persuasione. Ma la persuasione si forma anche senza ragionamento: si forma una persuasione nel seno dell'uomo che vi sia un ragionamento quando non c'è, che il ragionamento dica una cosa quando non la dice: l'uomo si persuade, dà il suo assenso, giudica non sempre mosso dalla ragione, ma talora dall'istinto, dall'abitudine, dal pregiudizio, dall'affezione, dalla passione. Quindi l'errore s'intromette nell'essere ragionevole, non perchè egli sia ragionevole, chè se fosse solamente ragionevole, non potrebbe mai prendere errore; ma perchè, oltr'essere ragionevole, egli ha altresì la facoltà di giudicare ad arbitrio. Per questo si dice, che la natura dell'errore è di essere volontario. Non avviene tuttavia da questo che l'errore sia sempre peccaminoso o colpevole; ma egli ritiene di quella condizione morale che hanno le cause che lo hanno prodotto.

72. Alla logica appartiene enumerare le cause occasionali ed incentive dell'errore, ed insegnare ad evitarle. Egli è qui chiaro, che per evitare gli errori colpevoli convien ricorrere a rimedj morali, convien sanare la volontà disordinata che influisce sulla facoltà della persuasione, traviandola ai suoi colpevoli fini. Le cause fisiche dell'errore, come i morbosi istinti, l'alterazione dell'immaginativa ecc. debbono levarsi con rimedj fisici. Se l'errore proviene finalmente da precipitazione ed imprudenza, conviene opporvi de' mezzi prudenziali, delle regole logiche precisamente espresse.

73. La logica non si contenta d'indicare le diverse maniere di rimuovere la causa degli errori, ma ella insegna altresì a riconoscerli quando sono già formati e ad emendarli. I sintomi degli errori sono moltissimi. Una specie di questi sintomi si riscontra nella forma verbale dei ragionamenti; e quella parte di logica che addita questa specie di sintomi degli errori, è quella che si chiama *sostitica*.

74. Ma torniamo alla percezione, che è il solido fondamento di tutto quello scibile che riguarda gli enti reali.

Basta qualsivoglia attività sentita acciocchè lo spirito intelligente affermi che sussiste un ente reale. Attività (sentita) e realtà è il medesimo: è una forma dell'essere, non è l'essere, il quale vi si aggiunge nella percezione. Le prime attività da noi sentite, dalle quali si suscita la nostra facoltà di giudicare e di affermare la sussistenza di alcuni enti, sono le sensazioni corporee. Se noi analizziamo queste sensazioni, troviamo in ciascuna di esse tre attività: 1° l'attività che ci modifica senza nostro volere, verso cui noi siamo passivi; 2° la sensazione che è l'effetto di quell'attività che ci modifica; e 3° noi stessi che siamo modificati. Tuttavia l'attenzione nostra intellettuale non si porta da prima egualmente sopra queste tre attività, ma innanzi tratto su quella che ci modifica, e ad essa si ferma: perciò noi affermiamo prima di tutto i corpi esterni. Quando noi affermiamo i corpi esterni, nella nostra sensazione v'ha certamente di più dei corpi esterni, cioè dell'agente che ci modifica; ma noi non ci badiamo. Si deve qui osservare la legge dell'attenzione dello spirito. *L'attenzione intellettuale* è la forza che dirige ed applica il nostro intendimento, ed ha per suo carattere di poterlo applicare a quell'oggetto che vuole, restringerlo a un solo oggetto, ad una sola parte del sentimento, affermare un oggetto solo alla volta, trascurando tutti gli

altri. Non è però a credere, che l'attenzione uell'applicare e concentrare l'intendimento nostro in una sfera più o meno ristretta proceda a caso: ella segue certe leggi costanti, che le vengono imposte in gran parte dalla natura dell'essere; ma non è qui luogo di esporre queste leggi. È bensì importante ritenere, che per questa proprietà dell'attenzione accade, che la percezione si restringa ad un solo oggetto, quantunque molti altri possano essere con quello connessi anche necessariamente. Il nesso necessario di due oggetti fra loro non entra nella percezione, e neppure in quel concetto dell'essere che immediatamente si cava dalla percezione. Così quando l'uomo afferma un corpo esterno e quindi lo percepisce, è del tutto falso che colla stessa percezione affermi se stesso, come è falso del pari che la percezione dei corpi esterni debba necessariamente aver seco congiunta la percezione di se stesso. È dunque un sofisma quello di Fichte che l'uomo percepisca l'*io* e il *non io* contemporaneamente e con un atto solo.

75. Onde provenne l'errore di Fichte? Dal non aver egli ben distinto ciò che accade nel *sentimento*, e ciò che accade nella *percezione intellettuale*. È vero verissimo, che nella nostra sensazione non vi ha solo l'agente esterno (il mondo esterno), ma ci siamo anche noi stessi che veniamo modificati e limitati: tale è la natura del sentimento corporeo, sempre duplice, risultante dal senziere e dal sentito. Ma altra è la natura del sentimento, ed altra quella della percezione intellettuale. Sebbene nel sentimento concorrano due enti, tuttavia la percezione si restringe ad un solo alla volta, ed è per questo che ella distingue l'uno dall'altro: la percezione termina in ciò che afferma: quando afferma il mondo esterno, termina in esso; se non terminasse in esso, lo confonderebbe con noi stessi, e non lo separerebbe, come lo separa. Dico lo *separa*, non dico lo *distingue*: poichè per separarlo basta percepire lui stesso e nulla più; per distinguerlo da noi si dovrebbe negare noi, e quindi aver percepito noi, giacchè non si può negare ciò che non si conosce. E fu appunto l'abuso della parola *distinguere* che rese spiccioso il sofisma di Fichte. All'incontro quando si percepisce una cosa sola, ignorando affatto tutte le altre, ella è già *separata* da tutte le altre senza bisogno che noi positivamente le neghiamo, e da essa le distinguiamo. L'errore di Fichte nacque adunque dall'aver confuso il sentimento colla percezione sensitiva: è ancora un errore dovuto al sensismo.

76. La natura della percezione ben considerata rovescia parimente il principio di Schelling, che fu rimpastato e riprodotto anche poco fa. Schelling ammise il doppio oggetto della percezione di Fichte, e gliene aggiunse un terzo. L'oggetto della percezione di Fichte, benchè duplice, era finito. Schelling disse che non si poteva percepire il *finito* senza l'*infinito*, a cui quello si riferiva. Or come Fichte attribui alla *percezione intellettuale* ciò che è proprio solo del *sentimento*, così Schelling attribui alla *percezione intellettuale* ciò che è proprio solo del *ragionamento*: nè l'uno nè l'altro filosofo conobbe la natura della *percezione*, la quale si è di limitarsi ad un solo oggetto, senza esser necessitata a distendersi agli oggetti connessi con quello. La percezione termina nell'oggetto finito senza pure considerare che egli sia finito, e che quindi addimandi per esistere d'un infinito; termina in esso, senza punto nè poco considerare che sia un effetto, e senza concludere ch'egli quindi non può esistere senza una causa; lo considera per un ente, vi aggiunge l'essenza dell'ente, senza punto considerare che non sarebbe, diviso dall'essenza dell'ente. Tutte queste sono riflessioni posteriori, sono ragionamenti, che hanno per oggetto la percezione, ma che non sono la stessa percezione.

77. Rimane bensì a vedere perchè, quantunque nella percezione s'apprenda un oggetto in separato da tutti gli altri, tuttavia poscia il ragionamento conosca

che quel dato oggetto, quel reale non può sussistere da se solo, e se è finito, è condizionato necessariamente ad un infinito; se è contingente, ad un necessario che gli sia causa ecc. Questo avviene perchè la *riflessione* rivolgendosi sull'*oggetto percepito*, lo paragona all'*essenza dell'essere* che è il lume della mente, e a questo paragone tosto conosce che in quell'ente non è realizzata appieno l'essenza dell'essere; quindi conosce altresì che il suo sussistere è condizionato ad un altro essere maggiore. Risulta da tutto ciò che l'ultimo filosofo tedesco, di cui abbiám parlato, travide qualche cosa di vero senza poterlo significare con precisione. Si accorse che la mente umana dovea aver presente fin da principio di tutti i suoi ragionari qualche cosa di pieno, di completo, di universale, a cui come a tipo riportasse ciò che è modale, incompleto, relativo; perocchè altrimenti sarebbe stato inesplicabile come l'uomo si fosse accorto che il mondo, a ragion d'esempio, sia contingente, e che domandi una causa, che sia finito, cioè discosto immensamente dall'infinito ecc. Certo, per conoscere tutto ciò, doveva esistere nella mente umana il tipo perfetto dell'essere che presiedesse a tutti questi giudizi. Ma il filosofo tedesco non ha poi saputo distinguere l'*intuizione* dalla *percezione*, il *modo ideale dell'essere* dal *modo reale*; l'*essenza dell'essere* dalla sua *realizzazione*, la *ragione della sussistenza* dalla *sussistenza medesima*, ciò che ha l'essere perchè la percezione gliel dà, da ciò che è l'essere. Attribui dunque alla *percezione* ciò che appartiene all'*intuizione*, ossia al confronto del *percepto* coll'*intuito*, confronto che è opera del ragionamento. Conchiuse che lo spirito umano percepiva naturalmente l'*assoluto*, quando solamente intolva la *ragione assoluta*, l'essere ideale. E posciachè nella percezione si hanno gli enti distinti, poichè la distinzione limitante appartiene all'ordine delle realtà, perciò volle che nella percezione da lui supposta primitiva e naturale si trovasero già distinti l'*io*, il *non-io*, e l'*assoluto essere*; laddove nell'essere ideale nulla è distinto, non cade alcuna limitazione, alcun modo: egli è l'essere in una sola forma illimitata. Eppure quest'essere ideale basta alla mente, non solo perchè le si renda possibile la percezione delle cose particolari, ma ben anco per dar le all'altezza del ragionamento, col quale conosca i limiti degli oggetti della percezione e la necessità dell'illimitato e dell'assoluto.

78. Ma noi dobbiamo chiarir meglio le leggi della percezione e del ragionamento, e giustificarle in modo che riescano sufficientemente difese contro alle obiezioni degli Scettici. Cominciamo dalla percezione dei corpi esterni.

Quando noi proviamo una sensazione che non avevamo prima, la nostra attenzione intellettuale si porta sull'agente, sulla forza che ci modifica. Egli è certo infatti, che sentiamo in noi stessi una forza, la quale non siamo noi; anzi ella è opposta a noi; noi siamo passivi, ella è attiva. Intanto si osservi qui, che questo fatto basta affermare che esiste un ente, senza che perciò diciamo che quest'ente sia noi. Noi siamo ancora incogniti a noi stessi. E se questo non si vuole ammettere, si prenda pure per una mera supposizione. Dico che, anche supposto che l'attenzione nostra intellettuale non si fermi, non si porti punto sopra noi stessi, ma si concentri nell'agente che opera sul nostro sentimento, noi affermeremo che quell'agente è un ente reale, e non lo confonderemo perciò con noi, poichè, quantunque abbiamo il sentimento di noi stessi, tuttavia su questo sentimento, secondo la supposizione fatta, non posiamo la nostra attenzione. Dunque supporre il contrario non è necessario.

79. Or questa natura della percezione limitata sempre ad un solo ente, che perciò appunto non resta mai confuso cogli altri perchè è solo, basta a spiegare come noi conosciamo il mondo corporeo. Le difficoltà che mossero gl'idealisti, nascevano tutte dal considerare i corpi fuori della percezione; nascevano dal

non conoscere la natura della percezione, e dall'averne trascurata l'analisi. Certo che se si considera il mondo senza relazione alcuna alla percezione, non potremo saper che esista, perchè è tolto via (mi servirò d'una celebre frase) il ponte di comunicazione fra noi e lui. Questo ponte di comunicazione è la percezione.

80. La percezione ben meditata ed analizzata ci somministra altresì una verità ontologica della più alta importanza, affatto sconosciuta ai Sensisti; la quale si è, che un ente entra in un altro colla sua azione; che gli enti in quanto sono agenti possono benissimo inesistere l'uno nell'altro senza mescolarsi e confondersi insieme, rimanendo essi al tutto distinti, mediante i rapporti contrarij d'azione e di passione. Nella percezione dei corpi sentiamo un agente che non siamo noi, e verso il quale noi siamo passivi. Quest'è il fondamento della dimostrazione dell'esistenza d'un essere esteso, il quale non è noi, cioè del corpo.

81. Viene poi un tempo, in cui noi percepiamo anche noi stessi. Io sono persuaso che sebbene il sentimento ci accompagni sempre, tuttavia noi non abbiamo la percezione intellettiva di noi stessi se non dopo la percezione intellettiva dei corpi. Ma chechessia del tempo in cui ci formiamo la percezione intellettiva di noi stessi, ciò che è importante per la filosofia si è il ben intendere che la percezione di noi stessi è una percezione diversa da quella dei corpi, appunto perchè noi stessi siamo diversi dai corpi; una percezione non è l'altra, altrettanto quanto un ente non è l'altro; nè la percezione di un ente ha bisogno per esser tale di negare positivamente gli altri enti, ma solo di affermare l'ente che costituisce il suo oggetto, il quale esclude gli altri per natura, cioè perchè egli non è gli altri, senza bisogno che lo spirito umano si affatichi egli con una negazione ad escluderli.

82. Vero è che noi, dopo che abbiamo percepito il mondo corporeo e noi stessi, possiamo riflettere su queste due percezioni, paragonare fra loro i due enti percepiti, e rilevarne i rapporti. Il paragone non si potrebbe fare se noi non avessimo presente allo spirito l'ente universale, che è la misura di tutti gli enti. Rifrendo l'ente reale particolare, limitato, all'essenza dell'ente (sua ragione è principio), noi intendiamo ch'esso non è una realizzazione completa di questa; e riferendo alla medesima altri enti reali, particolari, limitati, intendiamo se essi siano una realizzazione di ugual modo e quantità della precedente, o di modo e di quantità diversa. Se un secondo ente che noi riferiamo all'essenza dell'ente, è una realizzazione uguale di modo e di quantità, lo diciamo ente della medesima specie. Quantunque però fosse uguale in tutto al precedente, tuttavia possiamo accorgerci che egli è un individuo diverso, dall'essere egli oggetto di un'altra percezione contemporanea alla prima, *principio della discernibilità degli individui*. Se fosse oggetto della medesima identica percezione, non sarebbero due individui ma un solo.

83. Noi conosciamo adunque il numero delle percezioni contemporanee, quando in tutto il resto gli enti individuali sieno affatto uguali (supposizione logicamente possibile); e ciò perchè noi in tal caso possiamo riferire all'ente universale i due o più individui contemporaneamente, al qual lume veggiamo che la realizzazione di due è più che la realizzazione di uno. Così si originano le idee dei numeri, riferendo all'essere ideale più enti contemporaneamente; ben inteso che sopravviene poi l'astrazione (attenzione riflessa, limitata a certi elementi osservabili dell'ente), la quale cava i numeri puri.

84. Ma se due enti percepiti si riconoscono differenti non solo perchè si percepiscono con diverse percezioni contemporanee, ma ben anco perchè hanno qual-

che diversità fra loro o nel modo o nella quantità della loro realizzazione, in tal caso si riconoscono differenti di specie, o, se la specie è la medesima, differenti per qualche diversità accidentale. Il *modo diverso della realizzazione* costituisce la diversità di specie: la *quantità* o anche l'*attualità diversa* è cagione di differenze accidentali.

85. Quando adunque noi riferiamo all'essere universale la percezione dei corpi e di noi stessi, e quindi paragoniamo gli oggetti delle due percezioni, allora troviamo i rapporti di limitazione scambievolmente fra l'uno e l'altro, e il nostro spirito aggiunge le negazioni e le distinzioni. Allora il mondo corporeo si potrà chiamare un *non-io* (benchè il concetto dell'*io* è molto più complicato; ma non vogliamo qui entrare a spiegarne minutamente la formazione); allora si potrà dire, che l'*io* e il *non-io* si limitano scambievolmente, e insieme colla percezione dell'*io* negheremo il corpo, insieme colla percezione del corpo negheremo l'*io*.

86. Sarà poi necessario che sopravenga una riflessione, qualora dal finito interenderemo di argomentare all'infinito. Converrà che l'attenzione della mente non si fermi più a ciò che hanno di proprio l'*io* e il *non-io*; ma piuttosto che consideri ciò che hanno di comune, cioè la limitazione, e dal pensiero del limitato, del contingente ecc. ascenda all'illimitato, al necessario ecc. Dunque per ascendere al pensiero dell'illimitato, del necessario, dell'assoluto, io non ho bisogno delle due percezioni, ma posso ascendervi ugualmente partendo da ciascuna di esse; perchè ciascuna è limitata, ciascuna contingente, ciascuna relativa. Dunque quell'atto della mente con cui ascendo all'infinito, non è la prima percezione; neppure è quella riflessione con cui paragono la percezione dell'*io* alla percezione del *non-io*; ma è una riflessione con cui dai limiti dell'*io*, o dai limiti del *non-io* mi slancio ugualmente nell'infinito.

87. Le relazioni adunque degli enti percepiti si conoscono colla *riflessione*, riferendoli all'ente universale, e avvertendo quanto alla sua pienezza si accostano, e quanto alla sua picchezza si discostano. Così è scoperto il fonte di tutti i ragionamenti e il principio supremo sul quale essi si fondano. Se noi vogliamo formulare questo principio, esso si ridurrà al seguente:

« Conoscendo lo spirito umano l'essenza dell'ente, egli afferma l'ente nel sentimento; e poscia paragonando e riferendo l'ente affermato all'essenza dell'ente, conosce le sue condizioni, i suoi limiti, le sue relazioni; e quindi mediante nuove riflessioni, riferendo medesimamente all'essenza dell'ente le cognizioni avute, ne cava sempre di nuove. »

88. Fermiamoci a considerare le condizioni degli enti percepiti.

Le condizioni alle quali sussistono gli enti reali, sono di due maniere: quelle che cadono nella *percezione*, e quelle che si rilevano col *ragionamento*. Per condizioni che cadono nella percezione intendo quelle che rendono l'ente reale atto ad essere percepito. A queste condizioni appartiene il *principio di sostanza*, che ora noi dobbiamo spiegare.

89. Vedemmo che in ogni sensazione corporea da noi acquistata cadono tre attività: 1° l'attività che ci modifica, 2° la modificazione nostra, e 3° noi stessi modificati [4]. La prima attività è l'oggetto della percezione del corpo: la terza attività è l'oggetto della percezione di noi stessi: riman dunque a considerarsi la seconda attività, la modificazione nostra, che è la sensazione medesima.

La sensazione o modificazione di noi stessi è certo quella che stimola la nostra attenzione intellettuale a percepire i corpi e noi stessi. Ma pure la sensazione nostra non è il corpo che la produce. Neppure ella è noi stessi. Che cosa è dunque? La percepiamo noi? Se noi ne consideriamo la natura, ben veggiamo che

ella è un atto passivo del nostro sentimento; e che noi stessi siamo un sentimento suscettibile di varie modificazioni. Noi veggiamo ancora, che questa modificazione di noi-sentimento è prodotta dall'azione d'un agente esterno. Ma tutte queste cognizioni intorno alla sensazione noi le abbiamo ora per via di *riflessione*: non cade ella dunque nella percezione? Anche qui è da esaminarsi il fatto per non inventare a capriccio, ossia fingerci la natura delle cose. Ora il fatto ci dice, ch'ella non ci cade e non ci può cader *sola*. E veramente che cosa è la percezione se non l'affermazione di un ente reale? Ora la sensazione sola è forse ella un ente? No certamente; ella non è se non una certa attualità passiva o qualità di un ente. Quindi è, che in occasione delle sensazioni noi non percepiamo giammai la sensazione sola; percepiamo noi stessi che siamo un ente, e solo unitamente a noi percepiamo la sensazione come una modificazione di noi stessi.

90. Quindi si può sciogliere la questione non poco difficile che muovono i filosofi; se la percezione degli enti si faccia immediatamente, o per via di *ragionamento*. La risposta che noi diamo si è, che la percezione degli enti si fa immediatamente, cioè mediante un semplice *giudizio*, senza ragionamento alcuno. Ma dopo di ciò noi diciamo, che la nostra *riflessione* che sopravviene, scioglie la percezione in un ragionamento che è creato dalla riflessione stessa, e che non entra a dir vero nella percezione, ma che fa sì che noi ci persuadiamo essersi operato un segreto ragionamento nell'atto del percepire, benchè veramente ciò non sia.

91. Il ragionamento, nel quale la riflessione traduce la percezione di noi stessi, si è il seguente:

Quando lo spirito umano riceve una sensazione, tusto s'accorge che v'ha una realtà. Ma la realtà è sempre un'entità che dee appartenere ad un ente. Ora la mera realtà della sensazione non è ella stessa un ente. Dunque se v'è questa realtà che non può appartenere che ad un ente, ed ella stessa non è un ente, necessariamente dee sussistere un ente a cui essa appartenga, di cui sia un'attualità. Dunque sussiste l'ente.

Tale è il ragionamento che sembra formarsi in ogni percezione; ma propriamente parlando esso non è che l'opera della riflessione, che vi pone del suo senza accorgersi. In fatti la percezione è affermazione di un ente. Dunque non v'è percezione se non quando lo spirito ha detto a se stesso che v'ha un ente, ha proferita l'ultima delle proposizioni dell'esposto ragionamento: sussiste l'ente. Le precedenti proposizioni sarebbero dunque precedenti alla percezione. Ma avanti la percezione non si dà ragionamento alcuno; poichè il pensare umano intorno alle realtà comincia colla percezione. Dunque l'accennato ragionamento non appartiene propriamente alla percezione, ma è l'opera della riflessione. Come adunque accade la percezione? forse alla cieca?

92. No certamente; anzi in piena luce: tostochè l'uomo sente modificato se stesso, pronunzia l'esistenza di se stesso, perchè altro egli non può pronunziare che l'esistenza di un ente: la prima cosa che vede lo spirito umano, data la sensazione, è l'ente in cui sta la sensazione, l'ente modificato: prima di percepire l'ente, la sensazione non è che sentimento; dato questo sentimento, l'uomo afferma direttamente il suo principio del sentimento, inseparabile dal sentimento, e così inseparabile che il sentimento non può essere conosciuto come non può esistere senza di lui, che è l'ente nel quale è. Il sentimento dunque move lo spirito umano ad affermare, non il sentimento solo, ma l'essere in cui è il sentimento, e a percepire quindi l'ente e il sentimento nell'ente contemporaneamente.

93. Questa necessità di percepire intellettivamente la sensazione nell'ente sentiente, e non la sensazione sola, formolata in un principio generale, dicesi *principio di sostanza*, e può esprimersi così: « ogniquale volta il sentimento è una realtà che non costituisce da se sola un ente percettibile, la percezione intellettuale non si limita a quella realtà, ma afferma l'ente a cui quella realtà appartiene ».

94. La realtà che non costituisce da se sola un ente percettibile, dicesi *accidente*: l'ente a cui quella realtà appartiene, dicesi rispettivamente *sostanza*, in quanto è il *sostegno prossimo* dell'accidente, cioè ciò in cui si conosce e si afferma sussistere l'accidente.

95. Prima di procedere oltre, rispondiamo ad una difficoltà accessoria, che qui può nascere ragionevolmente nella mente del lettore. Questi dirà: voi avete supposto che, date le sensioni, l'uomo percepisca se stesso e le sensioni sue come modificazioni di se stesso. Ma il fatto non va così. Il bambino alle prime sensazioni che riceve, percepisce i corpi, piuttosto che se stesso; e le sue stesse sensioni egli attribuisce ai corpi, onde crede che i corpi sieno colorati, saporosi, sonori ecc. Tale è certamente, rispondo io, il fatto del bambino; e questo stesso è riprova che nel bambino la percezione dei corpi, come ho già detto, precede la percezione di se stesso; ma il principio di sostanza rimane inconcusso. Appunto perchè il bambino non ha ancora la percezione di se stesso, egli è condotto dalla legge del suo intendimento, che ubbidisce al principio di sostanza, ad attribuire a' corpi le sue proprie sensioni; poichè in virtù di questo principio, egli non può percepire le sensioni senza attribuirle ad un ente. Nun potendo adunque attribuirle a se stesso, perchè non si è ancora percepito, le attribuisce ai corpi, all'agente straniero, a questo agente che opera in lui e di cui percepisce la forza, l'attività, colà appunto dove sente, nelle stesse sue sensioni, le quali perciò difficilissimamente si posson dividere dall'agente che le produce, richiedendosi a ciò la più attenta riflessione.

96. Si replicherà: dunque il principio di sostanza è fallace, inducendo l'uomo ad attribuire ai corpi come loro accidenti le sue proprie sensioni.

Ma la cosa non va così: non è il principio di sostanza che induca l'uomo ad attribuire piuttosto ai corpi che a se stesso le sensioni. Questo principio obbliga solamente l'uomo ad affermare una sostanza, quando egli ha il sentimento degli accidenti, ma nun ad affermare una sostanza piuttosto che un'altra. Tocca dunque all'uomo a mettersi in guardia, che la sostanza che afferma sia quella propria degli accidenti. E se l'uomo commette errore, egli può correggerlo, perchè n'ha la facoltà. Così noi con un'attenta riflessione veniamo a conoscere più tardi, che le sensioni sono accidenti nostri e non accidenti de' corpi, benchè queste sensioni siano da noi sentite insieme e nello stesso luogo dei corpi, in quanto questi corpi sono agenti nel nostro sentimento, che è finalmente il solo concetto che di essi abbiamo. Or basta che noi abbiamo la facoltà di correggere gli errori nei quali incappiamo, perchè restino confutati gli Scettici e assicurato a noi stessi il possesso del vero.

97. Che cosa è dunque il principio di sostanza? Non altro che l'applicazione dell'idea dell'ente a quelle realtà sentite che da se sole non bastano a formare un ente percettibile: è la legge della percezione. Ma la percezione è infallibile [64-70]: dunque anche il principio di sostanza è infallibile. Noi diciamo che una data realtà sentita, per se stessa non costituisce talora un ente percettibile. Per dir questo egli è necessario che noi sappiamo che cosa costituisca un ente percettibile. Il sapere che cosa costituisce un ente percettibile, è lo stesso che sapere che cosa sia l'essenza dell'ente che si afferma nel

sentimento, e ciò noi sappiamo per natura. Dunque il principio di sostanza non è altro che l'intuizione che abbiamo dell'essenza dell'ente applicata alle realtà: noi possiamo affermarla, date certe realtà (sostanze); non possiamo affermarla di altre realtà (accidenti), se non unite a quelle prime: siamo guidati a ciò dalla stessa essenza dell'ente, che non può essere realizzata in queste seconde senza le prime (il che ci dimostra che l'ente ha un ordine intrinseco). Ma l'intuizione dell'essenza dell'ente non ammette errore, è l'intuizione della verità stessa. Dunque il principio di sostanza non ammette errore, è vero essenzialmente.

98. La condizione adunque della *percezione* si è che ella non può affermare nel sentimento se non un ente. La *riflessione* ha troppe altre condizioni che ella tende ad averare, ed una di queste condizioni si è il *principio di causa*, di cui pure dobbiam dimostrare la natura e la verità.

99. Già abbiain detto in che consiste la riflessione. Ella è un atto, col quale la mente considera gli oggetti della percezione o di riflessioni precedenti, in rispetto all'essenza dell'ente. Parliamo della riflessione di primo ordine, cioè di quella che si rivolge sugli oggetti delle percezioni e non sugli oggetti di riflessioni precedenti.

Quando la riflessione riferisce gli enti percepiti all'essenza dell'ente, allora vede quanto sono limitati, quanto poco prendono dell'essenza dell'ente, quanto loro manca ad avere in sè esaurita l'essenza dell'ente; vede che hanno l'essenza dell'ente, ma non sono questa essenza. Così anche discopre la loro mutua dipendenza; poichè la dipendenza che uno ha da un altro, non è che una specie di limitazione. Altro è dunque ciò che fa sì che gli enti contingenti e limitati sieno *enti separati*, distinti, altro è ciò che li rende *indipendenti*. Possono esser enti separati e distinti, quantunque sieno poi dipendenti. Quindi ciascuno di essi, come ente separato, può essere oggetto di una speciale percezione. La sua dipendenza non è l'oggetto della percezione, ma della riflessione.

100. Allorquando si vede cominciare un essere che non esisteva prima, alloraquando si vede cominciare una realtà, un modo, un accidente nuovo, la riflessione del nostro spirito dice incontante che dee esservi una *causa* che ha prodotto quell'ente, quella realtà, quel modo, quell'accidente; e chiama *effetto* tale produzione. Considerando questa operazione dello spirito, si vede che il concetto e il nome di effetto è posteriore al nome di causa. È solamente dopo che si è conosciuto che un dato ente non potrebbe esistere senza una causa, che egli riceve il nome di effetto. Che cosa vuol dire riconoscere che un ente ebbe una causa? non vuol dir altro se non riconoscere che quell'ente (la sua essenza) non ha in se stesso la propria sussistenza, e però gli viene d'altronde. Venire la sussistenza di un ente non dall'ente stesso ma d'altronde, è lo stesso che avere una causa. Quando dunque si giudica che un ente dee avere una causa, altro non si fa se non riconoscere che l'ente per sua essenza non ha la sussistenza. Riconoscere che un ente (o una realtà spettante ad un ente) non ha la sussistenza per sua propria essenza non è altro che confrontare l'ente reale percepito coll'essenza dell'ente, il che è l'opera, come dicevamo, della riflessione. Una delle condizioni adunque, alle quali opera la riflessione, una delle sue regole impretebili si è il principio di causa.

101. Dal detto risulta ancora che il principio di causa non è che un'applicazione che fa la riflessione dell'idea dell'essere ad un ente percepito, mediante la quale applicazione rileva che l'essenza dell'ente percepito non ha in sè la sussistenza, la quale gli viene d'altronde. Dunque il principio di causa è per se stesso infallibile, perchè l'oggetto della percezione è immune da errore, e l'essenza dell'ente a cui lo confronta, è la stessa verità; e altro non trattasi se non

di riconoscere se nell' essenza dell' ente percepito sia compresa o no la realtà.

102. Dire che l'essenza di un ente non comprende la sua sussistenza, è quanto dire che l'ente percepito non ha la ragione del proprio esistere in se medesimo, e che è *contingente*.

103. Col principio di causa l'uomo percorre la serie delle cause seconde: ma poichè le trova tutte contingenti, egli non può fermarsi in esse; la sua riflessione non riposa, se non giugue ad una causa prima, nell'essenza della quale sia compreso il sussistere, e questa è Dio. Il principio di causa che così si svolge e giugue all'ultima sua operazione, fu anche detto da noi *principio d'integrazione*. L'umanità tutta intiera, per un bisogno della riflessione intelligente, usa del principio d'integrazione con grau celerità, percorre le cause seconde in globo, e per un istinto razionale irresistibile giunge alla cognizione di Dio. Perciò l'esistenza di Dio fu ammessa in tutti i tempi, da tutti i popoli del mondo.

104. La riflessione è guidata ancora da altri principj: ma ogni sua operazione finalmente si riduce al confronto che ella fa di un oggetto conosciuto coll'essere ideale, per vedere quanto e in che modo partecipa dell'essenza dell'essere, e quanto ne ha difetto. Quindi ogni riflessione per se stessa è un istrumento idoneo alla verità, perchè ha per misura delle cose tutte e per tipo la verità.

105. Dimostrata così l'efficacia dell'umano ragionamento, la logica dee insegnarne l'arte. L'arte di ragionare fa sì primieramente che si evitino gli errori; e in secondo luogo che si giunga col ragionamento a quello scopo che si propone.

106. Si evitano gli errori, quando si procede in modo che la mente nulla affermi gratuitamente, ma la *facoltà della persuasione* sia sempre guidata dalla *ragione*, di maniera che ciò che l'uomo dice a se stesso sia sempre per via di puro *ragionamento*, senza che intervenga l'arbitrio. A questo tendono le quattro regole cartesiane del metodo.

107. Lo scopo che s'intende di ottenere col ragionare è triplice, perchè si può ragionare: 1° per dimostrare la verità e difenderla; 2° per ritrovare nuove verità; 3° per insegnare la verità ad altri. Quindi tre metodi, il metodo *dimostrativo*, il metodo *inquisitivo* o inventivo, e il metodo *didascalico*, ciascun dei quali ha le sue speciali regole.

108. Il metodo dimostrativo usa di varie forme d'argomentare, ma tutte si riducono a quella del sillogismo. L'artificio del sillogismo consiste in far vedere che la proposizione che si vuol dimostrare, è già contenuta in un'altra proposizione o evidente, o almeno certa. Il sillogismo si compone di tre proposizioni, l'ultima delle quali si chiama la *conclusione* o la *tesi*, e si chiamano *premesse* le due precedenti. L'una delle due premesse contiene implicitamente la tesi, e l'altra prova che veramente la contiene. La proposizione che si vuol dimostrare essere contenuta nell'altra, dee avere identico con questa o il soggetto o il predicato. Se il soggetto è identico nelle due proposizioni, basta dimostrare che il predicato della tesi è contenuto nel predicato della proposizione assunta. Se è identico il predicato, basta dimostrare che il soggetto della tesi è contenuto nel soggetto della proposizione assunta. A dimostrare che il predicato o soggetto della tesi è contenuto nel predicato o nel soggetto della proposizione assunta, si prende un concetto, che si chiama *termine medio*, e si mostra che questo s'identifica coll'uno e coll'altro predicato, ovvero coll'uno e coll'altro soggetto; con che è dimostrata che i due soggetti pure, ovvero i due predicati

s'identificano pel principio che *due o più cose uguali ad una terza sono uguali fra di loro.*

109. A vedere se un sillogismo sia efficace o abbia qualche vizio, si può applicare questa regola universale: « Il termine medio dee essere d'una comprensione almeno pari a quella del predicato, e d'una estensione almeno pari a quella del soggetto della tesi ».

110. Quando non si trova un solo termine medio, che si possa identificare col due soggetti o coi due predicati, se ne può prendere due o più, i quali si identifichino fra di loro, e il primo di essi s'identifichi con uno dei due predicati o dei due soggetti, e l'ultimo di essi s'identifichi coll'altro dei due predicati o de' due soggetti. Allora invece della seconda premessa, si ha due o più proposizioni; forma che si chiama *sorite*.

111. Le premesse devono esser certe, acciocchè la conclusione sia necessaria, e quindi v'abbia dimostrazione. Se sono soltanto probabili, la conclusione è pure probabile: se sono ipotetiche, tale è pure la conclusione. La dottrina della probabilità è importantissima e molteplice.

112. Il metodo inquisitivo della verità insegna la maniera di attignerla ai diversi fonti che sono in potere dell'uomo, e che si riducono sommariamente a tre: 1° l'autorità e la tradizione; 2° l'osservazione e l'esperienza; 3° il raziocinio; ciascuno dei quali fonti si suddivide in molti. La maniera di applicare le diverse facoltà umane a questi fonti di notizie per attignerle pure ed abbondanti, e la maniera d'adoperare certi mezzi esteriori, che dirigono ed ajutano le facoltà, somministrano un'abbondantissima materia a questa parte della logica.

113. Il metodo didascalico è generale o particolare, secondo che contiene i principj generali che dirigono quelli che vogliono comunicare altrui la verità, o le regole particolari per insegnare le speciali scienze.

114. Ciascuno de' tre metodi ha un principio supremo che lo dirige.

Il principio del metodo dimostrativo è: « data una proposizione certa, è certa anche quella che in essa è implicitamente contenuta ».

Il principio del metodo inquisitivo è: « l'idea dell'essere che è il lume della ragione, applicato a nuovi sentimenti e a notizie già ricevute nel debito modo, produce all'uomo nuove cognizioni ».

Il principio del metodo didascalico è: « le verità che si vogliono insegnare, si dispongano in una serie ordinata in guisa, che quelle che precedono non abbiano bisogno per esser intese di quelle che seguono ».

II.

Scienze di percezione.

115. L'Ideologia e la Logica furono da noi dette *scienze d'intuizione*, perchè trattano del mezzo di conoscere, che è l'essere ideale che s'intuisce. L'uomo venuto in possesso del mezzo di conoscere, rimane che lo applichi agli enti diversi, e ne cerchi le ultime loro ragioni. Ma la prima di tutte le applicazioni che l'uomo possa fare del mezzo di conoscere agli enti, è mediante la percezione. Conciossiachè se l'intelletto ha per unica sua funzione l'intuire, le funzioni della ragione umana si riducono a queste due, *percepire e riflettere*. Ora l'uomo non può *riflettere* su cosa alcuna che riguardi gli enti reali, se la percezione non gliene somministra la materia. Tutte le scienze astratte non pos-

sono adunque esser legittimamente cavate, se non da ragionamenti, che abbiano per materia gli enti percepiti.

116. Ora, quali sono gli enti che si possono percepire dall'uomo? Tutti quelli e quelli soli, che cadono nel suo sentimento, dove egli trova la realtà: se stesso e il mondo esterno. Le scienze filosofiche adunque di percezione, sono la *Psicologia* e la *Cosmologia*.

117. La dottrina cristiana c'insegna che l'uomo per una comunicazione graziosa riceve anche il sentimento di Dio, col quale egli viene levato all'ordine soprannaturale. La scienza che tratta di questa percezione deiforme, è da noi detta *Antropologia soprannaturale*: ella eccede i confini della semplice filosofia.

118. **PSICOLOGIA.** — La Psicologia è la dottrina dell'anima umana.

119. Essa fa tre cose: 1° dichiara qual sia l'essenza dell'anima; 2° descrive il suo sviluppo; 3° ragiona dei destini dell'anima.

120. L'essenza dell'anima si conosce per via di percezione. Se l'anima non si sentisse, non si potrebbe percepire: ma questo è un fatto primitivo, da cui muove il ragionamento dell'anima; che ciascuno sente e percepisce l'anima propria.

Lo stesso fatto, enunciato in tutta quella estensione in cui lo porge l'esperienza e la ragione della cosa, è che senza sentimento nulla si percepisce. In fatti i corpi stessi non si percepirebbero dall'intendimento, se prima non fossero sentiti.

121. Ma fra il sentimento de' corpi e quello che ha ciascuno dell'anima propria, v'ha una gran differenza; che i corpi si sentono come una cosa straniera, e l'anima come una cosa propria, anzi come noi stessi: i corpi si sentono dall'anima, e l'anima si sente da se stessa e per se stessa.

Da questa osservazione si ricava tosto una prima definizione dell'anima: perchè se l'anima si sente per se stessa, dunque ella è per essenza sua sentimento, poichè è il solo sentimento che si sente per se stesso; e se i corpi si sentono dall'anima, e l'anima si sente per se stessa, l'anima è il principio di sentire: « l'anima dunque è un principio di sentire insito nel sentimento ».

122. Ma l'anima umana non sente solamente, ma anche percepisce intellettivamente, percepisce i corpi sentiti e percepisce se stessa. L'anima umana dunque è un principio ad un tempo sensitivo ed intellettuale.

123. Questo principio sensitivo quando pronunzia se stesso, adopera il vocabolo *io*. L'*io* dunque è un vocabolo che esprime l'anima, ma la esprime in quanto pronunzia se stessa, e quindi non l'anima pura, ma l'anima vestita di certe relazioni con se stessa, l'anima in uno stato di sviluppo. Volendo dunque formarci il concetto dell'anima pura, convien meditare ciò che si contiene nell'*io*, e separare nello stesso tempo tutta quella parte che si conosce come sopraggiunta ed acquisita colle operazioni dell'anima stessa. In questo senso l'*io* è il principio e il soggetto della psicologia.

124. Procedendo per questa via il Psicologo trova coll'ajuto dell'ideologia una definizione più compiuta dell'anima umana, che si può esprimere così: « l'anima umana è un soggetto o principio intellettuale e sensitivo, che ha per sua natura l'intuizione dell'essere, e un sentimento il cui termine è esteso, e certe attività conseguenti all'intelligenza ed alla sensitività. »

125. Dalla quale definizione, che ne esprime l'essenza, si deducono le sue proprietà, delle quali sono nobilissime le seguenti:

1° la *semplicità*, la quale si prova da questo appunto, che l'anima è un principio unico e immune dallo spazio, perchè l'ideutico principio che sente è anche quello che intende; perchè l'atto del sentire in opposizione all'esteso

sentito, esclude l'estensione per la medesima opposizione; finalmente perchè il principio intelligente riceve la forma dall'idea, cosa immune affatto dallo spazio e dal tempo.

2° *l'immortalità*, la quale si prova: a) dall'essere l'anima il principio che dà la vita al corpo; ora l'anima essendo quella che dà la vita, è vita ella stessa, perciò non può cessare d'esser vita se non coll'annullamento, onde da se stessa non può morire, è per sé immortale; e b) perchè la forma dell'anima intelligente è l'idea eterna ed immutabile. È vero che, essendo l'anima di natura contingente, potrebb'essere annullata, ma ciò non potrebbe fare che Dio, il quale solo ha virtù di creare e quindi anche di annullare: ora Dio niente annulla di quanto ha creato, ripugnando ciò a' suoi attributi, come si dimostra nella *Teologia naturale*.

126. Abbiamo detto che l'anima è un principio intellettivo e sensitivo, che ha per natura l'intuizione dell'essere, e un sentimento il cui termine è esteso. *L'essere intuito* dall'anima è del tutto indeterminato; quindi, qualora ella non avesse che questo solo, non potrebbe avere alcuna cognizione di cosa determinata, e il suo sviluppo intellettivo sarebbe stato impossibile, non per mancanza di potenza, ma per mancanza di materia. Il Creatore vi provvede, dando all'anima quel sentimento il cui termine è esteso, dandogli lo spazio ed un corpo. Quel sentimento dell'anima, che ha un termine ossia un sentito esteso, termine che subisce diverse modificazioni, somministra dunque all'anima la materia prima di tutte le sue operazioni intellettive, dalle quali ella poi trae tutte le sue cognizioni: quindi lo svolgersi dello scibile umano.

È dunque un errore quella sentenza di Platone, che considerava il corpo come un impedimento al volo dell'anima: egli è anzi, considerato per sé, lo strumento dello sviluppo e del perfezionamento della medesima. Ma la sentenza di Platone ha la sua verità, se, invece di applicarla alla natura del corpo, s'applica alla corruzione entrata nell'animalità colla prima colpa.

127. Consideriamo ora più attentamente questo termine esteso. Egli è duplice, lo *spazio* ed il *corpo*, che è una forza che si diffonde in una parte limitata dello spazio. Lo spazio per sé è immobile, semplice, illimitabile, indivisibile. Ma il corpo è mobile, limitato, divisibile, e quindi anche composto. Mediante queste varietà, che subisce di continuo il corpo, accade una continua variazione del termine del sentimento, e quindi la molteplicità immensa delle sensazioni e delle percezioni, e l'abbondanza della materia prima data all'umano conoscimento.

128. Ma qui nasce da sé la questione, come un sentito esteso possa darsi all'anima, la quale è un principio semplice.

E prima di risolvere questa questione, conviene osservare che i due estremi della proposizione, cioè che l'anima sia un principio semplice, e che essa abbia per termine del suo sentire un esteso, sono un fatto indubitabile; onde, quand'anche l'uomo non potesse giungere a intenderne il come, non per questo se ne potrebbe negare la verità, ma converrebbe confessare anche qui uno di que' molti misteri, in cui o niuno degli uomini o pochi sanno penetrare.

129. Venendo dunque alla questione del come, e non parlando che dei corpi, egli è manifesto che quel fatto che si deve spiegare, è duplice anch'esso, perchè l'uomo sente due maniere di corpi ben distinte: sente in primo luogo quel corpo, ch'egli chiama suo proprio, e che l'anima accompagna sempre, in qualunque luogo dello spazio esso si trasporti; e sente i corpi diversi dal suo, ma questi li sente appunto come stranieri, e li sente perchè modificano con violenza il corpo suo proprio, che solo è continuamente sentito. Qualora dunque

fosse spiegato, come l'anima sente continuamente il corpo suo proprio, non sarebbe più tanto difficile a spiegare come senta i corpi esterni che modificano lo stesso corpo suo proprio.

In fatti è da osservarsi la maniera con cui il principio sensitivo sente il corpo suo proprio. Egli nol sente con una semplice passività, ma con una passività mescolata di molta azione, non solo perchè il sentimento è un atto del principio senziente, e un atto continuo rispetto al corpo suo proprio, ma perchè di più è un atto così potente, che per mezzo di esso il principio senziente, cioè l'anima, modifica ed atteggia continuamente il proprio corpo, e produce in esso molti movimenti e cangiamenti; e il corpo suo proprio come inerte, subisce quest'azione del principio sensitivo, nella quale consiste l'intima unione del detto principio con esso corpo. Ciò posto s'intende come, se in quel corpo che è in podestà dell'anima, nasca un cangiamento indipendente dall'anima, ed anzi opposto alla sua continua azione, ella senta un contrasto, una violenza, e questo è quanto dire sente un corpo straniero.

130. Dal qual fatto si può raccogliere un principio ontologico, ed è che un principio senziente, oltre il sentire suo proprio e spontaneo, sente anche e riceve in sè una forza straniera, che si oppone all'azione sua istintiva e spontanea, e anche l'aiuta, e ciò senza perdere punto della sua semplicità.

Quando poi sia stato spiegato come l'anima senta in sè qualche cosa di straniero a se stessa, il che è quanto dire un'attività; che lotta contro la sua propria, ovvero anche che stimola la sua propria, allora non sono più difficili a spiegarsi le qualità seconde de' corpi esterni, quali sono i colori, i sapori, gli odori ecc. Perocchè tutte queste cose appartengono al corpo proprio dell'anima in quanto è termine del suo sentire, e non rimane altra difficoltà che quella dell'estensione de' corpi: rimane cioè la sola questione che abbiamo prima proposto, come l'anima, essendo un principio semplice, possa avere per termine l'estensione.

131. Ora questa questione, quando si consideri intimamente, non presenta più quella ripugnanza che dimostra nell'apparenza, ed anzi si prova che non può esser altro che così; di maniera che se n'ha infine questo risultato, che « l'esteso continuo non può esistere che in un principio semplice, come termine del suo atto ». Perocchè se così non fosse, non ci sarebbe una ragione della continuità delle parti che si possono assegnare in tale esteso, giacchè l'esistenza di una parte finisce in lei, e non contiene la ragione dell'altra parte che gli sta adcrente. La ragione del continuo non istà dunque nelle singole parti, ma in un principio che abbraccia tutte le parti insieme, e questo semplice. Oltrediciò, le parti stesse, delle quali si supponesse formato il continuo; svanirebbero davanti a chi le cercasse, perchè, essendo l'esteso divisibile all'indefinito, non si possono trovar mai le prime parti, anzi al tutto non esistono. Non è dunque possibile considerare il continuo come un aggregato di parti; eppure ciascuna parte in esso assegnabile col pensiero, è fuori dell'altra, ed ha un essere indipendente dall'altra. Convien dunque che tutto insieme il continuo esista con un atto solo nel semplice che lo sente.

132. Proseguendo le ricerche su questa via si riesce al seguenti risultati:

1° Che il principio senziente, ossia l'anima sensitiva, ha per suo primo termine l'estensione pura, ossia lo *spazio* immisurato.

2° Che ha per suo secondo termine una forza limitata diffusa nello spazio, la quale perciò è una misura limitata dello spazio, che non rimane tuttavia scisso o discontinuo. Questo è il corpo proprio dell'anima, che viene da lei informato, ed è la sede di tutti i suoi sentimenti corporei.

3° Il corpo proprio dell'anima è sentito da lei con un sentimento fondamentale e sempre identico, benchè sia suscettivo di variazioni ne' suoi accidenti. Il corpo proprio sentito con un tal sentimento fondamentale non ha ancora distinti confini, e perciò non ha figura distinta nel sentimento dell'anima.

4° Questo corpo viene modificato dall'azione di altri corpi esteriori e stranieri all'anima, e queste modificazioni in quanto sono sentite si chiamano *sensazioni esterne*, e sono di diverso genere, secondo i varj organi del corpo. Ma tutte queste sensazioni presentano un sentimento esteso solamente in superficie, e mediante queste sensazioni superficiali il corpo proprio acquista dei limiti ed una figura determinata sentita dall'anima.

5° Il corpo proprio, come pure i corpi esteriori, occupano una sola parte dello spazio, e si possono muovere in esso, cioè cangiar di luogo. Questi movimenti diventano la misura di altrettante parti dello spazio; e così si presenta al sentimento, date certe condizioni, uno *spazio misurato*, che può essere sempre più ingrandito indefinitamente, giacchè v'ha un'indefinita possibilità di movimento.

133. Il principio sensitivo, rispetto al primo de' suoi termini, cioè allo spazio immisurato, non esercita alcuna attività, se non quella di semplicemente averlo per termine senza potergli cagionare alcuna modificazione. Ma rispetto al suo secondo termine, cioè al corpo proprio, egli non è soltanto ricettivo o passivo, ma ben anco attivo; e questa passività e quest'attività, reciproca e molteplice, è diretta da mirabilissime leggi.

134. In quanto il principio, ossia l'anima sensitiva è passiva, si suol dire che è dotata della facoltà di sentire, ossia della *sensitività*; in quanto poi è attiva, si suol dire che è dotata dell'*istinto*.

135. Il primo atto dell'istinto è quello che produce il sentimento, e dicesi *istinto vitale*: ma ogni sentimento, suscitato nell'anima, vi produce una nuova attività, e questa seconda attività che succede ai sentimenti, si chiama *istinto sensuale*.

Mediante questi principj, cioè, 1° l'istinto vitale, 2° la sensitività, 3° l'istinto sensuale, si spiegano mirabilmente i fenomeni fisiologici, patologici e terapeutici dell'animale; onde ha origine la medicina.

136. L'unione del principio animale col suo termine corporeo è così intima, che non si concepisce il principio senza il termine, nè il termine senza il principio; e però quantunque l'uno non sia l'altro, l'uno anzi sia opposto all'altro, tuttavia formano un ente solo, un solo animato; e quando del termine si fa un ente a parte e intieramente separato, non si ha per risultato che un prodotto dell'astrazione.

137. Tuttavia conviene nel termine dell'animale distinguere tre cose, che danno luogo a tre specie di sentimenti: 1° il *continuo corporeo*, termine del *sentimento dell'esteso corporeo*; 2° il *movimento intestino* degli atomi o delle molecole, o delle parti dell'esteso corporeo, termine del *sentimento d'eccitazione*; 3° la *continuazione armonica* del detto movimento, termine del *sentimento organico*.

138. Ora il principio sensitivo può esser privo delle due ultime maniere di sentimento, ma non della prima. Se egli ha soltanto la prima e la seconda maniera di sentire, può dirsi *animato*, ma non *animale*: il carattere distintivo dell'animale è il sentimento organico, al quale è necessaria una congrua organizzazione. Si può dunque dire che l'animale muore, ma l'animato non muore.

139. Nulladimeno questo subisce delle mutazioni essenziali rispetto alla sua individualità, le quali si riassumono nelle seguenti leggi:

1° Ogni esteso continuo ha un solo principio sensitivo del continuo. Dal qual principio procede che qualora più atomi vengano al contatto in modo da formare un solo continuo, i principj sensitivi si unificano, riducendosi in un solo, che ha in sè l'attività di tutti i precedenti non distrutta ma accentrata; e quando il continuo si spezza in più continui, il principio si moltiplica in più principj sensitivi. Qui non v'ha *divisione* o *composizione*, ma unicamente *moltiplicazione* e *unificazione*.

2° Che se il movimento intestino in un dato continuo è parziale, il principio del continuo rimane uno, ma i principj del sentimento eccitato si moltiplicano quanti sono i sistemi di movimenti continui.

3° Che se il movimento armonico intestino nelle parti d'un continuo, abbraccia tutto il continuo, v'ha un solo principio senziente di quest'unica armonia: ma se i sistemi de' movimenti armonici nello stesso continuo sono più, v'hanno più principj senzienti, cioè tanti quanti sono quei diversi sistemi, benchè tutti abbiano per base, ossia per primo atto, il principio che abbraccia tutto il continuo.

140. Ma l'anima umana non è soltanto sensitiva, ma ancora intellettiva; ella è un principio intellettivo e sensitivo ad un tempo. In quanto è un principio sensitivo, ha per termine il proprio corpo; ma poichè il principio intellettivo è unificato col sensitivo, di maniera che è un principio solo con due attività, perciò l'anima intellettiva e sensitiva, o in una sola parola l'anima *razionale* ha per suo termine il corpo. In quanto è sensitiva, l'ha come termine *sentito*, in quanto è intellettiva, l'ha come termine *inteso*: il corpo dunque è un termine dell'anima umana sentito-inteso. V'ha dunque una percezione intellettiva del proprio corpo, primigenia ed immanente, e in questa percezione consiste il *nesso* fra l'anima umana ed il corpo.

141. Così s'intende il reciproco *influsso* dell'anima e del corpo; *perocchè* qualunque realtà che abbia natura di principio, è di natura sua attiva, e però agisce secondo certe leggi nel suo termine. Ma poichè per agire in esso conviene che lo abbia per termine, e non lo può avere se non gli è dato, quindi anche il principio è ricettivo e passivo rispetto al termine, e a quella virtù che gli dà il termine, e a quell'altra virtù che gli modifica il termine. Egli è dunque chiaro che fra l'anima umana e il suo corpo vi ha un commercio o *fisico influsso*.

142. Come poi il principio intellettivo e il sensitivo sieno un solo principio, non sarà del tutto impossibile il concepirlo, ove per una semplice supposizione si considerino prima separati, e poi si supponga che il principio sensitivo, indivisibile dal suo termine, sia dato a percepire al principio intellettivo, e si domandi che cosa ne dovrà avvenire. Converrà rispondere che il principio intellettivo non potrà percepire il principio sensitivo, se non unendosi strettamente con lui, cioè percependo tutto quello che egli sente, chè la stessa natura del principio sensitivo risulta unicamente da quello che sente. Così i due principj diventano un principio solo senza che si distruggano le loro attività. Perocchè due principj non possono esser termini l'uno dell'altro, senza che l'uno, cioè il percipiente, acquisti l'attività del percepito; chè la percezione è un nesso fisico, e un'attività non può avere un nesso fisico con un'altra attività che sia principio, senza congiungere a sè la detta attività e il detto principio. Infatti un termine rimane separato dal suo principio unicamente per la loro diversa natura, cioè perchè il termine è esteso, e il principio è semplice; perchè il

termine è oggetto, e il principio soggetto: ma se la natura è la stessa, e sono entrambi due principj soggettivi, non si può intendere altra congiunzione fisica se non questa, che il percipiente riceva o congiunga a sè l'attività dell'altro principio senziente da lui percepito. Nè viene già per questo, che le due attività si confondano in una terza, ma soltanto, che le due attività, restando distinte, acquistano un solo principio da cui incominciano, benchè l'una subordinata all'altra.

145. Che se dal principio intellettivo, che è il percipiente, si distacca l'attività sensitiva, il che suole avvenire quando il corpo, termine di questo, si disorganizza, e quindi il suo principio sensitivo rimane senza il termine organato che gli è proprio, onde egli vien meno, allora succede la morte dell'uomo.

144. La psicologia dopo avere così ragionato dell'essenza dell'anima e della costituzione dell'uomo, passa a ragionare del movimento e dello sviluppo dell'essenza medesima, che dirama la sua attività nelle diverse potenze ed operazioni.

E venuta su questo argomento ella fa due lavori, l'uno *analitico*, col quale deriva dall'essenza dell'anima le facoltà, e distinguendole prima dalla stessa essenza, poscia tra loro e sempre più, quasi rami d'un albero che si moltiplicano quanto più si producono, le enumera e le definisce tutte ordinatamente: l'altro *sintetico*, col quale raccoglie le *leggi*, ossia i modi costanti di operare delle dette facoltà.

145. Nel derivare le potenze dall'essenza stessa dell'anima si presentano inevitabilmente delle gravissime questioni ontologiche, a ragion d'esempio: « come si concili l'unità dell'essenza, e la molteplicità delle potenze; — in che modo v'abbia successione nelle potenze, e permanenza o immutabilità nell'essenza, e la molteplicità delle potenze; — in che modo v'abbia successione nelle potenze, e permanenza o immutabilità nell'essenza; — come l'essenza medesima possa sostenere diversi stati accidentali; — ed altre somiglianti.

146. Mirabili poi sono le leggi colle quali opera l'anima, o immediatamente o col mezzo delle sue varie potenze. E l'anima essendo una, e questa razionale, dal principio razionale in relazione co' suoi termini devono emanare tutte quelle facoltà che si dicono umane, e le leggi altresì del loro operare.

Quindi altre di queste leggi sono psicologiche, e son quelle che procedono dalla natura stessa dell'anima come principio attivo; altre sono ontologiche, e sono quelle che vengono imposte all'anima umana dal suo termine superiore intellettivo, il qual termine è l'ente; altre finalmente sono cosmologiche, e sono quelle che vengono imposte all'anima dal suo termine inferiore, cioè dal mondo sensibile.

147. La suprema fra le leggi ontologiche è il principio di cognizione, che si esprime così: « il termine del pensiero è l'ente ». È incredibile quanto sia feconda e maravigliosa questa legge nelle sue applicazioni.

148. Le leggi cosmologiche altre sono quelle che presiedono al movimento che dà il termine sensibile allo spirito umano, altre quelle che determinano la qualità di questo movimento. Le prime si chiamano *leggi della mozione*, le seconde *leggi dell'armonia*.

149. Le leggi psicologiche finalmente, cioè quelle che nascono dalla stessa forza dell'animo, si dividono in due classi, perchè altre rispondono alle ontologiche, altre rispondono alle cosmologiche.

150. La psicologia finalmente tenta di scoprire la destinazione dell'anima umana. Ma ella non può compire questa scoperta coll'uso della sola ragione

naturale, ovvero col semplice esame della natura umana. Ella può bensì mediante quest'esame rilevare dove tenda questa natura, ma le rimane ignoto quel di più, che le ha destinato la gratuita liberalità e magnificenza dell'Infinito Essere che la creò. Quel solo adunque che risulta dall'esame della natura umana è questo: la prima parte di questa natura è l'intelligenza, e l'intelligenza è fatta per la verità; la seconda parte di questa natura è la volontà, e la volontà è fatta per la virtù; con essa l'uomo aderisce alla verità, la ama in tutte le cose, e così ama tutte le cose secondo la loro verità.

Ma questo amore che cerca soddisfarsi negli enti, secondo la verità, vorrebbe pienamente possedere quello che ama, e che gli è bene appunto perchè l'ama. Vi è dunque una terza parte nell'uomo, e questa è il sentimento in tutta l'estensione di questa parola. Il sentimento è una tendenza a godere. La volontà dunque che aderisce alla verità, e però che è virtuosa, la volontà che di conseguente ama tutti gli enti secondo la verità, desidera altresì che tutti questi enti le si diano a godere, giacchè col godimento si compie il suo conoscimento e il suo amore di essi. Questo è quanto dire che cerca la felicità.

Di che si raccoglie, che l'anima teude di sua natura ed è destinata alla sua perfezione, e che questa perfezione consiste nella piena vista della verità, nel pieno esercizio della virtù, e nel pieno conseguimento della felicità, triplice fine, triplice destinazione, in cui si trova tuttavia una perfetta unità, poichè non ci può essere un solo di questi tre elementi in modo completo, senza che ci sieno gli altri due; la verità non è veduta ne' suoi intimi visceri, se non da chi l'ama e la gode; nessuno ama pienamente la verità negli enti in cui è attuata, senza che ce la veda e ne goda; nessuno ne gode pienamente ed è felice, se pienamente non l'ama ed è virtuoso, e pienamente non la vede ed è sapiente. L'uno di questi tre beni implica gli altri due: non sono che tre forme d'un solo ed unico bene.

151. Ma se dall'esame della natura umana risulta che questa è la sua destinazione, come l'uomo ci arriva? Qui annutolisce l'umana ragione, anzi rimane confusa al vedere che non trova mai nella vita presente uno stato dell'uomo, che corrisponda pienamente a quel fine a cui aspira. Da una parte la natura delle umane potenze diligentemente investigata, e i voti incessanti del cuore umano, fanno conoscere alla ragione l'altissimo scopo, a cui è rivolta l'umanità: dall'altra la ragione medesima vede l'umanità in sulla terra ravvolta di continuo nell'ignoranza, ludibrio delle passioni e de' vizj, guasta dappertutto e dappertutto infelice; la vita fuggevole siccome un lampo, incerta sempre, sempre una lotta, sempre un sacrificio; la morte di tutti quelli che nascono chiudere questo dramma. A un tale spettacolo la ragione stessa vacilla, crede d'aver sognato, perde la confidenza in se medesima; finalmente quasi facendo uno sforzo si ristora con un'ipotesi consolante, quella della vita futura. Ma l'umana ragione non viene da Dio abbandonata nelle sue esitazioni. Ecco, Iddio rivela all'uomo il segreto della sua bontà creatrice; l'assicura che la teoria ispirata dal sentimento, trovata dalla ragione tollo studio e la meditazione dell'umana natura, non mentisce e non l'inganna; sarà adempita, ad essa risponderà fedelmente il fatto in un modo ancor più sublime della stessa teoria: tutto ciò che si manifesta sopra la terra come uno ostacolo e come una smentita data alla ragione, rimane spiegato dalla manifestazione dell'intero disegno del Creatore; diventa in questo disegno un mezzo necessario ed una conferma di quanto insegnò la ragione medesima. L'ipotesi di un'altra vita è convertita in certezza da una testimonianza infallibile. Quest'altra vita che non ha fine, in cui l'uom più non muore, ha in se stessa tanta copia di beni e di mali da col-

mare tutte le disuguaglianze e correggere tutte le irregolarità della vita temporale: in questa stessa Iddio pose i segni di quell'ordine futuro ed eterno; consegnò all'uomo de' mezzi eccellenti e al tutto divini, coll'uso dei quali egli può, volendolo, conseguire quella sublime destinazione, che la ragione soltanto da lontano e imperfettamente indicava. Questa parte dunque della destinazione dell'anima e dell'intero uomo non può essere esaurita nella psicologia, o nell'antropologia naturale, ma in un'altra psicologia o antropologia, che attinge le sue dottrine dalla bocca di Dio medesimo.

152. *COSMOLOGIA.* — Questa scienza è la dottrina del mondo. L'abbiamo posta fra le scienze di percezione, perchè sono oggetti di percezione lo spirito umano ed i corpi di cui si compone il mondo. Tuttavia nel gran sistema della creazione v'ha degli altri esseri che non cadono sotto l'esperienza sensibile, e s'inducono per ragionamento; tali sono gli spiriti puri, gli angeli.

153. La Cosmologia considera il mondo 1° nel suo tutto, 2° nelle sue parti, in quanto si riferiscono al tutto, 3° nel suo ordine.

154. La cosmologia come dottrina del tutto contingente, tratta 1° della natura dell'essere reale contingente, 2° della sua causa.

155. *L'essere contingente* non ha in se stesso la ragione della propria esistenza, quindi esige una causa; e poichè niuna parte dell'essere contingente, nè sostanziale nè accidentale, ha in sè la ragione della propria esistenza, quindi esige una causa creatrice: l'essere contingente è dunque tratto ogni istante dal nulla.

156. Altra prova della creazione del mondo si ha dall'analisi della percezione; la quale analisi ci mostra che tutto ciò che cade nel sentimento (noi stessi e il mondo), non potrebbe esser percepito, il che è quanto dire non sarebbe ente, se la mente stessa non lo vedesse unito all'essenza dell'ente: onde è questa essenza che gli dà l'atto dell'essere quasi a prestito, lo crea.

157. Nella coscienza di noi stessi e d'ogni nostra sensazione o percezione troviamo una terza prova che l'ente contingente è creato, perchè noi sentiamo di sussistere, ma non sentiamo la forza che ci fa sussistere; perciò sentiamo di non sussistere per noi stessi.

158. La natura dell'essere contingente maggiormente si illustra coll'esposizione delle sue essenziali *limitazioni*. Dallo studio di queste procedono importantissimi corollari, un de' quali si è la dottrina intorno alla possibilità del male.

159. Dalla dottrina delle limitazioni essenziali dell'universo, la scienza passa a questioni più elevate. I creatibili, ossia i possibili esistono distinti in Dio? e se no, come vengono distinti fuori di Dio? sono essi finiti ovvero infiniti? onde fu mosso Iddio a creare? Egli è impossibile dare una compendiosa esposizione di sì alte questioni colla soluzione delle difficoltà che esse ingenerano nella mente.

160. La seconda parte della cosmologia distingue le parti dell'universo, 1° in spiriti puri, 2° anime, 3° corpi; e tratta di ciascuna di queste parti considerate come parti dell'universo.

161. Finalmente nella terza, in cui si parla dell'ordine dell'universo, si vengono esponendo le *leggi cosmiche*, cioè universali a tutte le cose contingenti; e quindi si compie il discorso, incominciato già nelle parti precedenti, intorno alla bontà del mondo ed a' suoi destini.

162. Ma questi soli cenni bastevolmente dimostrano che la cosmologia non si può trattare compiutamente, separandola dall'ontologia e specialmente dalla teologia. Imperocchè come si può trattare della natura dell'ente in quanto è con-

tingente e limitato, senza trattare ad un tempo o aver trattato dell'ente necessario e illimitato? come si può trattare della maniera, in cui il mondo cominciò ad esistere, se non si tratta della natura e dell'operare del suo autore? come si possono intendere le cose in quanto sono temporanee, senza l'intendimento delle cose eterne? come si può dar ragione degli atti transeunti, senza ricorrere agli atti immanenti? Noi dunque riputiamo impossibile il fare della cosmologia una scienza compiuta stante da sè; ma crediamo ch'ella non possa esser altro che una parte d'un'altra scienza superiore, che dà la dottrina dell'ente, sia in astratto ed universale, e sia nel suo atto compiuto ed assoluto.

III.

Scienze di ragionamento.

163. *L'intuizione* somministra il mezzo del ragionamento; l'intuizione e la percezione somministrano al ragionamento la sua *materia*. Non si dà ragionamento che non prenda infine la materia da questi due fonti. Le scienze d'intuizione e di percezione sono scienze di osservazione; osservano ciò che si presenta allo spirito da intuire, ciò che avviene nello stesso spirito, e ciò che avviene nel corpo in quanto egli è un agente nel sentimento. Su queste osservazioni si volge e si rivolge la riflessione, e seguendo la guida di que' principj che le somministra il lume dell'essere a cui riferisce ogni cosa, scopre nuove verità, e fin anche argomenta all'esistenza di enti che si sottraggono all'intuizione ed alla percezione.

164. Le scienze filosofiche di ragionamento si dividono in due classi. Le une trattano degli enti come sono, e si dicono *ontologiche*; le altre trattano degli enti come devono essere, e si dicono *deontologiche*.

165. SCIENZE ONTOLOGICHE. — Le scienze ontologiche sono due: l'*Ontologia* propriamente detta, e la *Teologia naturale*.

166. ONTOLOGIA. — L'Ontologia tratta dell'ente considerato in tutta la sua estensione come è all'uomo conosciuto; tratta dell'ente nella sua essenza e nelle tre forme in cui è l'essenza dell'ente, la *forma ideale*, la *forma reale*, e la *forma morale*.

167. L'essenza è identica in tutte e tre queste forme; ma le forme sono distintissime fra loro ed incommunicabili.

168. La forma ideale non può concepirsi senza l'essenza dell'essere, perchè ella è appunto *essenza dell'essere*, in *quant'è conoscibile*: ma la forma reale si concepisce anche priva per sè dell'essenza dell'essere. In tal caso, la forma reale non acquista il nome di ente nè d'oggetto, e non è concepibile se non perchè vi s'aggiunge l'essenza dell'essere, la quale le dà quell'atto di essere che le mancherebbe. Indi in parte si spiega l'origine dell'essere contingente, la creazione di quest'essere.

169. La forma morale è il rapporto che ha l'essere reale con se stesso, mediante l'essere ideale.

170. In quanto l'ente è *ideale*, in tanto ha la proprietà di esser *lume*, e di essere *oggetto*. In quanto l'ente è *reale*, in tanto ha la proprietà di esser *forza* e di essere sentimento attivo e individuo, e quindi *soggetto*.

Ma il principio senziente, ossia il soggetto, può avere per suo termine tal cosa che non è lui stesso, come sarebbe l'estensione e il corpo, e questo termine non è *oggetto*, e non è neppure *soggetto*, ed è fuori del soggetto, onde si chiama *estrasoggetto*. Ma questo estrasoggetto, come tale, ha un'esistenza solamente re-

lativa al soggetto, di cui è termine. I modi dunque dell'ente reale sono due, il *soggettivo*, e l'*estrasoggettivo*.

In quanto l'ente è *morale*, in tanto ha la proprietà di esser l'atto che mette in armonia il soggetto coll'oggetto, di esser virtù perfezionatrice, compimento del soggetto mediante l'unione e l'adeguamento all'oggetto-beatitudine dell'ente.

171. Qualora gli enti limitati che cadono nella cognizione umana si vogliano classificare nel modo più sommario, tutti si riducono a queste tre ultime classi di *enti ideali*, *enti reali*, ed *enti morali*: di maniera che le tre *primordiali forme* dell'ente sono anche il fondamento delle *categorie*.

172. Le *categorie* sono classi più estese di tutti i generi, e non sono generi e molto meno specie, poichè lo stesso ente che si divide in generi e in specie, appartiene a tutte e tre le categorie.

173. Quando si considera l'ente in tutta la sua estensione, allora si scorge ch'egli ha un *ordine interno*, ammirando ed immutabile, di cui l'ontologia copiosamente ragiona. Da quest'ordine si raccoglie, fra le altre, la *legge del sintesismo dell'ente*, la quale si manifesta in mille modi, ma principalmente mediante questa verità, che « l'ente non può esistere sotto una sola delle tre forme, se non esista anche sotto l'altra due, quantunque al pensiero umano l'ente, anche sotto una sola forma, si rappresenti come stante da sè e percettibile in un modo distinto ».

174. L'ontologia non solo dà la teoria delle tre forme primordiali dell'ente e dell'identità dell'ente in esse, ma distribuisce l'ente medesimo identico sotto le tre forme in *generi*, *specie* e *individui*, e cerca la ragione di questa distribuzione ne' visceri dello stesso ente, colla quale investigazione va trovando in che modo l'ente sia suscettivo di limitazione, e così spiana la via alla dottrina intorno all'origine dell'ente limitato e contingente, la quale appartiene alla cosmologia.

175. Ella medesimamente tratta delle proprietà essenziali all'ente, deducendole dal principio di cognizione: « l'ente è l'oggetto del pensiero », applicandolo al ragionamento, mediante quest'altro principio: « quando rimossa una data proprietà, l'ente non si può più pensare, quella proprietà gli è essenziale », che è il principio stesso di cognizione espresso in forma ontologica.

Quindi deduce le proprietà ontologiche, di cui deve necessariamente partecipare l'ente limitato e contingente, acciocchè sia possibile: dottrina anche questa necessaria alla cosmologia.

176. **TEOLOGIA NATURALE.** — Ma il pensiero umano non comprende totalmente l'ente come è in sè: di questo tratta la Teologia. La teologia dunque è quella scienza che tratta dell'ente come è in sè, in quanto la mente nostra s'accorge che l'ente, oltre quella parte che a noi si manifesta, vie più si estende; tratta insomma dell'essere assoluto, di Dio.

177. L'ente che cade naturalmente sotto l'*intuizione* dello spirito umano è illimitato, perchè è l'essenza stessa dell'ente, ma non è tuttavia l'ente assoluto, perchè l'intuizione non coglie l'essenza dell'ente, se non sotto una sola delle sue tre forme, sotto la forma ideale. L'ente che cade sotto la *percezione* dell'uomo non è che la realizzazione parziale dell'ente, realizzazione per sè distinta dall'essenza dell'ente; e il sentimento, materia della percezione, non è che la forma reale dell'ente, di maniera che l'intendimento è costretto, se vuol percepirlo, di comporlo insieme coll'essenza dell'ente, benchè quest'essenza non appartenga propriamente al sentimento contingente, come quella che è eterna. Dunque i materiali che ha l'uomo, su cui appoggiare il suo ragionamento, affine di cavarne una dottrina completa dell'ente, sono imperfetti e manchevoli. L'ente dunque

nella sua totalità e pienezza non è dato naturalmente all'esperienza dell'uomo, e l'uomo non può sapere *come egli sia*, benchè egli possa sapere *che è* in una guisa travalicante l'umana intelligenza. Questa maniera di cognizione dicesi *negativa*, e tal'è la cognizione spettante alla Teologia naturale che tratta dell'ente nella sua assolutezza, dell'ente non come è conosciuto all'uomo, ma come è in se stesso.

178. La teologia naturale dimostra primieramente l'esistenza di Dio, e ciò per molte vie, fra le quali le principali si possono ridurre a quattro.

La prima dall'*essenza dell'ente* che s'intuisce, dimostrando ch'ella non è nulla, ma è cosa eterna e necessaria. Ora non potrebbe esser tale se ella non sussistesse identica anche sotto la forma di realtà e di moralità. Ma l'essenza dell'ente è infinita; ed essa esistente sotto le tre forme è l'essere da ogni parte infinito, assoluto, Dio.

179. La seconda dimostrazione dell'esistenza di Dio si trae dalla *forma ideale*. Questa forma ideale è luce che crea le intelligenze, ed è luce eterna, e *oggetto eterno*: dunque dev'esserci una mente, un *soggetto eterno*. Questa luce è illimitata: dunque questo soggetto dee avere una sapienza infinita, e il suo conoscere non dev'essere un atto transeunte, ma in lui tutto dev'essere conosciuto per se stesso. Un *soggetto* che nello stesso tempo esiste come *oggetto infinito*, ha l'unione massima di lui coll'oggetto, onde è l'*atto infinito della bontà* o perfezione morale che costituisce la terza forma primordiale dell'essere. Quest'essere è dunque assoluto, è Dio.

180. La terza dimostrazione si trae dall'*essere reale* percepito dall'uomo, ed è quella che abbiamo accennata, con cui la mente sale dal contingente al necessario, alla prima causa e ragione di tutto [103].

181. La quarta dimostrazione si deduce dalla *forma morale* conosciuta all'uomo. Infinita e insuperabile è l'autorità della legge morale, infinito il pregio della virtù e l'ignobilità del vizio. Questa forza obbligatoria, questa dignità del bene morale, non è nulla, dunque ella è eterna, necessaria, assoluta. Ma nulla sarebbe, se ella non esistesse in un essere assoluto. L'essenza della santità appartiene all'essenza dell'essere, di cui è l'ultimo compimento; come all'essenza dell'essere appartengono l'altre due forme. Vi ha dunque un essere assoluto, Dio.

182. Dimostrata l'esistenza di Dio, la teologia naturale deve occuparsi a determinare con precisione in che modo l'uomo possa, rimanendo nell'ordine della natura, conoscer Dio. Ella dimostra che l'uomo non può conoscer Dio, se non col ragionamento; non potendo nè intuire nè percepir Dio naturalmente in questa vita, si rende necessario il ragionamento a scoprirne l'esistenza. Ne discopre l'esistenza, come abbiamo veduto, paragonando l'uomo gli enti che intuisce e che percepisce coll'essenza dell'ente, ed osservando che essi non la esauriscono, e che dall'altra parte ella dev'essere esaurita, realizzata appieno, completata, e ciò per l'esigenza dell'essenza stessa dell'ente che noi intuiamo. Ma di quest'essere assoluto che non intuiamo, che non percepiamo, nulla possiamo sapere di più di quanto ci mostra la stessa esigenza dell'essenza dell'ente, oggetto dell'idea. Questo è il confine della cognizione che possiamo aver di Dio nell'ordine naturale: e perciò la cognizione nostra della divina natura si potrebbe anche chiamare *negativa-ideale*.

183. E una tale esigenza ci dimostra due cose. La prima che non possono appartenere a Dio nè i difetti, nè le limitazioni degli enti che conosciamo. La seconda, che tutti i pregi degli enti che conosciamo devono appartenere a Dio, ma non in quel modo che sono negli enti da noi conosciuti, perchè in tali enti questi pregi sono o contingenti o limitati o divisi, e, in una parola, essenzial-

mente forniti di qualche limitazione o divisione; quando nell'Essere supremo devono esistere necessariamente senza divisione e limite, e insomma in tutt'altro modo, o anzi senza modo. Queste due maniere di conoscere la natura dell'ente assoluto si sogliono chiamare *via exclusionis*, e *via eminentie*.

184. Conosciute le maniere per le quali il pensier nostro si forma la dottrina intorno a Dio, conviene passare all'esposizione di questa dottrina, la quale considera Iddio in se stesso, e in relazione alle creature come autore del mondo, completando in questa seconda parte ciò che delle operazioni divine ad *extra* fu detto nella cosmologia.

185. Iddio considerato in sé è argomento di quella parte della teologia naturale che tratta dell'essenza divina, della quale prima si espongono gli attributi.

186. Di poi si esamina se l'intelligenza umana, sviluppata e resa potente dalla rivelazione, possa conoscere che l'essenza divina dev'essere in tre persone: questione che si risolve affermativamente, come affermativamente fu sciolta da due teologi moderni, il P. Ermenegildo Pini e il Mastrofini. Rimane tuttavia ben fermo, che anche la dottrina intorno la Trinità, a cui può giungere la ragione, non è appunto altro che negativa-ideale.

187. Trattandosi di Dio come autore delle cose, si ragiona principalmente sulla relazione che ha l'atto creatore coll'atto dell'essenza divina e coll'atto delle stesse creature esistenti.

188. Applicando poi al Creatore dell'universo gli attributi dell'infinita potenza, scienza e bontà, di cui s'era parlato, s'entra nell'amplessissima dottrina della conservazione e del governo dell'universo, come pure del fine assegnatogli, il cui adempimento non può fallire; e questa parte della teologia, che contempla nel mondo i vestigi degli attributi di Dio, cioè la Provvidenza che regola gli avvenimenti secondo un eterno disegno, la potenza che li conduce all'adempimento di quel disegno senza vincolare la libertà delle creature intelligenti, e la bontà, la santità e la beatitudine partecipata a queste nature in una misura massima fra le possibili (salvi i divini attributi), che ne è lo scopo finale, forma quello speciale trattato che acconciamente si denomina *Teodicea*.

189. SCIENZE DEONTOLOGICHE. — Le scienze deontologiche sono tutte quelle che trattano della *perfezione dell'ente*, e del modo di acquistare o produrre questa perfezione o di perderla.

190. Si può trattare della perfezione degli enti in generale, onde nasce una *Deontologia generale*, e si può trattare della perfezione propria di ciascuna specie di enti, onde nasce la *Deontologia speciale*, che in più scienze si divide.

191. DEONTOLOGIA GENERALE. — Gli enti possono considerarsi nella grande unità che formano, mediante le loro relazioni scambievoli di perfezione. Se queste relazioni si classificano secondo le categorie, si avranno tre grandi classi di relazioni: *relazioni di perfezione proprie degli enti morali*, *relazioni di perfezione proprie degli enti intelligenti*, *relazioni di perfezione proprie degli enti reali*, *sieno sensitivi*, *sieno estrasoggettivi*. E dissì relazioni proprie degli enti intelligenti, anziché degli enti ideali, perchè l'ente ideale è propriamente un solo e semplicissimo, onde, quando si prescinde dai soggetti intelligenti e dagli enti reali, egli non ha intrinseche relazioni.

192. Le relazioni di perfezione, disposte nelle accennate tre classi, sono immutabili se si considerano nell'Essere supremo, ma se si considerano nell'essere contingente, possono essere più e meno, e più e meno realizzate. Il loro realizzamento maggiore o minore trae seco altresì la maggiore o minor perfezione degli enti fra cui passano le accennate relazioni. Quindi nell'Essere supremo c'è la somma ed immutabile perfezione, perchè le dette relazioni di perfezione

sono immutabilmente e compiutamente avverate. L'essere contingente all'opposto è suscettibile d'imperfezione, e di più o men perfezione secondo l'avveramento delle accennate relazioni.

195. Se le relazioni proprie degli enti reali sono appieno avverate, vi ha una perfezione reale: se sono pienamente avverate le relazioni proprie degli enti intelligenti, vi ha una perfezione intellettuale: se sono avverate le relazioni proprie degli enti morali, vi ha una perfezione morale.

194. Queste relazioni, nel cui avveramento sta la perfezione dell'essere, hanno dunque un'esigenza sì in se stesse (oggettivamente considerate) che relativamente agli enti che sono i soggetti della perfezione e dell'imperfezione (soggettivamente considerate).

195. Per *esigenza oggettiva* s'intende quella che concepisce la mente considerando l'essere in se stesso, senza fermarsi alla relazione con un soggetto particolare e reale.

196. L'*esigenza soggettiva* è quella che concepisce la mente nel soggetto particolare e reale, osservando che la perfezione di questi esige l'avveramento di quella data relazione.

197. La parola *esigenza* esprime quella necessità che è propria delle condizioni necessarie all'ottenimento di un fine, e che prende natura dal fine stesso.

198. Ora v'ha una necessità reale o fisica, ed è quella esigenza che hanno le relazioni proprie degli enti reali di essere avverate, acciocchè gli enti reali o fisici ottengano la loro perfezione. V'ha una necessità intellettuale, ed è quella esigenza che hanno le relazioni proprie degli enti intellettuali di essere avverate, acciocchè essi ottengano la loro perfezione. V'ha una necessità morale, ed è quella esigenza che hanno le relazioni proprie degli enti morali di essere avverate, acciocchè essi ottengano la propria perfezione.

199. Queste sono le tre *necessità deontologiche*, diverse dalle *necessità ontologiche*; poichè le prime sono necessarie alla perfezione degli enti, le seconde alla loro esistenza. V'ha dunque una necessità fisica-ontologica, e una necessità fisica-deontologica; una necessità intellettuale-ontologica (a cui si riduce anche la necessità logica), ed una necessità intellettuale-deontologica; una necessità morale-ontologica, ed una necessità morale-deontologica. In Dio non cade questa distinzione, perocchè la necessità deontologica è ontologica per l'eccellenza della sua natura.

200. Ma giacchè la perfezione è una forma, e, come abbiain veduto, ci sono *forme soggettive* e *forme oggettive*, perciò ci sono pure *perfezioni soggettive* e *perfezioni oggettive*.

201. Di più, le forme soggettive, altre hanno una realtà distinta dal soggetto informato, altre non sono che un elemento costitutivo dello stesso soggetto informato. Ora la stessa distinzione è da farsi delle perfezioni degli enti. In fatti gli enti reali hanno una perfezione propria, e ne hanno una che ricevono dall'azione scambievolmente fra loro, conveniente alla loro natura. Da questa scambievolmente unione ed azione risulta sempre la perfezione degli enti composti.

202. Come la forma che fa esistere le intelligenze è un oggetto, così pure è oggettiva la forma che le perfeziona.

203. Ma la forma che perfeziona gli enti morali, cioè dotati di volontà e di affetto razionale, è *soggettiva-oggettiva*, poichè la perfezione della volontà sta nel voler bene a tutti gli enti, alla totalità dell'ente, ma distribuendo questo affetto secondo la norma dell'oggetto, ossia, che è il medesimo, secondo il quantitativo di entità misurato negli enti coll'essenza dell'ente, che risplende allo spirito, e che è l'oggetto dello spirito e la *misura universale*. L'ente intuito misura i di-

versi enti, e la volontà sente l'esigenza loro di essere riconosciuti per quel che sono. La volontà non dee opporsi all'intendimento, ma dee compiacersi del vero conosciuto dall'intendimento. Tutti gli enti sono per loro natura beni alla volontà, sono a lei amabili. Ma la volontà essendo libera, può opporsi a questa legge di natura, e alle entità vere opporre delle entità false, come oggetti del suo amore; può accrescere e diminuire a se stessa le entità, e quindi i beni in opposizione al vero loro essere. Ora così facendo, ella contraddice alla verità, mentisce, fa guerra all'entità, è dunque ingiusta; altera la legge naturale che sta fra lei e gli enti reali, è dunque disordinata, snaturata. La menzogna interna, l'ingiustizia, il disordine volontario è il mal morale: il contrario a tutto questo è il bene.

204. Il male si deve evitare, e il bene seguire. *L'obbligazione* non è altro che il concetto del male e del bene morale, che dimostra all'anima la necessità. Fra i beni, quello che si presenta più chiaro e più compiuto alla mente è l'ubbidienza all'Essere supremo: tra i mali la disubbidienza al medesimo. La verità dunque e l'entità è il primo fonte e il primo nunzio dell'obbligazione; gli enti hanno, rispetto alla volontà, l'esigenza morale.

205. L'esigenza ossia la *necessità morale*, è dunque diversa grandemente dall'esigenza che traggono seco le relazioni di perfezione degli enti reali e intellettuali; poichè la perfezione degli enti semplicemente reali e degli enti intellettuali non è la perfezione d'una volontà. La perfezione morale all'incontro è la perfezione d'una volontà, e dalla volontà è operata.

206. Ora nella volontà consiste la *persona*, e la sola persona è vera causa delle azioni, a cui si possono imputare. Sebbene dunque l'ente reale possa essere più o meno perfetto, tuttavia questa perfezione non s'imputa all'ente reale, che n'è il soggetto e non la causa; ma solo si contempla dall'intelletto come una perfezione dell'ente. Lo stesso è a dirsi circa la perfezione dell'essere intellettuale. Sono perfezioni di natura e non di persona.

207. Quindi, rispetto alla perfezione degli esseri reali e intellettuali, vi ha una sola esigenza, quella che dice: « acciocchè gli enti reali ed intellettuali siano perfetti, devono essere così e così ». Ma rispetto alla perfezione dell'ente morale concorrono due esigenze, l'una che nasce dall'ente in sé considerato, e che dice: « l'entità, la verità dev'essere riconosciuta dalla volontà »; l'altra nasce dalla natura della stessa volontà, e dice così: « se la volontà non riconosce l'entità e la verità, essa non ha la perfezione ». La prima è l'obbligazione imposta alla persona dall'esigenza degli enti da lei conosciuti (esigenza oggettiva): la seconda è l'esigenza della volontà stessa considerata come natura suscettibile di perfezione (esigenza soggettiva).

208. La dottrina della perfezione degli enti può dividersi in tre gran parti: la prima descrive l'*archetipo* d'ogni ente, cioè lo stato dell'ente che ha toccato la sua somma perfezione; la seconda descrive le *azioni*, colle quali si può produrre le perfezioni degli enti; la terza descrive i *mezzi*, coi quali si può acquistar l'arte delle dette azioni.

209. L'*archetipo* dell'ente, ossia la perfezione ideale, è l'esemplare e la guida di tutte le arti: le *azioni*, colle quali si producono le perfezioni degli enti, sono comprese in tutte le arti meccaniche, liberali intellettuali, morali: i *mezzi* che conducono a queste arti, costituiscono l'*educazione* speciale, ossia la scuola delle dette arti.

210. Quindi apparisce l'immensa vastità della Deontologia generale.

La DEONTOLOGIA SPECIALE è più vasta ancora, poichè ce n'è una per ogni specie di enti; e non solo per gli *enti naturali*, ma ben anco per gli *artificiali*.

E se si parla di quelli, di cui è artefice l'uomo, si fanno avanti, tra le arti più nobili, quelle che hanno per iscopo di produrre degli oggetti belli.

Ciascuna delle *belle arti* ha la sua scienza propria; e tutte queste scienze suppongono una scienza del bello in universale, che chiamiamo *Callologia*, della quale è una parte speciale l'*Estetica*, che tratta del *bello nel sensibile*. Ma la Callologia e l'Estetica appartengono prima di tutto alla deontologia generale, e massimamente a quella parte che descrive gli archetipi degli enti.

211. Noi non ci fermeremo a classificare tutte le scienze deontologiche speciali, ma restringeremo il nostro discorso alla deontologia umana, cioè alla scienza della umana perfezione.

212. L'uomo è un essere reale intellettuale e morale; quindi partecipa della perfezione propria dei tre modi dell'essere. Ma poichè la perfezione morale è completiva dell'altre, ed ella sola è perfezione personale, perciò la dottrina della *perfezione morale* è quella che riassume in sè la dottrina dell'umana perfezione.

213. La dottrina dell'umana perfezione presenta alla mente quelle tre stesse parti, in cui abbiamo detto dividersi la deontologia generale, cioè: 1° la dottrina dell'*archetipo umano*, a cui ogni uomo deve procurare di avvicinarsi; 2° la dottrina di quelle *azioni*, colle quali l'uomo avvicina e conforma se stesso a quell'archetipo; 3° la dottrina de' *mezzi* ed ajuti, co' quali è stimolato e avvalorato a tali azioni.

La prima di queste dottrine dicesi *Teletica*, la seconda *Etica*, la terza, cioè la dottrina dei mezzi, si parte in più scienze, perchè l'uomo può acquistare ed applicare questi mezzi a se stesso, e questa scienza dicesi *Ascetica*; ovvero può applicarli a' suoi simili, eccitandoli e ajutandoli all'acquisto della perfezione umana, e la scienza che insegna ad applicarli all'individuo, dicesi *Educazione* o *Pedagogia*; quella che insegna ad applicarli alla società famigliare, acciocchè questa, resa buona, influisca a render buoni gl'individui che la compongono, chiamasi *Economia*; quella che insegna ad applicarli alla società civile, acciocchè anche questa, resa buona, abbonisca i suoi membri, dicesi *Politica*; quella finalmente che insegna ad applicarli alla società teocratica del genere umano, dicesi *Cosmopolitica*.

214. **TELETICA.** — La scienza che descrive l'uomo perfetto come un archetipo, non fu ancora scritta nè tentata, ed ella non potrebbe essere prima che tutte l'altre scienze intorno all'uomo giungano alla loro perfezione; e neppure allora questa scienza sarà mai compiuta. Massimamente che l'uomo al presente è decaduto, e la sua natura non fu pura giammai, nè era conveniente che tale fosse lasciata, onde fu sempre mista col divino e col soprannaturale; e ciò che può divenir l'uomo più perfetto in quest'ordine doppio, voglio dire naturale e soprannaturale, è cosa che vince o sfugge il pensiero stesso dell'uomo, e però non può essere compiutamente raggiunto dall'umana filosofia. Ma invece d' avere questo archetipo descritto in parole e consegnato alla morta lettera de' libri, Iddio stesso pose innanzi all'uomo il suo archetipo vivente, e questi è Gesù Cristo, capo e signore dell'umano genere.

215. **ETICA.** — L'uomo dev'essere buono e non cattivo: la bontà dell'uomo consiste nella bontà della sua volontà; poichè egli è evidente, che colui che ha una volontà pienamente buona, è uomo buono. Ora la bontà dell'uomo, e non delle cose sue, dicesi *bontà morale*; e quella qualità della volontà umana, per la quale l'uomo è buono, dicesi *bene morale*, ovvero *bene onesto*, e di questo bene tratta l'Etica. L'etica dunque è la scienza che tratta del *bene onesto*.

216. Il filosofo morale fa tre cose: 1° analizza il concetto del bene onesto, distinguendone gli elementi, e poi li raccoglie tutti in una definizione scientifica; 2° cerca di conoscere in che modo, cioè con quali atti volontarj e liberi e con quali abiti l'uomo il possa conseguire, e per lo contrario in che modo e con quali azioni lo perda, rendendosi malvagio; 3° quanta sia l'eccellenza e la preziosità del bene onesto, senza del quale gli altri non sono veri beni per l'uomo.

Quindi l'etica si divide in tre parti. La prima tratta della *natura del bene onesto*, e dicesi *Etica generale*, perchè non discende a nessuno di quegli abiti o atti speciali, ne' quali il bene onesto si trasfonde; ma parla di quella condizione che tutti gli atti e tutti gli abiti devono avere per essere onesti. La seconda tratta de' *modi del bene onesto*, e dicesi *Etica speciale*, perchè lo considera negli abiti ed atti speciali che lo partecipano. La terza tratta dell'*eccellenza del bene onesto*, e dicesi *Eudemonologia dell'Etica*, perchè l'eccellenza del bene onesto si scorge singolarmente nel vedere resa da lui perfetta e felice la natura intelligente e volitiva.

217. *Etica generale.* — Dovendo dunque la prima parte dell'etica trattare del bene onesto, ella ne investiga gli elementi, i quali sono tre, la *volontà e libertà*, la *legge*, e la *conformità della volontà e libertà colla legge*.

Trattando della volontà, l'etica s'approprii una parte dell'autopologia o della psicologia, trattando del potere della volontà sulle altre potenze dell'uomo, de' confini di questo potere, e della libertà di cui è fornita, per la quale diventa causa responsabile delle azioni.

Parlando della legge (Nomologia), la definisce da principio in un senso larghissimo, come il *principio dell'obbligazione*. Cerca in appresso quale sia la prima di tutte le leggi, cioè quale il primo principio dell'obbligazione espresso in una formula logicamente anteriore a tutte le altre, di modo che ella esprima l'*essenza* stessa dell'obbligazione, nel primo atto in cui all'uomo si manifesta, senza che questi abbia bisogno di cercarne una ragione ulteriore. E poichè il lume della ragione e della volontà umana è l'*essere*, quindi apparisce che la prima formola dell'obbligazione evidente per se medesima, si è: « segui il lume della ragione », ovvero « riconosci l'essere ». Conoscere è l'atto della ragione, ed appartiene sempre all'*ordine teoretico*; riconoscere spesso è l'atto corrispondente della volontà; ed appartiene all'*ordine pratico*. Ma l'*essere* ha un ordine in se medesimo, onde avviene che certi esseri sieno maggiori e più eccellenti di altri ed abbiano maggior dignità, e quest'ordine è quello che dev'essere riconosciuto dalla volontà; onde la formola dell'obbligazione universale, ossia il principio dell'etica, può anche esprimersi così: « riconosci l'essere qual è nel suo ordine ».

218. L'atto della ricognizione pratica è quello in cui nasce la stima proporzionata al grado dell'essere; e allo stima tien dietro un'uguale quantità di amore, che si diffonde anch'egli proporzionatamente su tutti gli enti; e all'amore tengon dietro, o per mezzo di decreti della volontà, o senza decreti espressi, le operazioni esteriori ordinate in conformità di quell'amore, le quali rendono decente e armoniosa tutta la vita dell'uomo virtuoso.

219. Ma fra gli esseri Iddio è assoluto principio e fine di tutti gli altri: egli dunque è il fine ultimo altresì della volontà e de' suoi atti nell'uomo onesto, il fine ultimo in cui tende ogni ricognizione, ogni stima, ogni amore, ogni azione umana: indi la Religione, come morale ultimata e sollevata all'ultimo suo stato di completezza, nel quale ogni dovere diventa sacro, ogni virtù diventa santità.

Come dunque tutti gli esseri procedono da Dio per la creazione e da lui dipendono per la conservazione, così a lui tutti devono riferirsi, e alla volontà divina tutte le volontà conformarsi.

220. E la volontà divina diviene altresì il fonte della legislazione positiva, cioè di quelle leggi che sono positivamente manifestate da Dio agli uomini. L'etica indica la differenza fra la *legge naturale* e la *positiva*, e mostra come il rispetto dovuto a questa procede da quella.

221. Dopo i doveri verso Dio, vengono i doveri verso le creature intelligenti; i doveri che ciascun uomo ha verso i suoi simili, quantunque questi sieno subordinati ai doveri verso Dio, come i creati sono subordinati al creatore; tuttavia anche gli uomini sono oggetti di doveri morali, come quelli che hanno ragione di fine, ed hanno ragione di fine perchè sono forniti d'intelligenza, e nell'intelligenza c'è l'essere ideale, il quale è un elemento divino. Infatti la volontà che è la facoltà attiva dell'intelligenza, non può avere per suo fine e per suo bene se non qualche cosa d'infinito e di divino; onde procede quella sentenza che « la morale abbraccia sempre in qualche modo l'essere nel suo tutto ».

222. Svolgendo il secondo elemento del bene morale, cioè la legge, l'etica insegna ancora ad applicarla ai casi speciali, onde la *logica speciale* sua propria, che tratta principalmente della coscienza morale. Quivi si danno le regole per applicare le leggi alle azioni particolari, e specialmente al caso in cui si dubita della legge. La regola principale da applicarsi a questo caso è la seguente: « se si dubita dell'esistenza della legge positiva e non si può sciogliere il dubbio, la legge non obbliga; se poi si dubita in una materia appartenente alla legge naturale in modo che il dubbio cada sopra un male intrinseco all'azione, deve evitarsi il pericolo di questo male ».

223. Venendo poi al terzo elemento, cioè alla relazione fra la volontà e la legge, l'etica espone tutti i modi in cui questa relazione può variare, e descrive i diversi stati buoni o rei in cui entra la volontà e la libertà umana, e l'uomo stesso mediante tali variazioni.

224. *Etica speciale*. — Trattando questa seconda parte dell'etica delle forme speciali del bene e del male morale, comincia dal distinguere l'*atto* e l'*abito*, mostrando la varia moralità di cui l'uno e l'altro è suscettivo; quindi passa ad esporre gli *officj* speciali verso la divinità e verso l'umanità.

Riguardo a questi ultimi, l'uomo deve rispettare ed onorare la natura umana in se stesso e nei suoi simili: deve rispettarla nell'individui e nelle società o naturali o artificiali, nelle quali gli uomini si uniscono. Tutte le relazioni sociali prestano occasione all'esistenza di *officj* morali.

Tratta in appresso degli *abiti*, e quindi di tutte le speciali *virtù*, e di tutti gli speciali *etjzj*. Ragiona ancora dei *mezzi*, coi quali può evitarsi il male e procacciarsi il bene morale, alla qual parte, come abbiain veduto, si suol dare il nome di *Ascetica*.

225. *Eudemonologia dell'Etica*. — Questa terza parte finalmente considera l'eccellenza del bene morale e la turpitudine del male morale; mostra che l'una e l'altra è infinita; descrive la dignità e la gloria dell'anima virtuosa, l'ignobilità e la miseria della viziosa; prova che niun uomo veramente virtuoso è infelice, niun malvagio felice; apre quindi la fiducia e l'aspettazione che giace nel cuore umano, che la virtù abbia premio eterno, il vizio eterno castigo; lo prova coi divini attributi; e dopo aver condotto l'uomo fin qui, quasi pedagogo, il saggio filosofo consegna il suo alunno nelle mani di una maestra più sublime, la Rivelazione.

226. DIRITTO RAZIONALE. — Dall'etica procede l'amplessima scienza del Diritto razionale: questo nasce dalla protezione, che l'etica, ossia la legge morale, dà al *bene utile*, e più generalmente a tutti i beni eudemonologici, di cui possono fruire gli uomini. Infatti uno dei doveri etici è quello che l'uomo non noceca al suo simile: i giureconsulti romani l'espressero colla formola *neminem laedere*. Nessun uomo dunque può pregiudicare al bene che ha il suo simile. Ora l'uomo che ha questo bene, il quale in virtù della legge morale non può esser toccato da nessuno, dicesi *che ha un diritto*. Se l'uomo che ha questo diritto, non avesse la facoltà di cavarne dell'utilità a se stesso, non ci sarebbe più nè il bene, oggetto del diritto, nè il diritto stesso. Il diritto dunque subjettivamente, cioè in rispetto al soggetto che lo possiede, è una facoltà eudemonologica, protetta dalla legge morale. E dall'esser questo bene eudemonologico protetto dalla legge morale, egli acquista una certa dignità morale, e colui che lo possiede acquista la potestà di difenderlo contro quelli che glielo volessero rapire, o comechessia deteriorare.

227. La scienza del diritto quindi si occupa:

1. In classificare tutti quei beni che possono essere oggetto o materia di diritto;

2. In determinare qual sia la protezione che la legge morale loro accorda, fin dove si estenda, ed in quali condizioni;

3. In decidere i casi dubbj, cioè quelli che nascono per la collisione apparente dei diritti;

4. In determinare altresì fin dove sia autorizzata la difesa dei diritti dalla legge stessa morale, e in quali circostanze e condizioni ella sia legittima;

5. Finalmente tratta della soddisfazione e del risarcimento dei diritti violati, e però dei danni e delle ingiurie.

228. Tutti i beni e i diritti che ha l'uomo in relazione co' suoi simili, ricevono due forme, che diventano la base della suprema classificazione dei diritti medesimi: la *libertà* e la *proprietà*.

229. La *libertà* è quella potestà che ciascuno ha d'usare di tutte le sue potenze, sino a tanto che non entra nella sfera dei diritti altrui, cioè che non tocca i beni che hanno già i suoi simili.

230. La *proprietà* è l'unione dei beni coll'uomo: questa unione riposa sopra una legge psicologica, in quale fa sì che l'uomo possa unire a sè delle cose diverse da sè, quasi a somiglianza di quell'unione che ha il suo corpo coll'anima sua. Quest'unione permanente si fa per via di sentimento e per via d'intelligenza: per via di sentimento anche le bestie uniscono a sè delle cose esteriori; così sono uniti i figliuoli alla madre, i cibi che hanno presenti o che raccolgono, i nidi e le abitazioni ed altre cose che talora si contendono fra loro a morte; e così hanno una certa proprietà, ma non morale nè giuridica. L'uomo unisce a sè le cose per vincolo naturale e di sentimento, ed anche pel vincolo che vi sovrappone l'intelligenza, per mezzo della quale l'uomo fa assegnamento su molte cose esterne e le riserva agli usi futuri. Questa ancora è una certa proprietà, ma non quella proprietà che costituisce il diritto. Ma quando al *vincolo del sentimento* e a quello *dell'intelligenza* s'aggiunge il *vincolo morale*, allora la proprietà è convertita in diritto. Ora questo vincolo consiste, come dicevamo, nella protezione che la legge morale accorda ai due primi vincoli, imponendo agli altri uomini l'obbligazione di rispettarli: la ragion morale poi impone questa obbligazione, quando quei due primi vincoli fra l'uomo e le cose sono stati stretti mediante la libertà giuridica, cioè senza dividere le cose appropriatesi da altri uomini, a cui fossero già unite. E una tale obbligazione nasce da questo: il di-

videre ciò che l'uomo ha seco unito d'affetto e d'intelligenza, è un cagionargli dolore, un fargli male; ma non si può far male altrui per far bene a se stesso; dunque la ragion morale vieta d'offendere le altrui proprietà.

251. Il soggetto dei diritti può esser l'uomo *individuo* considerato in relazione co' suoi simili, e l'uomo *sociale*. Quindi la scienza del diritto ha due parti, che sono il *diritto individuale* e il *diritto sociale*.

252. Il diritto individuale ragiona di tre cose, cioè :

1. Dei diritti connaturali e dei diritti acquistati, descrivendone la natura e le condizioni, i titoli e i modi d'acquisto ;

2. Della trasmissione de' diritti, e delle modificazioni che ad essi derivano;

3. Delle alterazioni dei diritti altrui, e delle obbligazioni e modificazioni dei diritti scambievoli che ne conseguono.

253. Il diritto sociale nasce dall'individuale, perchè nasce dal fatto della associazione; e la facoltà di associarsi onestamente fra loro è un diritto connaturale di tutti gl'individui umani, il quale non viene limitato se non dalla circostanza, che la nuova associazione entri a perturbare un'altra associazione precedente e già in attuale possesso.

254. Il diritto sociale è *universale*, e *particolare*.

255. Il diritto sociale universale considera i diritti e i doveri che nascono dal fatto di una associazione qualunque, e questo è *interno* fra i membri della società, o *esterno* tra la società di cui si tratta e le altre società, o anche tra essa e gl'individui che sono fuori della medesima.

256. Il diritto interno si divide naturalmente in tre parti, le quali trattano :

1. Del *diritto signorile*, in quanto si mescola col diritto governativo.

2. Del *diritto politico* o governativo, che è quanto dire de' diritti e delle obbligazioni di chi governa e amministra la società.

3. Del *diritto comunale*, che espone i diritti e le obbligazioni comuni a tutti i membri della società.

257. Questa stessa divisione s'applica al diritto sociale particolare, essendoci in ogni società quelle tre maniere di diritti e di obbligazioni sociali. E ci possono essere innumerevoli società, ciascuna delle quali ha il suo diritto che risulta da un' applicazione de' principj esposti nel diritto sociale universale : ma vi hanno tre società che sono necessarie al genere umano e l'organizzano, la perfezione delle quali deve ricondurre il genere umano alla sua primitiva unità e renderlo come una sola famiglia ordinatissima. Queste tre società sono la *teocratica*, che è naturale-divina; la *domestica*, che è naturale umana, e si biparte nella *conjugale* e nella *parentale*; e la *civile*, che è una società artificiale, ma necessaria al bene dell'umana specie.

258. Il diritto particolare di queste tre società dà luogo a tre trattati di altissima rilevanza. La società teocratica è o iniziale, e avvincola gli uomini per via della morale e della religione naturale; ovvero perfetta, ed è la Chiesa cattolica, che avvincola oltracciò e stringe gli uomini con de' legami positivi d'una religione e d'una morale rivelata e soprannaturale. Anche qui c'è un diritto signorile, un diritto governativo e un diritto comunale.

259. Il diritto della società domestica è duplice, come dicevamo, quello che riguarda i *conjugi*, e tratta della natura del matrimonio, delle sue condizioni, e della maniera di stringerlo, dei diritti e delle obbligazioni dei conjugi; e quello che riguarda i *genitori* e i *figliuoli*, e tratta pure dei diritti reciproci e delle reciproche obbligazioni che vi corrispondono, avuto riguardo altresì alle morali.

260. Il diritto particolare della società civile ne espone la natura e l'origine, e quindi le tre parti della *signoria*, del *governo* e della *cittadinanza*, assegnando

i diritti e le obbligazioni di ciascheduna; e rispetto a questo diritto, potendo la società civile essere costituita a varie forme e provveduta di varj organi e funzioni, può darsi una teoria generale di diritto nazionale per tutte le società civili, avuto riguardo solo a ciò che è a queste essenziale o comune, e una teoria di diritto per ogni forma diversa che potesse prendere il corpo civile.

241. Ma a tutto ciò sopravvanza ancora una ricerca più elevata, quando si domanda: « data che fosse una moltitudine, e questa non costituita ancora a società civile, la quale avesse incaricato un filosofo di darle una costituzione, quale sarebbe la costituzione che se le dovesse prescrivere, traendola dai soli principj di giustizia, e fatta interamente astrazione da ogni riguardo politico? » Perocchè tale è tanta è la virtù e la fecondità dei principj della giustizia, che quando si deducono da essi le illazioni che ne procedono (al che si richiede certamente una mente costante, queste sole ci darebbero tutte le leggi anche politiche, colle quali si può organizzare internamente una nazione, colla massima probabilità di concordia e di prosperità. E sta qui la congiunzione fra le scienze giuridiche e le politiche.

242. Finalmente il diritto esterno, o comune ad ogni società, o particolare di ciascuna di esse, non è che un'applicazione del diritto individuale, considerandosi le società come altrettanti individui.

243. DOTTRINA DEI MEZZI. — 1. *Ascetica*. L'ascetica non può fare una scienza separata dall'etica, perchè argomento dell'etica è l'obbligazione morale e la virtù non solo ne' loro concetti universali, ma anche ne' loro atti più speciali; ed è manifesto che i mezzi e gli ajuti alla virtù sono materia d'obbligazione per l'uomo, e il procacciarseli e l'usarli convenevolmente sono atti virtuosi, a cui certe virtù si riferiscono.

244. — 2. *Pedagogica*. Questa scienza tratta dell'arte dell'educazione umana. L'uomo è educato parte da se stesso; parte dalla società domestica, a cui riduciamo ancora l'educazione che riceve da' precettori che suppliscono all'ufficio dei genitori o cooperano con essi; parte dall'influenza che esercita sopra di lui la società civile in cui nasce e cresce; e parte dall'influenza che esercita sopra di lui la società teocratica. Onde questa scienza s'estende a molti trattati, e tali sono quello dell'educazione di se stesso, dell'educazione domestica, della magistrale, della civile, e dell'ecclesiastica. E a tutti questi si dee aggiungere un trattato che ha soggetto magnifico, vogliam dire il trattato dell'educazione providenziale, cioè di quella con cui Iddio, ordinando e disponendo gli avvenimenti, educò il genere umano e l'educa di continuo e gli individui stessi.

245. Ciascuno di questi trattati naturalmente si divide in tre parti, potendo l'uomo ricevere educazione rispetto alla sua parte morale, alla sua parte intellettuale, e alla sua parte fisica.

246. Ma l'educazione dell'individuo umano dee avere una perfetta unità, ed è un grand'errore il credere che l'educazione fisica, intellettuale e morale sieno tre cose separate e indipendenti. Quindi la prima regola dell'arte pedagogica, che è quella dell'unità. Uno è il bene umano a cui dee tendere l'educazione, e questo è il morale: tale è il fine. Non conviene dunque che si dia un'educazione intellettuale o fisica disgiunta dalla morale, ma conviene che si diano queste come mezzi di quella, per modo che niuna cognizione o dote intellettuale e niuna abilità corporale si promova in colui che s'educa, se in pari tempo non si subordina alla sua morale perfezione. E tutto ciò che fa l'educatore, tutti i mezzi che impiega nell'educare, devono con una perfetta coerenza e costanza a questo fine ordinarsi. Tale è il principio della pedagogica.

247. — 3. *Iconomia*. L'conomia tratta del governo della famiglia, ne in-

dica la costituzione e le leggi reali o quasi direi meccaniche del suo movimento, sia verso la perfezione, sia a ritroso di questa, leggi che nascono dalla sua naturale costituzione.

248. La famiglia ha dei costitutivi essenziali: oltre di questi ne ha di quelli che sono necessari alla sua prosperità, e che fluiscono dalle stesse leggi reali che accennavamo. Uno di questi è il principio seguente: « deve esservi equilibrio fra il numero delle persone che la compongono e i mezzi di sostentamento ».

249. Di poi espone i principj dell'arte di governarla in modo che prosperi. E questa stessa prosperità vuol essere ordinata ad avvicinare gl'*individui* che la compongono, alla perfezione e felicità umana.

250. Il governo della famiglia che si descrive, è quello che nasce dall'uso de' mezzi che presta la società domestica, e principalmente del potere proprio del governo famigliare.

251. Il governatore, cioè il padre di famiglia, dee stendere le sue vedute fuori della famiglia stessa, formando tali individui che sappiano mantenere la concordia e l'armonia colle altre società domestiche, colla civile e colla teocratica. Una delle malattie proprie di questa società è l'*egoismo famigliare*: la malattia opposta è l'*individualismo*. La famiglia, affetta dal primo di questi due morbi, si rende guerriera e si espone al rischio delle guerre, onde può esser distrutta per violenza o divenire dominante: la famiglia affetta dal secondo si discioglie o perisce per interna discordia. L'economia addita i caratteri di tali malattie proprie della famiglia, e insegna il modo di preservarnela.

252. — 4. *Politica*. È la scienza dell'arte del governo civile. Si devono distinguere le *scienze politiche particolari* dalla *Filosofia della politica*. Ciascuna di quelle tratta d'un elemento o d'uno de' mezzi, con cui si governa la società civile; ma questa cerca l'*ultime ragioni* dell'arte.

253. Le ultime ragioni sono primieramente i *criterj politici*, cioè quelle regole supreme che insegnano a valutare il vero valore di tutti i mezzi ed espedienti, a cui ricorre l'uomo di Stato nel governo della società civile.

254. I criterj politici si dividono in quattro classi, che scaturiscono dal considerare la società civile come un corpo che si dee sospingere verso un termine dato. La teoria di questa operazione risulta:

255. 1° Dal considerarsi il *termine*, a cui si dee sospingere il detto corpo. — Così la filosofia della politica dee prima di tutto investigare qual sia il *fine*, verso al quale dee muoversi incessantemente la civil società; e questo è la prosperità pubblica, che risulta come da cause, dalla *giustizia* e dalla *concordia dei cittadini*. Quindi i criterj tratti dal fine della società civile, i quali si riducono a questi due: a) Rivolgere il governo a mantenere e convalidare quella forza prevalente, a cui è appoggiata l'esistenza della società; e questa forza prevalente cangia secondo i diversi periodi di vita che la società civile percorre. Quindi la teoria di questi cangiamenti. In altre parole, questo criterio si esprime brevemente così: « aver cura della sostanza della società civile, e trascurare gli accidenti ». b) Rivolgere il governo a fare che i cittadini ottengano la prosperità temporale nella moralità, ossia a fare che la prosperità temporale produca il bene proprio della natura umana, del quale solo l'uomo s'appaga. I cittadini appagati sono tranquilli e concordi.

256. 2° Dal considerarsi la *natura* dello stesso corpo. — Così la filosofia della politica dee investigare la natura della società civile e la sua natural costruzione, e dedurne questa regola: « quella politica che avvicina la società civile alla sua costruzione naturale e regolare, è buona; quella che ne l'allontana, è cattiva ». La natural costruzione della società civile risulta da alcuni equilibrij

che sono i seguenti: a) Equilibrio fra la popolazione e la ricchezza. b) Equilibrio fra la ricchezza e il potere civile. c) Equilibrio fra il potere civile e la forza materiale. d) Equilibrio fra il potere civile e militare, e la scienza. e) Equilibrio fra la scienza e la virtù. I criterj politici di questa classe si riassumono in questa formola: « tutti i mezzi politici che avvicinano la società civile ai cinque equilibrij sopra indicati, sono buoni; quelli che ne allontanano, sono cattivi ».

257. 3° Dal considerarsi le *leggi del movimento*. — Così la filosofia della politica deve considerare nella storia le leggi, secondo le quali si muovono le società civili; pensiero dovuto a Giambattista Vico, che poté indicarlo, non svolgerlo a sufficienza, per la profondità delle meditazioni che si richiede a colorirlo e incarnarlo mediante sagaci osservazioni sulle diverse trasformazioni subite da ciascun popolo della terra. Quindi de' criterj politici che si riducono a questa formola: « i mezzi politici che stanno in armonia colle leggi del movimento naturale delle società civili, sono buoni; gli altri come contrarj alla natura, sono cattivi ».

258. 4° Dal considerarsi le *forze* atte a spingere i corpi. — Così la filosofia della politica dee valutare le forze, per le quali la società civile è sospinta verso il bene. Questa valutazione esige molta sagacità e una gran potenza d'astrazione, perchè ci sono delle forze *dirette* e delle *indirette*, e queste ultime sfuggono all'attenzione, e sono quelle che producono i maggiori effetti. Da questo fonte si deducono de' criterj politici, che tutti si riassumono in questa formola: « i mezzi politici, che con minor dispendio e con minore azione ottengono un effetto più grande di bene sociale, sono i migliori ».

259. Scoperti così i sommi criterj politici, che sono le ultime ragioni di quest'arte e costituiscono la *Filosofia civile*, rimane a farne l'applicazione, cioè a valutare con essi il vero valore rispettivo di tutti i mezzi politici somministrati dalle particolari scienze politiche, ricerca che conduce a questo risultato: « la religione e propriamente il cattolicesimo è il mezzo politico di maggior valore, quello che tempera ed armoneggia tutti gli altri ».

260. — 5. *Cosmopolitica*. Questa scienza è la teoria del governo della società teocratica, come quella da cui sola può venire l'unità del genere umano e la sua organizzazione compiuta.

261. La filosofia spinge avanti tutte queste ricerche fin a tanto che la mente umana trovi il suo pieno soddisfacimento, il suo riposo. La mente trova questo riposo, quando è giunta a scoprire le ultime ragioni a cui ella possa giungere, e s'è persuasa ad evidenza ch'esse sono veramente le ultime, ch'ella non può in alcun modo andare al di là. Ora poi queste ragioni ultime, rinvenute che sieno, rispondono altresì ai supremi bisogni dell'animo umano.

262. E tale è il frutto della filosofia. Se il *fine* della filosofia è di trovar quiete e riposo alla curiosità della mente, il suo *frutto* più prezioso ancora è di assicurare l'animo umano della possibilità che egli giunga al compimento di tutti i suoi desiderj, di togliergli intorno a ciò ogni incertezza, e di additargli quella sicura via, per la quale egli giunga alla cima a cui tende. La qual via lo conduce a Dio, a cui il consumato filosofo si dà ad ammaestrare come discepolo, ed a perfezionare come creatura.

263. Tale è il fine della filosofia, tale il suo frutto. Ma se invece di considerare la *scienza*, si vuol considerare la *scuola della filosofia*, ella in tal caso diventa la vera *pedagogia dello spirito umano*, della mente cui manoduce alla scienza più compiuta, e dell'animo a' cui affetti svela innanzi il più compiuto bene. Sotto il quale aspetto d'una pedagogica dell'umanità la filosofia è concepita da Platone.

EPILOGO.

Ritter, nel delineare il quadro della Filosofia moderna, o come egli la chiama, della Filosofia cristiana, adopera parole che a noi parvero opportunissime per concludere il presente volume:

= Scrivere la storia del movimento attuale e contemporaneo, parve a molti impossibile; altri allegarono l'esempio degli antichi, ottimi modelli per risolvere tale quistione. Potrebbe però opporsi loro che gli avvenimenti non erano così profondi, così misteriosi, e che nell'antichità non si pretendeva tanto dalla storia, quanto oggi. Nella storia della Filosofia bisogna svelare attentamente la significazione dei fatti, nè può eccitar interesse che col cogliere ed esporre il rapporto degli avvenimenti fra loro. Come dunque presentar una storia che tal rapporto non offre? Gli antichi che la scrivevano con un altro metodo, non seppero mai produrre nulla di significante nella storia della Filosofia, o in quella d'altri sviluppi dello spirito che impongano allo scrittore doveri analoghi. Oggi, ravvolti nell'evoluzione dei fatti presenti, ci sentiam incapaci di portarne giudizio. Per valutare il passato v'è la decisione del tempo. Gli errori, le inclinazioni troppo esclusive nella scienza possono prolungarsi anche per secoli; ma l'interesse che ispirano dileguasi alla fine, apparendo l'impossibilità di darvi uno sviluppo scientifico. Molte produzioni filosofiche moderne sono tentativi su questa o su quella via d'investigazione; ma è il risultato che decide d'un saggio, che distingue il vero dal falso. Tale è pure la critica esercitata dalla storia: ma una applicabile alla storia contemporanea non v'è; i tentativi sono ancora confusi gli uni cogli altri; questi florenti, quelli screditati: spesso nelle nostre conghietture siamo forviati dal bagliore d'un risultato momentaneo; ciò che avrà una significazione per l'avvenire, e ciò che non avrà influenza durevole giacciono alla rinfusa, indiscernibili. Se vogliasi separare, e in certo modo distribuir la luce e le tenebre in caos siffatto, è necessaria assolutamente altra critica che la storia. Si potrebbe, lo so, cercare e disporre simmetricamente ciò che v'ha di buono ed armonico, e ciò che di contraddittorio in un dato sistema; già si eserciterebbe una critica storica sui fenomeni del movimento attuale: però non si porterebbe che un giudizio sul particolare, sull'individuale, non già sull'insieme; non il giudizio che lo storico dee cercare per mostrar la relazione dei sistemi fra loro, il procedere o l'indietreggiare ch'essi fanno. Proferire siffatto giudizio sulle produzioni della Filosofia del nostro tempo, non è possibile con metodo puramente storico; la storia della Filosofia si perderebbe allora in una conoscenza e stima delle aspirazioni filosofiche contemporanee, il cui procedimento non può essere considerato che come un intermediario fra la storia e la critica filosofica. =

FINE.

LETTERATURA

DELLA LETTERATURA

DISCORSI ED ESEMPJ

IN APPOGGIO

ALLA

STORIA UNIVERSALE

DI

CESARE CANTÙ

*Historia mundi, si historia literarum fuerit destituta,
non absimilis censei possit statuae Polyphemi, erato
oculo; cum ea pars imaginis desit, quæ ingenium et
indolem personæ maxime referat.*

BACON, *De augmentis scientiarum*, lib. II. c. 4.



TORINO

CUGINI POMBA E C. EDITORI

1855.

PREFAZIONE.

Prendete regolo e compasso, descrivete un architrave, un capitello, una colonna che rispondano appunto a quelli del Partenone ateniese, al più modificati colle varietà di Pesto o di Selinunte, poi dite: *Questo è il bello, nè v'ha altro bello che questo.*

Indarno vi verrà innanzi l'Egitto colle arcane piramidi e co' maravigliosi tempj di Téntira e di Luxor; invano l'India mostrerà le stupende sue sostruzioni e le aeree pagode; invano la Persia vanterà i palagi, che per mille trafori danno adito alla frescura ed all'olezzo de' fiori; la Cina sfoggerà invano le splendide porcellane, gli sfarzosi tessuti e i sacelli della virtù; voi ripeterete: *Questo non è il mio tipo, dunque non è bello.*

Innanzitutto a questo tipo scompariranno tutte le diversità, si livelleranno tutte le disuguaglianze. I terrazzi di Napoli e i tetti acuminati della Svizzera ti rivelano il clima per cui son fatti; le gracili colonne de' Moreschi rammentano la palma, come le volte aguzze de' Settentrionali ritraggono l'intrecciarsi degli abeti: ma non s'attagliano a quel tipo, dunque sono deformi, sono barbari.

Tale fu il processo d'una critica meschina, che tolse a considerare la letteratura unicamente riguardo a certi elementi, desunti da un popolo tra cui questa venne in gran fiore, ma non dalla natura stessa dell'uomo, alla quale pure sono insiti certi canoni, che lontananza di tempo o di luogo può alterare, non cancellare. Quale scienza più frivola e vana della critica se si limita ad applicare regole inalterabili? e si potrebbe ridere delle oziose sue speculazioni, quando non si vedessero troppo sovente, se non soffocare, impacciare almeno l'incremento di grandi ingegni, e tendere a cancellare quelle diversità, per cui una nazione non opera nè pensa nè scrive come un'altra. Or poichè da queste buone o ree qualità nasce il gusto nella letteratura, chi questo indebolisce quelle corrode; e nazione che non abbia letteratura di fisionomia propria, è ridotta a quella che, negl'individui come nelle genti, è pessima condizione, il non aver carattere.

A quest'uffizio ristretta, la critica de' tempi che cessarono di creare chiama ad analisi lavori che non sentesi capace d'emulare, stende inventarj esatti e metodici del passato, che al più sono precise regole di ciò che fu fatto, senza le infinite possibilità di ciò che resta a fare: così l'uom sano non indaga le ragioni per cui sentesi robusto e vigoroso di sua persona, mentre sopra del cadavere si esercita il coltello investigatore. Tale, nell'età de' Tolomei, empì di garriti il Serapio e il Museo d'Alessandria; decompose le bellezze degli antichi, ma non arrivò coi trovati elementi a comporre un grande fra quei tanti, di cui tessava le plejadi dell'artifiziatto suo firmamento. Anche il chimico a forza di studj trovò la semplicissima composizione della gemma più dura, giunse a ridurla in gaê puro, ma invano studiò per tornare il carbonio a diamante.

Sifatta, la critica trascinò spregevole esistenza nell'impero bisantino, custodendo sterilmente i tesori dell'antichità, come l'eunuco le belle dell'harem; trascriveva, compilava, riduceva, garriva, ma senza sapere da tanta vita pur una scintilla trar fuori. Scossela da quel sonno indecoroso la scimitarra musulmana, ed allora tragittossi in Italia, ridestandovi, non il sapere, che già era gigantegglato originale, ma la conoscenza, la stima, l'imitazione de' classici. Allora la patria nostra prese entusiasmo per tutto che fosse antichità, cieco e appassionato a segno, da togliere l'indipendenza necessaria a creare capolavori, o a giudicarli da degna altezza. Il Poggio, il Poliziano, il Ficino (nomino i migliori) non si sollevarono di là da questo limite; meri indagatori della parola, della frase, dell'armonia. Lo varcò una nuova schiera di dotti, che applicarono a raccogliere d'ogni parte materiali e dottrina per illustrazione de' classici autori, come Scaligero, Saumaise, Barth, Vossio; ma essi pure immolavano la critica all'erudizione, e furono alla volta loro sorpassati da quelli che, a forza di conghietture, ristaurarono i testi guasti o difettivi, come Hemsteruys, Ruhnken, Brunck, Walckenaer: pure ancora la critica consisteva nell'apprendere, ritenere, ammirare.

Diedero una scossa a costoro i Cartesiani, rinnegando l'autorità: ma sciaguratamente essi vilipendevano e critica e storia, dicendo che, coll'essere troppo curiosi de' secoli passati, si diviene molto ignoranti de' presenti. Durò pertanto il divorzio tra la filosofia e la filologia, tra l'erudizione e la meditazione. Il nostro Vico seppe trovare i veri campi della filologia filosofica, associandola alla storia; e prima che si proclamasse *la letteratura essere l'espressione della società*, applicò questo canone alla ricerca dell'Omero, negandone l'esistenza perchè all'età di questo non poteano convenire poemi, ma solo cantici staccati. Fulgido lampo di quello splendore, onde molto più tardi doveano queste scienze sfiorare.

Poichè la filosofia quando si risvegliò, venne compagna alla filologia pratica, come l'idea alla realtà: la critica verbale e negativa, che s'arresta alla superficie, alle parole, allo stile, senza penetrare l'intimo senso; che cerca il gusto più che il genio, le particolarità più che l'insieme, più la mancanza di difetti e l'adempimento delle regole che non la presenza delle bellezze, cedette il campo alla filosofica, la quale non s'occupò tanto del passl dell'arte, quanto risale agli inizi di questa e alle radici che ha nel cuore umano. Spintasi a quell'altezza, più

non può restringersi nelle minuzie, non menar vanto delle esattezze, non venerare le mediocrità il cui merito consiste nel non avere peccati (1); ma s'insinua nello spirito dell'autore e dell'età di lui; perdona al genio le disuguaglianze, le bizzarrie, i travimenti; coglie il senso delle varietà, ammirando il bello, che perpetuo trapela di sotto le forme, mutevoli secondo i secoli ed il paese (2); studia l'autore nelle intere sue relazioni, vive con esso e col mondo che lo circonda, comprende l'intimo nesso del pensiero d'un uomo colla lingua sua materiale, e per via del pensiero riproduce il passato.

Quelle aride classificazioni del mondo antico, quei commenti tra cui l'autore andava a brani, come Ateone fra i cani suoi proprj, quelle vuote declamazioni estetiche, le inutili discussioni di teoriche, in cui vanno perduti il libero sentimento e la schietta impressione primitiva, sono oggi abbandonate al volgo letterario, mentre la critica si posa mediatrice dell'eternità; sa che l'uomo non è nè il padrone nè lo schiavo della natura e degli eventi, ma l'interprete loro e il più nobile specchio; onde indaga ciò che uno scrittore deve all'età sua, e questa a lui, e ci fa vivere colle nazioni più lontane e più diverse.

Di quest'occhi considerata, la letteratura non può più essere tenuta in conto di mero spasso e allettativo, serbato a pochi o dotti o ricchi; ma come un altro elemento della società, la quale non s'appaga d'oro, pane e scienza, ma domanda anche l'amore ed, espressione sua, le arti belle, anelito dell'anima verso la bellezza, alle onde s'accosta a Dio. Più dunque le sue teoriche non si dovranno arrestare alla forma, ma internarsi nella coscienza e nella materia verace della poesia, che è la natura e l'uomo, l'enigma del mondo e del cuore, e le superne destinazioni.

Il quale uomo, se tu il consideri co' bisogni suoi e nelle giornaliere occupazioni, ti appare qual è, piano, prosastico, senza cosa che elevi ed infervori l'osservatore: ma se tu gli poni a fronte le memorie degli avi, le speranze de' posteri, le bellezze della natura, il Dio da cui viene e a cui tornerà, l'immortale suo avvenire, quante non ti germogliano idee grandiose, tenere, patetiche, da toccar il cuore e stamparsi nell'intelletto! Esprimile in versi, in prosa, in colori, in rilievi, in suoni, e avrai la poesia, la quale sta nelle idee, o nelle relazioni che l'anima sa stabilire fra gli oggetti. Così Raffaele, interrogato d'onde cavasse il modello delle sue Vergini, rispose: *Da una certa idea*. Poichè l'immagine, la materia, ciò che tocca i sensi è un nulla, e le belle arti devono farle dimenticare, accostando al tipo eterno; ond'è che tutte esse vivono della medesima vita, l'idea, la fede, senza la quale non si dà entusiasmo, nè perciò poesia; e al cadere di essa non rimangono che forme vane, giuochi puerili, l'idolatria di se stesso: e il bello si fa consistere nell'armonia de' pensieri fra loro, delle parole fra loro, e di queste

(1) *Il faut désormais abandonner la critique mesquine des défauts, pour la grande et féconde critique des beautés.* CHATEL BRIAND.

Il y a faiblesse dans la nation qui ne s'attache qu'au ridicule, si facile à saisir et à éviter, au lieu de chercher avant tout, dans les pensées de

l'homme ce qui agrandit l'âme et l'esprit. DE STAL.

(2) « Tengo come dimostrato, che lo sviluppo dello stato politico è così intimamente connesso col l'apparizione della poesia, che la fisiologia del primo riflette sempre nell'altro l'immagine sua fedele e vi si ritrova idealmente ». RORTSCHER.

co' pensieri. Ma chi sia ricco di sentimento non s'acqueta alla bellezza sensuale, stimolo de' volgari, ma ne raggiunge altre, percettibili a pochi; moltiplica i raffronti delle cose umane e divine, le situazioni terribili, devote, robuste, soavi; allo spettacolo del creato, all'esaltamento della passione, esprime in armoniche parole con varietà ed abbondanza i suoi pensieri, educati dalla fede e dall'entusiasmo.

Non è questa la poesia? Nè essa muore giammai, perchè mai non vengono meno le relazioni fra il creato, chi sappia interrogarlo con profondità e convinzione, con nobili concetti dell'umana dignità, della famiglia, della patria, della religione.

Lungi che io dica questa poesia dissoggetta da regole, io gliene credo imposte di immutabili, perchè fondate sulla comune natura: ma credo pure che le violi più di ogn'altro chi vi anteponga i decreti della scuola e le convenzioni dell'arte; nè costui riuscirà mai che meschino; potrà essere poeta eloquente, non poeta ispirato; e quando si vanterà emancipato, non avrà fatto che cambiar di signoria.

Perocchè le regole della scuola che stabiliscono alcuni generi, e sotto quelli vogliono classificare ogni opera, vero è che sono dedotte dall'esperienza; ma ogni capolavoro vi costituisce un genere nuovo; nè Shakspeare può camminare allato ad Euripide, il quale già è lontano da Eschilo quanto Alfieri da Calderon; Dante non s'attaglia col Tasso, nè i *Niebelunghi* collo *Scià-name*.

Dicono ai soli grandi sia concesso rompere le barriere. Già è strano che uno non possa riuscir grande se non a patto di violare le leggi che costoro impongono per diventar grande; ma oltre ciò, nessuno conosce le proprie forze se non esercitandole; e Colombo non avrebbe donato un nuovo mondo quando si fosse sgomentato innanzi al non *plus ultra* delle erculee colonne. E sia pur vero che al genio non riescano di ritegno quei ceppi, più che a Sansone le porte di Gaza; ma intanto vedetelo costretto a sacrificare porzione del suo vigore e la decorosa quiete nel frangere quelle barriere e nel giustificarsi d'aver osato far bene malgrado dell'arte; vedetelo bersaglio alla petulanza di questi intolleranti custodi del fuoco sacro, che bestemmiano chi non possono emulare (1); vedete Boileau dover consolare Racine d'aver prodotto l'*Atalia*; e Corneille, dopo i più vigorosi suoi sperimenti, obbligato ad esorare umilmente il giudizio della pedanteria uffiziale, e convincerla che non sono opera del genio ma dell'arte, e supplicare gli perdoni d'essere riuscito grande.

Ad evitare questi assurdi spettacoli, dilettaazione della plebe dotta e patrizia, vorremmo la letteratura fosse studiata, non, come troppo spesso, disgiunta dalla filosofia, ma ponendo mente al vincolo che connette la natura e i procedimenti di essa col vivere sociale, e considerandola quale specchio dei tempi. A tale intento non può tornar buona nè la cieca adorazione, nè l'orgoglioso dispregio; non la servilità presuntuosa, inalienabile fedecommesso dei semidotti; non la

(1) *Nous ne pouvons y parvenir; cergeons-nous en par en médire.* MONTAIGNE.

burbanza de' dittatori, che credono suprema perfezione di gusto la minuta correzione dello stile e lo stare profondamente docili ad arbitrarj precetti.

Nè meno errato andrebbe chi pensasse che la poesia, questo sviluppo dell'immaginazione sotto la forma della parola, non abbia altra missione che il capriccio, altra legge che il talento. Una bellezza, una forma simmetrica incontrasi in tutte le opere del genio come in quelle della natura; e se nel masso di granito non appare la regolarità d'un cristallo, n'ha però una di genere proprio; e le forme organiche di questo come di quello sono determinate dal soggetto, sono la fisionomia che di fuori esprime l'interna sostanza. Fu calcolato che la linea per formare la volta più robusta è quella che Michelangelo scelse per fare la più bella.

Ma la superba pedanteria non raggiungerà mai le ragioni vere della bellezza, di questo movimento nell'ordine, perchè vuol adoperarvi l'intelletto non il cuore, vuol ragionare non sentire. Perdoni gli estetici a cercare in che consista il bello, il sublime; e intanto il genio lo trova, lo crea per vie sempre nuove; come il metafisico non può arrivare a dar fondamento sodo alla certezza della cognizione umana, non riscontra come nasca l'idea della causalità, e intanto tutti gli uomini operano come se i corpi esistano realmente, come se da certe cause scendano necessariamente certi effetti.

E come in tali metafisiche quistioni non si arriverà a soddisfacente soluzione finchè vogliansi considerare come enti distinti l'anima e il corpo, anzichè nel loro complesso, necessario per costituire l'uomo, così nelle creazioni dello spirito non si può segregare un elemento dall'altro.

Micidialissimi fra' critici sono quelli che guardano la poesia come arte di mero diletto, al più un ricreamento che unisca l'utile al dolce, non già come un bisogno dell'anima, come l'esercizio delle più nobili facoltà dell'essere nostro. Già Socrate derideva il sofista, che bello diceva ciò che reca piacere agli occhi ed agli orecchi; e Platone nell'*Ippia* riprovava tale concetto, asserendo che il bello sia splendore del vero; e Pitagora voleva, per mezzo dell'amore del bello, condurro alla scienza, che è evidenza della bontà.

Qui dunque, siccome nel resto, invocheremo la libertà nell'ordine, e se classificazioni si vogliono, deducansi dalla materia, non dalla forma. Se voi definite la lirica l'immediata espressione poetica de' sentimenti ingenui e vivaci, avrete in una classe compreso i salmi di David e le canzoni del Filicaja, come quelle di Beranger e del Parini: definite l'epopea l'esposizione poetica d'un fatto grandioso, che ritragga la vita umana nella maggior sua universalità, e la vita sociale e politica d'un'età particolare, e avrete raccolto in glorioso drappello la *Divina Commedia* col *Sid*, *Giobbe* col *Maha-barata*: sminuzzate in odi, canzoni, anacreontiche, didattica, pastorale....., e disocierete ciò che per natura sua deve andare di paro, e vi mancherà la nicchia per un'infinità di composizioni in ogni favella.

Perocchè la prima poesia, la vera, non è fatta dall'uomo, sì bene dalla nazione, che la impronta dell'indole sua propria; eco di sentimenti che per-

donsi col crescere della civiltà, rumore vago e malinconico che tiene della religion del passato. Siccome le meraviglie dell'universo materiale adorò l'uomo in una panteistica divinità, così quelle del morale raccolse in un poema, in un tipo; e come avea formato gli Dei, così formò gli eroi. In quelle razze ancora semplici, la poesia è tutto; abbraccia la storia e le credenze loro, quante cognizioni hanno, il quadro di questa vita e dell'altra, il godimento e l'anima della vita, il mondo della riflessione e quello della spontaneità, e lo spirito comune dei varj tempi. Tale poesia primitiva suppone sempre un pensiero religioso, come l'odor d'incenso annunzia la vicinanza d'un tempio.

In ogni paese poi, sia necessario rampollo delle sociali condizioni, sia la nascita accidentale (poichè all'accidente è pur forza concedere tanta parte nell'effettuamento della vita esteriore) sorge un genio capace di costituirsi centro a quei canti ed a quelle tradizioni sparse, che filtrate traverso a molti secoli, stillano in perle preziose nella coppa di esso, e ne nascono l'*Iliade*, l'*Edda*, i *Nibelunghi*... E come nell'architettura, epopea silenziosa, ogni età depone uno strato, ed alla fine non si sa a chi attribuir l'edifizio, perchè in fatto non è d'alcuno, così di quei poemi primitivi si disputa se abbiano un autore; e autor vero è la nazione che in quelli soffre, gode, trionfa, canta. Di qui nasce che tale poesia vien, per così dire, connaturata con esse nazioni, e diventa elemento di sua civiltà.

Tengono di questa natura Dante, Eschilo, Shakspeare, Calderon, tanto scarsi nell'arte del disporre, che diresti non il ragionamento ma l'istinto palesi loro i mezzi più opportuni a conseguire l'effetto, senza d'altro valersi che dei materiali e de' sentimenti offerti dal loro tempo e dalla loro nazione. Ma qui una naturalezza, che invano cerca imitarsi dai successivi; una potenza di scuotere e d'improntare, una specie di necessità in divisamenti di cui non sai render ragione, che talvolta anzi alla ragione pajono repugnare, eppur sono d'indelebile effetto.

Questi grandi danno una forma alla poesia del proprio paese, e divengono modello agli altri, i quali in vece della natura mettono lo studio ad imitare le copie migliori, e per tal modo sorgono scuole di genio diverso secondo le nazioni. Dopo che Omero ha riassunta l'antica civiltà dell'Oriente e salutata la nuova, una folla di ciclici, di rapsodi, di tragedi ricantano quei fatti e quegli eroi, poi eccovi commenti e interpretazioni e protasi e paralipomeni. Shakspeare, Lope de Vega camminano a capo di lunga schiera di seguaci, l'arte e il raffinamento dei quali non riesce a far dimenticare la robusta rozzezza de' corifei. Dante, trovata sul declino la civiltà del medio evo e la feudalità, la canta senza presentimento dell'avvenire, e ardisce assumere a tant'opera la lingua che parlavasi attorno al suo *bel San Giovanni*, conculcando un pregiudizio che altri molti ne trae seco; e vedetelo ricantato per le vie, letto dalle cattedre, imitato da poeti e prosatori: cade in dimenticanza quando una vile dominazione imbastardisce l'Italia; le speranze nazionali risorgono? vuoi si rigenerare la poesia? a lui si ridomandano l'ispirazione, il patriottismo, la forza.

Or questi genj obbedirono forse a maestri? ma perchè cantavano *quando amore spirava entro*, forse delirarono alla pazzesca? No; l'arte non è tiranna del genio; ma nè questo è ad essa nemico; si sente libero non di sovvertire lo spirito umano, ma di drizzarsi ad esso sotto forme illuminate, in qual abito e favella si sia. Di tali forme, alcune convengono ad ogni tempo, altre sono particolari d'un'età o d'una nazione. Chi s'attiene alle prime, piace e ripiace anche mutata civiltà e lingua; gli altri sono sentiti unicamente da coloro, il cui intelletto sa piegarsi alle condizioni tra cui quelli poetarono; e se più ristretto n'è il circolo, maggiore n'è l'efficacia sovra la propria nazione. Poichè un altro carattere dei poeti primitivi è la potenza che esercitauo sopra i nazionali sentimenti. Omero crea l'unità de' suoi paesani, che da lui imparano a chiamarsi Greci: in Dante freme quell'ira che pur troppo ci divide e divide, e quella religione di fede più che di carità, mescolata ai politici interessi: il Sid, spirante lealtà, guerra, affetto patrio, gelosia de' privilegi, educò gli Spagnuoli più che intere biblioteche, e infervorò gli spiriti alla diuturna lotta contro i Musulmani. Shakspeare indagò i caratteri umani, cercandoli in ogni contrada, animandoli dell'alito del loro secolo, indovinando le situazioni del cuore e delle persone, mescolando il serio col beffardo, il pianto col riso, l'amore col dispetto, siccome persona ch'egli era vissuta fra le lotte incredule e i profondi sovvertimenti, dove appariva l'uomo non il cielo; non l'ineluttabile destino, ma l'operosa volontà; non fede e disinteresse, ma calcolo e passioni: ed ecco che l'osservazione dell'umana natura divieno carattere dell'inglese letteratura o rida con Sterne, o analizzi con Addison, o dipinga con Walter Scott, o disprezzi con Byron.

La civiltà coll'estendersi, pareggiando le disuguaglianze, scema i contrasti e con essi la poesia, la quale ha bisogno della gioventù così dell'uomo come delle geuti; le tradizioni che prima ne formavano l'ossatura, si assottigliano ogni giorno più; e dell'ispirazione tien vece l'imitazione. I nuovi poeti, ammirando quei primitivi, studiano le vie per cui giunsero a quell'altezza, e adoperano le medesime tradizioni, ma guidandosi per arte non per istinto, pur tuttavia conservandosi nazionali. Allora, se la critica che decompone dia mano alla poesia che ricompone, emergono quelle che chiamano letterature d'oro, e nascono Sofocle, Virgilio, Milton, il Tasso, anime ordinate e di soave sentimento più che di robusto.

Diversamente sono concepite le opere delle due età, quelle per ispirazione, per meditazione le altre; spontanee le une, le altre riflesse. Virgilio nol vedì strascinato irresistibilmente a dipingere una grand'era dell'incivilimento, ma vi s'accinge per raziocinio; e trovando nella colta società contemporanea la venerazione di Omero, le italiche memorie, la romana grandezza e il bisogno d'adulare Augusto, trae i fasti iliaci a magnificare il fortunato pacificatore del mondo, v'innesta le tradizioni italiote e i lontani germi della più formidabile guerra de' Romani, e fin dal limitare vi annunzia che tutto ciò era necessario perchè sorgessero le alte mura della

città (1). Lo squisito suo gusto rende soavissima l'imitazione, ma non ti dipinge nè alcuna età nè uomo alcuno; diviene oggetto di studio, ma non crea una letteratura.

Altrettanto il Tasso; libra lungamente fra sè qual delle due crociate scegliere al canto; non comprende la morale necessità di esse, nè l'importanza; le dipinge ordinate e dirette, quali sarebbonsi potute fare nel Cinquecento, e spera che quandochessia possano rinnovarsi per ritogliere al fero Trace l'ingiusta preda (2); quasi a ciò determinare potesse la politica, e non il solo entusiasmo; quasi l'impresa di tutta l'Europa ispirata dal cattolicesimo potesse spingersi da quel principotto che a lui dava pane, mortificazioni e prigionia.

Milton si propone di compor un poema biblico fra una società che per la Bibbia combatte; onde non vi ravvisi la profonda fede, nè la lunganime erudizione, ma l'arte fina. Così l'Ariosto non conosce nè brigasi di conoscere i tempi e le grandezze che toglie a soggetto del canto; e mescola diversi stadj della storia e della civiltà, senz'altro scopo che di sfoggiare la più bella poesia che mai siasi udita, e circondare di bugiarda aureola gl'immeritevoli suoi protettori. Così Lucano vuol cantare qualche guerra, e cerca nelle storie qualche eroe; ma sbaglia nello scegliere Pompeo, mentre Cesare solo avrebbe meritato un poeta: ond'è costretto impicciolir questo grande perchè l'altro mediocre campeggi; al contrario d'Omero, che non isminui gloria e compassione ad Ettore perchè Achille grandeggiasse. Anche Voltaire compisce l'*Enricheide* perchè non si dica che la Francia manca d'epopea; e vedendo abbandonato l'italico coturno, Alfieri fa tragedie criticando le anteriori, levandone gli accessori, riducendo l'azione a dialoghi, irrigidendo i ceppi onde la critica aveva gravato il genio.

La differenza non appar minore nel concepimento che nell'esecuzione. L'arte che manca ai primarj, è carattere degli altri poeti, poichè l'uomo dell'innocenza non è quello delle passioni, e la forza è spontanea ed ignara di se stessa. Vedi quei primi non mostrar di conoscere la propria possa e i mezzi onde conseguono alti effetti, cadere in frequenti negligenze, non aver nulla di compassato, di finito, ma slanci quasi di cavriolo per le balze più ardite e di sopra le voragini; il linguaggio è ingenuo al par delle idee; prolisse le descrizioni; ripetute le parole e le idee, quasi di gente che parla, non medita; difettiva la prosodia, ma molta armonia imitativa; nè mai che per timore della critica tacciano o dicano alcuna cosa; onde offendono forse l'arte, ma non già la natura, nelle cui opere il bello trovasi a canto al deforme, l'usignuolo alla strige, l'upus al baniano, l'aconito al rosmarino.

Quest'ingenuità va perduta del tutto quando il poeta, scrivendo a tavolino, vedesi dinanzi l'inesorabile cipiglio o il beffardo ghigno del censore; il

(1) *Nulla quoque et bello passus, dum conderet urbem,*

Inferretque deos Latio.

Multosque per annos

Errabant, aeli fatiis, maria omnia circum.

Tanta molis erat romanam condere gentem!

(2) E ben ragion, s'egli avverrà che in pace
Il buon popol di Cristo unqua si veda,
E con navi e cavalli al fero Trace
Cerehi ritor la grande ingiusta preda,
Che a te lo sceltro in terra, o se ti piace,
L'alto imperio de' mari a te conceda.

gusto si raffina, ma ne scapita l'originalità; mentre il genio sboccia tra le più avverse circostanze, questi uomini di gusto invocano la protezione, alito de' mediocri; mentre il genio sente istintivamente la propria ricchezza, e ne usa e la profonda senza misurarsi nè volgersi indietro nè stancarsi, questi procedono col tempo e collo studio regolare, riflettono, correggono, dubitano, mutano: e Virgilio diffida dell'opera sua a segno che la vuol gettata alle fiamme; il Tasso fa le prime sue prove col poema cavalleresco, poi si volge all'eroico, finisce col sacro (1); Alfieri cambia tre modi. Così riescono ad esprimere, non più la natura e la social condizione, ma l'arte e il proprio ingegno.

E stante che l'arte sia più accessibile che non il genio, possono essere sentiti maggiormente e lodati. Perciocchè gli uomini ammirano in altrui le qualità di cui hanno il germe in se stessi; ed a ciascuno è fissato un livello, oltre il quale più non gli è respirabile l'atmosfera. Fra quei limiti incontra qualità nell'autore che medita? gli dà encomj; se no, sprezzo. Ecco perchè gli scrittori originali sono ordinariamente meno stimati, essendo meno compresi dal maggior numero, che è quello del mediocri; e il merito loro è più spesso rivotato in dubbio, come quelli che offrono quasi tanti lati alla censura quanti all'ammirazione.

Ma l'ammirare e il meditare sopra di essi quanto non amplia e il sentimento e la ragione! Vedete Omero. Negano ch'egli sia vissuto mai: e questa, che già pareva bizzarra ipotesi d'un'estetica temeraria, acquista maggior piede via via che altri popoli recano al comune patrimonio il tributo di epopee più vaste, formate con episodj rannodati, appunto come d'Omero si pretende. Ma sia o no, al torto s'appone chi pretende nei poemi del Meonio trovare l'espressione d'una sapienza arcana. Pittore delle memorie antiche, nazionale per essenza, e tutto sensi, descrive ciò che questi ferisce, senza astrazioni, senza figure, senza allegorie, impossibili del resto quando ogni cosa aveva il suo dio, ed operava per forza ineluttabile. Il bello, la natura sono gl'idoli suoi, e li riflette come un limpido specchio, con espressione viva sempre e imitativa, per modo che senti davvero a tintinnire i dardi sulle spalle all'irato Apollo (2), e friggere il palo arroventato entro l'occhiaja del Ciclope (3), e faticare Sisifo e tremar la terra sotto i piedi del cavallo. L'armonia del verso fu da lui creata; da lui fissata la lingua, non già togliendo (come volgarmente si dice) da ciascun dialetto ciò che meglio gli tornava, ma tutti padroneggiandoli. Per quanto scopransi nuovi epici, qual mai regge a petto di Omero? diresti che quelli si lasciano condurre dagli accidenti, mentre esso li conduce, coordina ogni particolarità ad un grande accordo, adopera la tradizione, ma la rimpasta col proprio genio; sa stimolare la curiosità, e giunge all'affetto, non sai se per istinto o per arte lungamente meditata. Così

(1) Rinaldo, Gofredo, le Sette Giornate.

(2) *Εκλάξαν δ' ὅσ' οἶστοι ἐπ' ὤμων χωμένοις
αὐτοῦ κινθίντος.* *Il. α. 45.*

(3) *Στραγγύνοντο δὲ οἱ πυρὶ ρίζαι
ὡς δ' ὅτ' ἄνηο χαλκῆς πέλεκυς μέγα, ἥε σάκταρον
εἰν ὑδάτι ψυχρῷ βάπτει μέγ' ἄλα ἔχοντα
παρμάσπον, τὸ γὰρ αὖτε σιδέρον τε κρατὶς ἐστὶν κ. τ. λ.*

richiedeva il popolo tra cui visse, pari al quale nessun altro sentì il bello, per bisogno, per natura. Quelle sue lunghe battaglie vi avvertono come scrivesse a gente di guerra, per la quale esse avevano l'attrattiva che hanno per noi le descrizioni degli interni, lo studio del cuore, il procedere della passione.

Differentissimo dal greco quant' erano differenti le loro civiltà, l' Omero italico scarseggia in dipinture, abbonda in sentimento; i tormenti suoi sono i tormentati; l'aurora è il lamento di Progne (1); la sera è l'ora che volge il desio de' naviganti, e che il pellegrino, udendo le squille piangere il giorno morente, ricorda più al vivo la patria (2). Omero tutta dogma, vede, descrive: Dante intarsia alla poesia le scienze, e asconde una dottrina arcana sotto il velame di strani versi: quegli ammira, questi satirizza; le città greche trovapo ciascuna una lode nel primo, nell'altro ciascuna delle italiane una rampogna, una bestemmia da avventarsi prima di venir all'armi. Così l'uno e l'altro facevano ritratto dei loro tempi; fiorendo Omero nella nazione e nella età del bello, Dante tra un popolo diviso e ringhioso, e nei secoli della teologia scolastica, che preparavano i nostri dell'esatto raziocinio.

Ma al tempo di Dante non v'avea per apco la stampa, nè i canti suoi sono di natura d'imprimersi generalmente nella memoria; perciò, malgrado che appena morto s'istituissero cattedre per ispiegarlo, non appare che operasse gran fatto sulla nazionale letteratura; Petrarca lo trascurò o finse, Cecco d'Ascoli il riprovava, Fazio degli Uberti presunse superarlo, e molti secoli li dimenticarono, finchè il nostro ne resuscitò l'ammirazione. Omero fu sempre l'idolo della gente sua; da lui cavarono soggetti i principali autori; a lui si appoggiarono i filosofi, a lui i teologi; a lui si ricorse per ringiovenire l'arte quando si sperò che la critica potesse supplire all'entusiasmo; il filosofo Polemone chiamava Sofocle l'Omero tragico; Eschilo professava di compor le sue tragedie colle briciole cadute dal desco d'Omero.

Quale poi la letteratura greca ti apparve nel canto di quel *cieco d'occhi e divin raggio di mente*, tale la riscontri fin negli ultimi suoi anelli, sobria, forbita, veneratrice del bello, e singolarmente connaturata alle istituzioni del paese e massime alla religione, rimasta sempre quale Omero l'avea fissata, per quanto la modificassero la filosofia. Il popolo, che sedeva giudice supremo del merito degli autori, non applaudiva se non a quelli che gli rappresentavano le origini sue, le sue vicende, i suoi numi; soffriva che Aristofane o Luciano volgessero questi in beffa, ma biasimava e puniva quando Protagora od Euripide dubitassero di loro esistenza. Aristofane si ingrandì col menare a strappazzo la filosofia ragionatrice che uccideva l'entusiasmo; e in fatti quando la poesia filosofeggia, ci troviamo cogli Alessandrini, e sottentra il gusto delle piccole cose, infallibile sintomo di decadenza.

- (1) Nell'ora che comincia i doli lai
La rondinella presso la mattina,
Forse a memoria degli antichi gusi.
(2) Era nell'ora che volge il disio
De' naviganti e intenerisco il core

Lo di che han detto ai cari amici addio,
E che lo novo pellegrin, d'amore
Funge an ode squilla da lontano
Che sembla il giorno pianger che si more.

Innamorato del bello, il popolo greco pretendeva e verso e dicitura forbiti; un vanto erano per esso il pretto linguaggio e la pronunzia schizzinosa, tanto da distinguere lo straniero dopo venticinque anni di dimora in Atene; e con diletto trattenevasi a lunghe commedie, ove l'arguto comico su bilancie severe librava i versi d'Euripide con quelli di Sofocle. Ecco perchè non arriva al fondo della poesia greca chi non la consideri come dotta espressione de' popolari pensamenti. Nè altro intendeva Pindaro definendo la poesia fior della sapienza; giacchè ne' canti suoi tu non incontri che le popolari tradizioni; cercato il semplice, il vero; adorate le grazie, dopo che l'avere negletto il culto di queste l'avea fatto soccombere a Corinna in quei giuochi Olimpici, che sono l'espressione più fedele dello spirito e della civiltà ellenica, poichè vi si trovavano a fronte il genio che crea e il gusto che sceglie.

Quanto importa dunque conoscere la successione delle opere dell'ingegno, vale a dire la storia delle lettere, se questa rivela la connessione fra l'arte e la religione, la filosofia e la cosa pubblica; se mostra gli stati per cui passarono l'anima e l'immaginazione umana, e che s'improntarono indelebilmente nella letteratura!

Se i Greci togliessero pensieri e forme ad altre poesie anteriori ignoriamo (1); certo in verun'altra letteratura tanta originalità non trovasi accoppiata a tanta perfezione. Chi scrivesse dappol ebbe sugli occhi quei modelli insigni; e quando anche non tolse di proposito ad imitarli, trovò da essi modificati i concetti suoi più originali, come chi al sole passeggia, sentasi riscaldato e colorito sebbene non vi pensi.

Roma non fece che voltarli in sua favella, fino i primi vagiti esercitando in versioni od imitazioni, e originalità considerando il tradurre in nuova maniera. Ennio stende gli annali del suo paese, e per combinarli coll'epopea greca, mendica da lontane memorie una migrazione frigia, e superbisce d'aver innestato la storia del suo paese sopra la favola trojana. A questa vengono addentellarsi le successive grandezze. Virgilio imita Omero nell'*Eneide*, nelle *Egloghe* Teocrito, Esiodo nelle *Georgiche*: Calullo si piace d'aver tradotte le greche idee in latine parole; Orazio fu definito un bel mosaico di pietre greche; Lucilio si riveste dei furti fatti ad Eupoli, a Cratino, ad Aristofane, agli altri della commedia antica (2); Terenzio e Plauto traducono; Lucrezio va pedissequo d'Empedocle; Ovidio degli Alessandrini: fin Lucano, che ardiva scegliere argomento latino e recente, non sa sostenersi nel suo volo artificioso che coll'ali del Dedalo greco. Se non che Roma infuse a tutto un nuovo succhio vitale col farvi predominare l'idea di patria; e poichè quella era sì grande, la letteratura latina ne ritrae una magnificenza, che la discerne da tutte le altre, e quella maestà di cui perfino il nome mancava alle lingue anteriori.

(1) Non sappiamo che i Greci traducessero verun libro o latino od asiatico; Tucidide nè Erodoto non fan menzione de' Romani; nessuno cita Virgilio od Orazio.

(2) *Hinc omnia pendet Lucilius; hunc seculus. Mutatis tantum pedibus numerisque, facetus.*
ORAZIO, Sat. I. 4.

Eppure un genere nazionale doveva essere sopravvissuto in quelle favole Atellane così piacenti al popolo, nelle arguzie vibrato contro chiunque valeva, e dalle quali uscì l'unico genere nuovo che i Latini ci lasciassero, le satire. Queste saranno l'immortal vanto di Orazio, l'uomo che più avrebbe tra i Latini potuto salire alla poesia creatrice, e le cui grandi odi romane sempre attesteranno com'egli più d'ogni altro possedesse fiato vigoroso per dar anima all'epica tromba, se non gli avessero tarpato le ali la ombrosa protezione d'Augusto, la prudenza epicurea di Mecenate, e l'obbligo d'adular un secolo strisciante e imitatore.

Sopraggiungono le genti nuove, che recano nel mondo civile un fondo di tradizioni originali; ma queste mutansi, perdonsi, o si modificano all'entrarvi del cristianesimo. Con questo l'arte subisce una rivoluzione: sbalzata dall'altare la creatura per riporvi il Creatore, e proscritta la sensualità, prevale dappertutto l'elemento morale; la pittura s'arrischia in nuovo calle; la musica è rianimata dallo spiro angelico; nella poesia senti un alito d'amore, che non consiste soltanto nel trattare la passione in modo più umano e dolce, ma ancora nella speranza che accompagna e mitiga perfino l'esito più tragico, non lasciando la fiera idea d'un destino inesorabile e d'una finale distruzione, ma dai patimenti facendo rinascere una vita più nobile e sublime.

Adunque nelle moderne letterature (1) due elementi van di conserva: uno popolare e nazionale e cristiano, d'ispirazione, di sentimento; l'altro di studio, di reminiscenza. Ciò che questo produsse è comune fra le nazioni, s'assomiglia sotto ogni clima, e tende a conservare quella squisitezza di forme che alle genti antiche conveniva meglio che non alle moderne, più ragionatrici che poetiche, più inclini al disputare che al cantare. L'imitazione però talvolta procedette sino a soffocar le originali tradizioni, e la nazionale letteratura diseredare dell'indole propria; e il cristianesimo, innesto rigoglioso sopra un'arte decrepita, ne contrasse talvolta i difetti. Così la coltura ungherese si tramutò da capo a fondo dopo che Mattia Corvino volle renderla italiana e latina: egual rischio correvano i Tedeschi dopo Massimiliano, se risaliti non fossero ne' moderni tempi verso le fonti nazionali: e pur troppo noi vediamo l'Italia, dopo essere sorta originale con Dante e coi Villani, rifarsi imitatrice per modo, da mettere in dimenticanza

(1) Sulla letteratura sono a consultare:

ANDRÉ, *Dell'origine e dei progressi d'ogni letteratura*. Porma 1782, 5 vol. Con moltissime cognizioni egli esamina i progressi dello spirito umano presso tutti i popoli; ma su troppo, senza motivar i giudizi, senza addurre esempi, talchè non s'apprendo nè l'indole generale delle nazioni nè quella de' particolari autori, e l'obbligo a stare a sua dottrina, anziché porgerli elementi a giudizi tuoi propri.

FED. BOETTERWICK (*Gesch. der schönen Wissenschaften*. Göttinga 1801-10, 8 vol.) ha più ferme idee estetiche, più lesità d'esposizione, più sentimento delle varie età: parla della letteratura d'Italia, Spagna, Portogallo, Francia, Inghilterra.

NICOLAS DE SÉBASTIANI (*De la littérature des mœurs de l'Europe*. Parigi 1815, 4 vol.) con appli-

cato le dottrine romantiche si giudizj degli estori, emancipandosi dal rispetto servile e dai critici abituali; trova il bello indipendentemente dalle forme.

FED. SCHLEGEL sarà sempre venerabile per larghi disamarcoti del suo lavoro.

HALLAM (*Introduction to the literature of Europe in the XV. XVI. XVII centuries*, 4 vol. 8o) è disingnato, trattando alcuni punti leggermente, altri con bella pienezza; ma in generale l'uomo vi scompare, restando solo lo scienziato; pecca nello ammazzer per età, e non mostra come il genio cresca da quegli elementi, con qual ordine studi, ecc.

Ogni paese poi ha storici particolari, e merita menzione distinta Ferdinando Denis, *Hist. de l'éloquence et de la poésie chez les peuples saurages et de la civilisation*.

le patrie memorie, dissociare le lettere dalla vita civile, e cercar ispirazioni tutt'altrove che dalla storia del proprio paese.

Chi credesse di poco momento il danno che ne deriva, chi pensasse le vicende della letteratura nulla abbiano a fare colle politiche, osservi siccome il perder la lingua cagioni o suggelli la perdita dell'indipendenza; siccome il fondersi di varie favelle in una, come avvenne in Francia, o lo sparpagliarsi come in Italia, o il dividersi in due come in Germania, attesti e perpetui uguaglianze o differenze politiche e civili; e come alcune nazioni, sbranate dalla forza, conservino pure la vitalità e la speranza, perchè congiunte in un solo linguaggio, in un'unica letteratura. Quando l'inglese Edoardo voleva cancellare la nazionalità gallesse, trucidò i Bardi, nelle cui canzoni vivevano le ricordanze.

Tante però diversità corrono tra le forme del bello, che alcuni negarono v'abbia un sentimento estetico comune. E per verità, se anche si conceda che tutti gli uomini tengano una naturale disposizione a gustar le cose intellettuali, come l'hanno al vedere e all'udire, converrà pur confessare che la diversa conformazione degli organi, le prime sensazioni, l'educazione, l'associazione delle idee devono grandemente variarla tra varj popoli e secondo le età. Così il fanciullo si piace di cantilene che tediano l'uomo maturo; e chi s'educò ai motivi di Paesiello e di Rossini, trova scarse di diletto certe arie popolari, alle quali si commove fin al pianto il campagnuolo. Fra gli Orientali, la poesia neglige l'esteriore finimento, mentre lancia viva, grandiosa nel campo de' pensieri: rara è tra essi la satira, come gente che sono troppo grave per la celia leggiera, ed alla seria si oppone il patriarcale despotismo. E poichè questo accoglie sotto al suo manto la dottrina, e ne fa stromento di diletto e di potenza, ogni suono va in lodi esagerate de' monarchi, a loro i favori del cielo, a loro le virtù dei suditi, a loro il merito di chiunque opera e pensa e migliora. L'Irochese e il Groenlando nutrono i canti co' rozzi dilette della caccia e della pesca; la nebbia dei colli nati vela continuo le odi del Bardo di Caledonia; mentre l'amore e la festività dei castelli e delle Corti d'amore esulta ne' serventesi e nelle romanze del Trovatore, e la vendetta fremente o la voluttà delira nelle gazele e ne' filari di perle dell'Arabo.

Ad alcune genti fu dato in ispeciale copia il sentimento del bello ordinato, quali i Greci e i Francesi; mentre altre non conoscono freno, e sbizzarriscono senza scelta. La poesia dell'India annichila l'uomo dinanzi all'immensità del tempo e dello spazio, in cui le nate credenze confondono il Creatore e la creatura, il passato e l'avvenire; quella di Grecia lo sottopone alla fatalità; la romana nol ravvisa che come cittadino d'una patria, per cui deve o farsi assassino o precipitarsi nella voragine; da ultimo il cristianesimo lo descrive decaduto insieme e glorificato. Presso i Greci la poesia è verità creduta; pei Romani si riduce a pura arte; fra i moderni cessa d'essere mero diletto e passatempo, e diviene un progresso, elevando e svolgendo la natura morale degli uomini, mentre li scuote e gli alletta. In Germania s'ispira dapprincipio alle fiere tradizioni degli avi, poi adula i signori e le passioni, indi si riduce casalinga e borghese,

poi trascinasì nell'ignobile calle dell'imitazione, finchè se ne spicca con volo generoso. In Francia la letteratura mostrasi cristiana fin al x secolo, poi si fa feudale fin al rinascimento, indi la trovi monarchica, sinchè n'esce rivoluzionaria a moltiplicare tentativi per giungere ad un'originalità, forse solo ai secoli men colti conceduta.

Ma colà lo studio de' classici non fu una fascia che impacciasse la bambina letteratura, prova siane Montaigne; mentre l'Ercole delle fantasie italiane fu strozzato in culla dalle serpi dell'imitazione: e la poesia che con Dante avea librato sì ardito volo sovra le penne della fede, barcollò ne' sogni cavallereschi e nelle amoroze adulcinature al tempo che le gravi battaglie mettevano a pericolo l'indipendenza della patria; da ultimo non fu che rimembranza, ed ancora aspetta chi n'intenda la sublime vocazione, e la avvii a cooperare al rigeneramento dell'uomo e della nazione.

Alla varietà dei sentimenti segue pur quella dell'esposizione; e nelle genti nordiche è più cercata l'allitterazione, ossia il regolare ritorno delle consonanti, che sono la parte prevalente di loro favelle, mentre invece i Meridionali, tra cui le vocali predominano, s'accontentano dell'assonanza: quelle avvicinano le rime acciocchè sieno avvertite; questi le incrociano in cento guise, siccome vediamo ne' Provenzali: alcune lingue, ben sonanti e dotate di verso armonioso e sostenuto come il latino e il greco, non han mestieri della rima; le moderne sentono la necessità di quelle cadenze, che ripetendo un suono, lasciano rammentare quel ch'è passato e prevedere quel che verrà; — memoria e speranza.

E sebbene l'artificiale, il meccanico, il falso nascano da combinazioni studiate, mentre il vero e natio sgorga spontaneo quasi da impeto involontario, repugnerebbe al vero chi credesse la poesia delle genti men colte dover essere più semplice, mentre in alcuni ci si mostra artificiosissima sino all'affettazione. Se volessi cercarne esempj, andrei fra gli Scaldi della Scandinavia, e v'addurrei alcune strofe (1), dove tutte le parole si corrispondono, al tempo stesso che le idee vi son parallele. Perchè n'esca un senso, bisogna ordinare le parole con certe regole determinate, colle quali ciò che era puro ritornello musicale, diventa strofe (2); poi il senso, altrettanto architettato, è: *Hakon ferì gli uomini colla freccia; Kraki lusingò gli uomini col danaro: le fiamme divorarono quel che dava abiti di seta; questo re, beato del suo oro, fu ferito dall'acciajo. Hakon domò gli uomini colla spada; Kraki arricchì i marinaj coll'oro: quei che portava l'acciajo acuto, perì d'acciajo; quei che spargeva oro, perì di fuoco.*

Eccovi dunque all'origine della poesia quelle difficoltà, in cui talvolta si compiace decrepità.

- (1) *Haki Kraki hoddum broddum
Særdi naerdi seggi leggi
Veiter neiter vella pella
Bati stali heitist heitist.
Haki Kraki hamde framde
Geirum eirum godna flotna
Hreiter neiter hokka brodda
Brendist endist bale stala.*

- (2) *Haki broddum naerdi leggi;
Kraki hoddum naerdi seggi
Veiter pella bati heitist
Neiter vella stali heitist.
Haki hamde geirum gotna;
Kraki framde eirum flotna,
Neiter brodda endist stala
Hreiter hokka brendist bale.*

Dopo quanto si è detto riuscirebbe superfluo il cercare qual sia superiore la poesia antica o la moderna, ciascuna essendo quale i tempi la richiedono. Fra le nazioni antiche, ove un unico principio domina, la letteratura si conforma a questo, ed escludendo ogni eterogenea mistura, produce l'unità: mentre ne' moderni, ove tutto è misto, varia pure la fisionomia letteraria, e i generi sono ravvicinati; onde appena crederesti appartengano alla stessa Europa e al secolo stesso il Tasso e l'Ariosto, Klopstock e Voltaire.

La letteratura antica essendo fatta per pochi, voleasi squisita, raffinata nelle forme sino a sacrificarvi il fondo, mentre la nostra è popolare come le istituzioni; dalla qual diversa origine risultano i meriti e i difetti dell'una e dell'altra. Gli antichi, invaghiti del bello, rivelano l'entusiasmo loro con una parola, onde quelle descrizioni rapidamente toccate, eppure scolpite profondamente, mentre i nostri pare non sappiano mai staccarne la mano. Quelli offrono i simboli della bellezza, piuttosto che la bellezza stessa; mentre i nostri non avvertono abbastanza come l'intelletto resti lusingato dall'infinito, e come il veder intero e presente il bello rintuzzi la fantasia e il desiderio. Essi, tutto sentimento, penneleggiano e passano; noi più logici, ci affanniamo a dir tutto, a ragionare su tutto, e pochissimo facciam sentire: essi col iscarsi ed uniformi materiali ottengono facilmente la semplicità, mentre noi con ricchi e variatissimi mal riusciamo a ridurre le forme alle schiette apparenze e alla semplice chiarezza.

Or tali differenze delle nazioni e dei tempi sono preziose rivelazioni che la letteratura esibisce alla storia, la quale sempre più sente il bisogno di attingere da quella fecondi ammaestramenti. Qualunque però sieno le differenze accidentali, tutte le poesie s'assomigliano in ciò, che o cantano o narrano o rappresentano; ma più singolare è il trovar, fra le nazioni più distanti, delle somiglianze nelle forme, con cui esprimono o l'ispirazione o la tradizione o la rappresentazione: grati prova che nè l'arte nè la natura si copiano a vicenda, ma tutte ritraggono dal medesimo supremo originale.

Il più elevato come il più vero genere della poesia è la lirica, la quale ispirandosi d'idee superiori, canta Iddio o in sè o nelle opere sue. Or la piena del sentimento prorompendo in armoniche parole, fa che spesso concordino di sentimenti il Lappone e il Provenzale, Pindaro e David. Giacchè prima realtà della bellezza è la natura, primo poeta Iddio; e le anime elette raccogliendo quelle armonie, non riproducono un'immagine particolare, ma il bello in sè, il vero per eccellenza. Oh cari al cielo e benedetti dagli uomini quei pochi, cui è concesso di sposare l'interesse del cuore e quello dell'arte, i sentimenti dell'individuo e quelli della nazione e del genere umano! Ma perchè della lirica è essenza il canto, vuole, anzichè letta, essere udita o piuttosto sentita. Così l'intendeva la Grecia, che in Olimpia levava a cielo il cantore delle sue glorie o de' suoi spassi; così Israele, che alle colline di Sion e alle valli dell'Ebron faceva echeggiare le lodi del Signore; così l'Arabo che recitava le sue *moallake* alle fiere d'Occad e le sospendeva alla Caaba; e ai di nostri vedemmo, al suon di canzoni che la

letteratura di scuola rifiuterebbe, eccitarsi intere nazioni alla strage o alla difesa, al delitto o alla magnanimità.

Alcuni non fanno che espandersi in canti d'amore, e questi, sebbene spesso i più leggiadri, son i meno importanti, atteso che gli amorosi non vedono che se stessi, ad ogni altro calcolo o sentimento sorvolando. Ma poichè lo stato d'un individuo dà notizia di quello di molti, in questi medesimi può cercarsi la coscienza d'un popolo o il grado di sua raffinatezza, ben altro esprimendo la spensierata ebrezza d'Anacreonte e i metafisici sospiri del cigno di Valchiusa, la passionata voluttà di Saffo e i contrasti della solitaria del Paracletto.

Altri v'ha che simulano esprimere sentimenti nazionali, mentre non attestano che i proprj, quali sono gli adulatori de' potenti, scoppiate cicade, come l'Ariosto li definisce, la cui viltà qualche volta scese sì basso, da non lasciare tampoco che se ne possa ritrarre qualche vero mercè i limiti del buon senso. Ancor più inutile è la turba di coloro che poetano per mestiero o per trastullo; opere concepite a freddo, condotte con calcolo servile delle convenienze; voce voce e nulla più. Ed in generale quando il poeta scrive nel proprio gabinetto, o per sè o per pochi, non trova riscontro nel pubblico voto, nè può riuscir testimonio della comune maniera di sentire e di giudicare. Che servono alla storia Silio Italico, Metastasio, Gessner, e tutti i poeti pittoreschi, estrani ai destini di loro nazione? Che servono quei componimenti tutt'arte, che mai non scenderanno nell'animo del popolo, e di cui si può dire come Dalayrac d'una lodata armonia, *Non sono abbastanza musico per non annojarmi?* Vedete Ausonio cantare in sicura spensieratezza mentre i Barbari sovrastano; e il Bembo e il Sannazaro pastoreggiare mentre lo straniero strappa il brando ai re dell'Italia; e Vittorelli e Delille mentre s'alzano i patiboli del novantatre.

Appunto pel contrario effetto, il teatro si considera come la più verace rappresentazione della letteratura (1) e della società. Giudice non è più un consesso di dotti o il limitato numero de' letterati, ma la folla formata dalla propria educazione, animata dai proprj sentimenti, agitata dalle proprie passioni; talchè l'autore dee rappresentar veramente la vita nazionale, sotto pena di non essere inteso. Ecco perchè nella seguente raccolta noi abbondammo d'esempj drammatici, come storiche testimonianze.

Ma perchè a ciò serva, duopo è che il dramma sia concepito nell'essenza sua naturale, come interpretazione di fatti storici e del loro senso arcano, o come un'elevata contemplazione dei destini umani e del mistero dell'esistenza. Chi lo trae dalla propria mente, chi i modelli crea non copia, e li conforma ad un bello ideale inalterabile, commove, non insegna. Una scuola che offre generalità anzichè individui, astrazioni personificate anzichè fatti veri, attenendosi a regole forse arbitrarie, certo impacciante, non può dipingere la vita che a frammenti e la società da un lato solo, costretta perciò a ricorrere al terribile, all'esagerato.

Qui considerando noi la letteratura unicamente quale adiutrice della storia,

(1) *Le théâtre c'est la littérature en action.* STALL.

nulla abbiamo a discutere sopra la convenienza delle unità di tempo e di luogo, e quanto giovino all'interesse primo d'ogni arte bella, il ritrarre al vero l'uomo colle passioni sue, co'suoi sentimenti. Solo non dovremo dissimulare che il metodo preteso classico contraffà alla storia, la quale in nessun luogo non mostra avvenimenti così giusto ordinati, così rapidi e scevri d'accessorj, da potere presentarsi in un luogo solo e nel giro d'un sole. Il poeta che si crede obbligato a tali confini, deve attribuire alle passioni tutta l'inverosimiglianza che esso elimina dalleteriorità; introdurvi una violenza, una rapidità di sviluppo che in natura non hanno, e per conseguenza trascurare le particolarità di luogo, di tempo e sovente di persona; gettar in racconti ciò che, presentato in atti, farebbe più colpo; mostrare soltanto lo scioglimento, non il nodo; sorreggersi con azioni sussidiarie; mentire la storia rimpastando i fatti, non come avvennero proprio, ma come avrebbero dovuto avvenire per riuscir opportuni alla poesia di scuola; e a tal uopo cercar nella favola i soggetti, perchè la storia non li presta.

Nè quando noi mostreremo come i lavori più insigni vadano sciolti da queste pastoje, ci si vorrà rispondere ch'erano tentativi di gente rozza. Tutt'altro noi crediamo, persuasi che la drammatica sia la poesia più pensata; se non che i grandi posero tutta l'attenzione all'uomo e alle passioni sue, mentre i seguenti ebbero lo sguardo agli spettatori, cercarono l'effetto, e in conseguenza adopraron a perfezionare i mezzi accessorj, la scena, il vestimento, la verità locale, perdendo l'ardito e franco modo di pennelleggiare il vero soggetto delle arti belle, l'uomo.

Certamente in una letteratura affinata la forma e la sostanza avrebbero a procedere di conserva; ma dove una manchi, preferisco la seconda; e qualche dramma cinese o indiano da noi esibito ci rivelerà la coscienza individuale e la storia, che indarno avremmo cercato stillare da quelli della scuola.

Insigne pascolo trovammo nella drammatica dei Greci, la nazione meglio privilegiata del senso del bello, e che piccola non appare se non quando la si guardi colla meschina ammirazione de' pedanti. Eschilo è genio ancor grossolano ma gigantesco, per cui il teatro è parte della religione, e il mondo un manifestamento della lotta fra la volontà e il destino; e leggendolo tu comprendi che il popolo doveva assistervi col raccoglimento e la fede onde s'adunava attorno ai tempj. Sofocle ti presenta la filosofia rigeneratrice di Socrate, la quale poi degenera nella sofistica, che trapela da ogni verso di Euripide.

Ancor più caratteristica è la commedia, poichè atteggia sulla scena la vita comune, i fatti ancor freschi, le quistioni allor allora dibattute, e come oggi dicono, palpitanti. E poichè sarebbe stato nojoso il trovar ancora in teatro le dispute politiche o scolastiche agitate sull'agora o al portico, era duopo condurle colle buffonerie, colle esagerazioni, con fatti incredibili; avvolger nella celia anche gli Dei, per togliere agli uomini il diritto di lamentarsene. Così fatto procede Aristofane, portentosa mescolanza d'intenzioni serie con pazzie ridicolaggini, di pensieri delicatissimi con basse trivialità, di poesia altissima con

scurrili vigliaccherie. Leggendolo voi dovete figurarvi un uditorio democratico, confuso d'ogni classe, siccome portava l'eguaglianza repubblicana d'Atene; quel popolo che Aristofane stesso ci dipinge così bizzarro, sensuale, incostante ne' suoi appetiti; che le più gravi quistioni volea ricreate colla storiella dell'ombra dell'Asino; e che fra i capitali dibattimenti della guerra di Sicilia, ascoltava ridendo gl'inumani sarcasmi di Timone *odia-homini*.

Ben lungi però è la drammatica d'aver soddisfatto alla sua missione quando sia storica affatto, e quando si limiti alla lucente superficie della vita, e alla passeggera apparizione del gran quadro del mondo. Se intende l'eccelsa sua destinazione, ella deve penetrare nel senso e nel pensiero profondo degli umani accidenti; e dopo rappresentato l'uomo qual egli è, cioè siccome un enigma, deve avviare anche allo scioglimento di questo coll'additare la seconda vita. Chi meglio di Shakspeare adempì il primo ufficio? ma l'altro gli manca.

E qui non vi sfugga come la drammatica, appunto perchè pensata, richiede arte e cultura di gente incivilita; mentre al contrario nell'epica non sorse mai un genio primitivo, se non ne' tempi che chiamano rozzi, in cui cioè all'arte prevale il sentimento. Il dramma è democratico, perchè del popolo domanda l'applauso e la sanzione; l'epopea è aristocratica perchè vive di memorie, e queste conservansi nelle famiglie: il primo dee rappresentarci l'uomo qual è; l'altro lo eleva sopra la sua natura.

Aristotele, Orazio, Boileau, Blair e gli altri precettisti ammirano la bellezza, cioè l'ordine, l'armonia; e trovando quell'accordo e unità nell'*Iliade*, vi riconoscono un ingegno di grand'arte che la compone, e quest'arte studiano negli effetti, e la riducono a regole, le quali impongono ai poeti avvenire; e decomponendo l'invenzione, la disposizione, l'elocuzione, di tutte fan merito a un unico uomo.

Ma la storia svelò campi ignoti, e trovò una folla di tradizioni vaghe e incerte, anteriori alle epopee; trasmesse e cresciute da generazione a generazione, annestandovi fatti e personaggi diversi. Il genio non può a voglia sua disporre dell'immaginazione pubblica; e la turba e il poeta devono camminar di conserva, e questo accettar le credenze, gli insegnamenti, le illusioni di quella; se non s'accontenta di quei lavori da gabinetto isolati, che non hanno vitalità.

Un'altra scuola con Vico e Wolf si dirige tutta alla storia, e dietro ai lavori d'arte ravvisa la società, nelle epopee l'immagine della civiltà, sicchè non le crede opera d'un uomo, ma d'un popolo; Omero non è più che il raccogliitore delle rapsodie, e lo dimostrano dalle incoerenze e dalla varietà di stili, in modo che risolvono la personalità di lui in un simbolo. V'è esagerazione in entrambe le conclusioni, ed è mestieri distinguere la materia e la forma; l'opera de' secoli e quella dell'uomo; la tradizione che offre i fatti, e l'arte che li coordina.

Questo racconto poetico di fatti meravigliosi si dà mano colla storia, e appunto perchè poesia, non deve solo raccontare; perchè storia, non deve immaginare soltanto. Il narratore s'attiene ai puri avvenimenti che non cambiano;

l'epico, alla tradizione che li rimuta; dà i fatti, ma al modo che l'età sua li concepisce; in Lucano Catone è offerto suicida, non domato neppur degli Dei, mentre in Dante è collocato alle soglie del purgatorio, cioè giudicato secondo le idee dell'autore; l'epico insomma prende la storia, ma la trasforma in seno al pensiero divino.

Mentre poi qualsivoglia evento è messo dello storico, l'epopea fermasi a que' pochi che eccedono le ordinarie forze umane; a caratteri d'eterna solidità, come Achille ed Alessandro per gli antichi; e pei moderni il mondo soprannaturale, quale in Milton e in Dante; lo stabilirsi delle nuove genti, siccome nei *Nibelunghi* e nei poemi su Carlo Magno; ovvero la gran lotta fra il cristianesimo e l'islam in Palestina o nella Spagna; o quella dei Normanni coi Sassoni com'è nel *Robin Hood*; o l'ardimento umano che raggiunge da una parte l'America, dall'altra le Indie.

Alcune volte ancora è soggetto al poema un fatto che in realtà non avvenne; eppure non è finto dal capriccio d'un uomo, ma prodotto dalla fantasia del popolo, e risultante dalla tradizione dei secoli. Tali sono il *Maha-Barata* e il *Ramajana* per l'India, l'*Odissea* e forse l'*Iliade* per la Grecia, i poemi cavallereschi del medio evo, e lo *Scid-name* per la Persia.

Agli uni e agli altri consueto tema è la lotta fra due razze; la pelasgica colla greca in Omero, l'Iran col Turan in Firdussi, i Franchi col Sassoni ovvero cogli Arabi ne' romanzi. Perocchè ai poemi acquista importanza appunto il rappresentare non un uomo ma la nazione, non l'individuo ma un tipo; ond'è che l'epico diviene tanto stromento di civiltà. Ma nelle epopee d'arte le vicende tutte della nazione s'intarsiano a forma d'episodj, come nell'*Eneide* e nei *Lusiadi*, mentre invece negli originarj compongono personificate e ridotte a un tempo e ad un eroe solo; così Rustan è la nazione persiana, Bruto è la bretonne ne' romanzi, e nel Carlo Magno di Turpino sono fusi gli elementi così disparati della sua razza. E appunto l'intima differenza tra il romanzo e l'epopea consiste in ciò, che quello ritrae l'uomo, questa l'umanità; quello avventure domestiche, questa sociali.

Fatto poi che un poema sia, una folla vi si adopera intorno per continuarlo, supplirlo, compierlo; turba di cui non può tener conto lo storico dell'umanità, ma che mostra appunto come il poema sia l'opera della società più che dell'uomo, giacchè mai non è compiuto come sarebbe un'ode o una tragedia, ma lascia sempre l'addentellato a nuovi fatti, come accade nella storia dove questi si concatenano.

Altre volte la parola animata non si restringe in ritmi e metri, ma colla sciolta prosa favella al popolo o ai grandi le verità religiose, le morali o le politiche. Eccoli allora l'eloquenza, rivelatrice delle condizioni sociali, sì perchè lancia i suoi voli dietro ai punti che più rilievano, sì ancora perchè è messa alla riprova del pubblico sentimento, dovendo seriamente dibattere quei che sono elementi supremi della moralità e del ben essere cittadino. L'incalzante foga di Demostene, la profusa magniloquenza di Cicerone, la veemente e persuasa de-

vezione de' santi Padri, la compassata sincerità de' mandarini cinesi, la convivente ammirazione di Bossuet, rappresentano (o ch' io m' inganno) la civiltà e i pensieri della nazione e del tempo loro, più che molte pagine della storia, empie con nomi di re e cogli splendidi delitti dell'ambizione.

A tutte queste fonti noi siamo ricorsi, non tanto per esibire tipi d'imitabili bellezze (come l'avremmo potuto in isbiadite traduzioni, somiglianti al rovescio d'un bel tappeto?), ma per farne appoggio alla storia, persuasi che le arti del bello non devono parere frivole se non a chi è tale. Il geometra, uscendo di aver assistito ad un'acclamata tragedia di Racine, chiedeva dispettosamente, *Che cosa prova ella?*

Che cosa prova? Prova il grado di coltura d'un'adunanza, che lasciassi trasportare fuor di se stessa a bellezze più pure ed elevate che non siano quelle sottoposte ai sensi. Prova l'educazione d'un popolo, per cui è sacro il nome di poeta, e che armonizza coi teneri e coi magnanimi sentimenti onde si fa interprete ordinariamente il poeta (1). Prova quel che è prima qualità d'un popolo, lo spirito, alito divino nell'umanità, senza del quale le stesse arti utili o non giovano o a nulla di grande. Prova che nell'uomo non v'è soltanto materia, ma alcun che di divino, onde togliendosi alla freddezza di calcoli e misure, vagheggia le idee, e per esse ascende all'autor delle cose. Io non potrò creder barbari i Germani che alle battaglie si lanciavano cantando Erminio, l'eroe della loro indipendenza; e benchè in Omero io veda i Fenicj molto più avanzati in commercio e industria, non li chiamerò superiori al popolo che creò l'*Iliade*, popolo che a tanto non poteva arrivare se non coll'ali dello spirito. E ciò che quell'uomo privilegiato creò, che fu ammirato da quella folla, sopravvive a cose che più positive pejjono e più reali; i grandi imperj della Mesopotamia vanno a rintracciarsi sulle pareti lavorate dallo scarpello ispirato; ruine a ruine s'accumularono sopra la Grecia di Pisistrato e di Costantino, ma essa vivrà immortale nei canti d'Omero e di Pindaro, nelle sculture di Fidia e di Prassitele, nelle arringhe del Grisstomo, nella magnificenza di Santa Sofia; e il pellegrino che, erudito o devoto, viene a Roma a meditare sul cadavere di due grandi civiltà, sente opprimersi il cuore dal peso delle memorie, finchè il Colosseo e San Pietro, le terme di Caracalla e Santa Maria Maggiore, il Gladiator moribondo e il Mosè di Michelangelo, non l'abbiano rassicurato che il genio passeggia immortale sopra i frantumi delle mondane grandezze (2).

Taccia dunque il villano dispregio di cotesti adoratori della materia; e noi

(1) Gli è un fatto che i poeti sostengono sempre la parte più generosa, perchè vanno col sentimento, più che col raziocinio: gran prova che l'uomo non è poi sì corrotto come altri ciuocia. I tipi dell'epopea son sempre qualcosa di elevato. Fin quando i poeti adulano i re e gli eroi, il furore coll'attribuir loro qualità di cui inasceano, non col lodarne le ribalderie, che anzi velano. Del resto voi li vedete animare contro i Turchi, bestemmiare le battaglie fratricide, tener vivo il nome d'Italia anche dopo perite nella politica, cantare l'eroismo dei Greci e de' Polacchi;

luoghi comuni se volete, ma che pure dicono qualche cosa contro gli sprezzatori del sentimento.

(2)

Le muse

Del mortale pensiero animatrici,
Siedono custodi dei sepolcri; e quando
Il tempo con sue fredde ali ne spazza
Fin le ruine, le Pimpee suo licci
Di lor canti i sepolcri, o l'armonia
Vince di mille secoli il silenzio.

FOSCOLO.

contiamo fra i passi più lodevoli dell'età moderne questo chiamare le letterature ad appoggio e lume della storia; nel quale riguardo essa fece ricerca non soltanto delle erudite, ma e delle popolari. Atteso che, di là dalle barriere delle letterature definite, sta una poesia libera e naturale, non destinata alle scuole, non vivente di reminiscenza, ma tutta sentimento, che in canti, romanze, leggende, si conforma all'indole di ciascun popolo; nè da verun altro ritrae se non quel fondo che è comune alle tradizioni di tutte le genti; e per la voce del volgo, o per le arpe dei cantori popolari trasmette all'orecchio e all'anima di tutti le avventure, i misteri, i prodigi. Fiore del sentimento, come dice Herder, dell'individualità, della lingua, dell'origine, dei patimenti; musica dell'anima, scarsa di arte, negletta di forme convenzionali, or sospira gl'inni all'ombra de' chiostri, or canta gli amori, e quando le mestizie, quando le glorie d'un popolo; conserva racconti che la storia dimenticò o neglesse; talvolta li crea, ma consoni ai tempi e ai luoghi; alcun'altra s'ispira del più fervido patriottismo; e o sotto ai salici del fiume di Babilonia, rimpiangendo l'amata Sionne, tien desto nei cuori l'affetto per la patria e pei riti; o coi capelli sparsi, errante sulle rive della Wilia e della Li-tuana, o sotto i pioppi della Dora, ricorda una nazione caduta ma non perita.

La poesia di gabinetto che mai serve alla patria e all'umanità? Ella non ha sentito i bisogni del popolo, non s'è abbassata, come dicono altri, o come diciam noi, innalzata fin al livello di esso; non ne esprime le idee che nè conosce tampoco: son uomini solitarj che, quietamente lavorando, attendono a preparare un diletto agli orecchi, un lachezzo all'immaginazione, e se volete, alla ragione e al fino gusto; nulla porgendo se non meditato, forbito, elegante, corretto; potendo render ragione di ciascun passo che danno, giustificarlo cogli esempj e coi precetti.

Ma la storia che ne ritrae? nulla: perchè in loro voce non favella il popolo. Al più potranno attestare l'elevata coltura d'un dato tempo; ovvero la depravazione del senso morale, o la grossolanità de' pensieri che possono associarsi coll'eleganza della dicitura.

Tant'è ciò vero, che potreste d'alcune di tali poesie dubitare di qual secolo sieno, e fallare di mille annj. Togliete la lingua, e voi potrete credere che alcuni versi, usciti noi vivi, appartengano all'età di Pericle o di Marziale; che sieno contemporanei Properzio e il Savioli. Così v'ha storie ai dì nostri, che avrebbe potuto scriverle il Guicciardini o il Varchi, tanto non trassero profitto dagli immensi progressi che fecero la ragion pubblica e la privata. Così v'ha critici che si fanno vanto di pensare, parlare, giudicare come tre secoli dietro; v'ha filosofi cui pare un gran che l'attenersi ad Hobbes, cioè ad Epicuro, e indietreggiando di duemil'anni, predicare la tirannide coll'empietà, quasi ancora non fosse nata la libertà colla religione.

Perchè dunque serva alla storia, cioè al progresso, vuolsi che la letteratura prima di tutto viva d'ispirazione, non di rimembranze e d'imitazioni. Bisogna inoltre non sia destinata pel piccolo circolo dei dotti, ma per la moltitudine; e poichè la moltitudine poco legge, le composizioni più storiche saranno quelle che

furono destinate a colpir i sensi, anzichè l'intelletto. Tali sono specialmente le canzoni popolari.

Ogni popolo, a' primordj di sua civiltà, non iscrive, ma canta. Allora l'immaginazione è fervida ancora, nè impacciata ne' suoi lanci dalle convenienze, nè servile all'imitazione; onde gl'ingegni eletti, vivendo della vita morale di quelli che li circondano, cantano ciò che tutti gli spiriti concepiscono, e che essi hanno la potenza di tradurre. Quei canti pertanto sono ritratto fedele del carattere, de' costumi, de' pregiudizj, della coltura degli abitanti.

La poesia popolare ha il merito di giungere per istinto là dove a stento possono gli eruditi collo studio, vo' dire a quella profonda conoscenza delle varie stirpi, cui la filosofia e la storia s'affaticano ad esplorare; onde li leggerli, per valermi d'un'espressione di Görres, è veramente toccar il polso della nazione nella sua infanzia, e bere la poesia alla sua sorgente. I canti popolari sono gli archivj del popolo, il tesoro della sua scienza, della sua religione, della teogonia e cosmogonia sua, della vita de' padri suoi, de' fasti della sua storia; l'espressione del suo cuore, l'immagine del suo interno, nella gioja e nel pianto, presso il letto della sposa e accanto al sepolcro (1).

Quelle canzoni molte volte racchiudono la primeva storia dei popoli. La Grecia ricordava i canti di Lino e d'Orfeo, che primi incivillirono insegnando la religione e unendo le pietre, cioè gli uomini duri, per formare le città. I Latini ebbero l'orrido verso saturnino, che la nausea delle cose patrie fece sprezzare, perchè scapitava a petto della esotica forbitezza. Primi storici del Settentrione sono gli Scaldi, e nelle saghe vanno gli eruditi a rintracciare i fatti più antichi degli eroi scandinavi. Fra i Celti, il bardo eccitava gli eroi alla battaglia, e ne cantava le imprese dopo morti.

Più tardi la poesia epica le raccoglie, e nella vastità del suo specchio riflette l'intero orizzonte; ma nella poesia popolare sono mille rivi d'un'onda vicina alla sorgente, nè ancora contaminata da eterogenea mescolanza.

Al sorgere della nuova civiltà, minestrelli, trovadori, minesingeri, fidleri, giorglori portano le loro gioconde finzioni alla capanna e al palazzotto, al convento e alla taverna, alla Corte bandita e sul banco della fiera. Nascono contese fra Guelfi e Ghibellini, fra Cattolici ed Albigesi, fra stranieri e nazionali, fra plebe e nobiltà? La romanza per lo più sposa la causa più generosa, ed eccita a magnanimi sensi, a generose lotte; combatte gl'invasori normandi sulle bocche degli Anglo-Sassoni; vendica i torti della plebe francese, bersagliando i grandi e il clero; fomenta la guerra dei paesani in Germania; sostiene i federati Svizzeri contro i conti d'Habsburg; in Spagna fa ai Mori la guerra, come la fanno i campioni colle spade; e quando Alfonso VIII chiede nuovi tributi, essa gli risponde:

*Et bien de la libertad
Por nìgun precio es comprado.*

(1) Henzen, *Volkslieder*. Lipsia 1779.

Per rozza che sia, nessuna gente è diseredata di questi canti. I Klefi e il generoso Sulioto destano l'eco dell'Eurata e dell'Olimpo, come il Lappone e il Groenlando cantano gli amori e la morte (1). Nel Kamsciatka, l'ignorante abitatore ha canzoni per ogni circostanza, per manifestare ogni sentimento, con una disposizione affatto semplice (2). Più sviluppate sono tra' Finlandesi, ove una delle principali regole è che tutte, o almen due parole di ciascun verso comincino per la stessa sillaba o lettera (3); nè è a dire l'attenzione che i nativi prestano allorchè qualche *runonickat*, o maestro dal canto, nelle peregrinazioni o al focolare ripete la canzone, accompagnandosi col *kandelo* (4); e credono con certe melodie potersi estinguere il fuoco, guarir le ferite e le morsicature, placare i nemici, ottenere la buon'andata o ricca caccia. In Inghilterra e in Iscozia, senza ricorrere alla finzione del Macpherson che diede un colpo sì terribile alla prescritta ammirazione de' genj originali, sappiamo che Walter Scott raccoglieva molte ballate dalla bocca de' montanari.

Siffatta poesia non v'è cosa che non abbracci; patria e religione, voluttà e devozione, realtà e fantasia, generosi sensi e basse superstizioni; s'ispira alle tradizioni della Chiesa e de' misteri del cristianesimo, come alle leggende della mitologia; cogli angeli e coi martiri vengono gli elfi, i nani, le fate, i giganti; cogli eroi della storia quelli del capriccio; colle grida di guerra il gemito dell'amante e l'infedeltà della sposa; colla limpida descrizione di naturali bellezze, l'epigma proposto all'emulo cantore o alla bella aspirante. Da quei rozzi tocchi uscirono generosi eccitamenti e soavi finzioni, che vivranno quanto quelli della musa meonia; Arturo e la sua tavola rotonda, Carlo Magno e i suoi paladini, e i misteri del santo Graal, e il prode Orlando, e l'amoroso Lancilotto di Lago, e il patrioto Sid Campeador.

La poesia popolare piaceasi di contrasti vigorosi, che più non è possibile riscontrare nella letteratura propriamente detta, venuta da imitazione e da teorie. Si veste di forma stereotipe, quali vediamo ancora conservate negli aggettivi d'Omero, indeclinabilmente ripetuti. E come in esso i Greci son sempre ben colturnati (*ευχρημίδες*) anche dopo un feroce conflitto, così fra gli Slavi, tutto che vuolsi lodare chiamasi *bianco* (*beloi*); bianco Iddio, bianco il czar; l'acqua è sempre *fresca*, sempre *tagliente* la spada, sempre *azzurra* il mare: nelle serbiane, le mani devono costantemente chiamarsi *bianche*, fossero pur le abbronzite di un minatore: le vecchie ballate inglesi a tutti gli amanti, fedeli o spergiuri, danno il titolo di *amor mio sincero*: nelle scandinave i mantelli son sempre *turchini* o *grigi*, le fanciulle sempre *altiere*, e al nome di battesimo aggiungono sempre *piccola*, *la piccola Cristina*, *la piccola Sidlesigia*.

Sovente vi domina movimento drammatico, siccom'è il mutar improvviso

(1) Herder pubblicò nel *Kultalieder* (t. I, pag. 261) la canzone amorosa d'un Lappone e un canto di morte d'un Groenlando.

(2) RICH, *Storia della Svezia*.

(3) *Kooka kutki kumigaunna*
Adolphe Fredrick Armottinen.
cioè: *Allora viaggiava il nostro Adolfo Federico*
clemente.

(4) Specie di violino.

di chi favella, il saltare le circostanze intermedie, e il parlare per interrogazioni. Nel canto d'Ildehrando, un de' più antichi germanici, si ode: *Che cosa trovò nella valle? Trovò un cavaliere sì baldanzoso e giovine, ecc. — Che portava egli sull'elmetto? Portava una crocetta d'oro. — Chi trassi egli al fianco? Trae il padre suo diletto.*

Ed or appunto, mentre scrivo, odo passare una banda di contadinelle che cantano una rozza ballata, solita su questi colli della Brianza, e dove il patetico è misto al drammatico in modo, che ti lusinga l'intelletto e tocca il cuore (1). Vero è che per gustarne appieno l'effetto bisogna avervi associate le memorie dell'infanzia, e i vezzi d'una gioventù irreparabilmente perduta.

V'è poi frequentissimo e quasi obbligatorio il ritornello, per quell'amore alla simmetria e alla cadenza, che è tanto naturale nell'uomo, quasi un poetico riflesso del sentimento interno dell'ordine morale, e per cui si cercano la rima, l'euritmia, l'allitterazione. Col ritornello si scolpisce viepiù in mente l'idea o il fatto; e quel riscontro delle parole e delle frasi lascia non so quale profonda impressione, quasi una voce del destino, siccome la Staël diceva dell'*Eleonora*. In una ballata inglese si canta: « Oh v'è cosa più lunga che la » lunga via, più profonda del profondo mare, più fragorosa della fragorosa » tromba, più acuta che l'acuta spina, più verde che il verde cespò, più mal- » vagia della donna che ci ruinò? » E si risponde: « Oh! l'amore è più lungo » che la lunga via; l'inferno più profondo che il profondo mare; il tuono più » fragoroso della fragorosa tromba; la fame più acuta che l'acuta spina; il » veleno più verde che il verde cespò; il demonio più malvagio della donna » che ci perdè ».

Anche la Serviana, seduta sulla spiaggia, canta: « Qual cosa v'è più vasta » dell'immenso mare, più lunga della prateria, più rapida del corsiero, più » dolce del miele, più cara d'un fratello? » E un pesce emerso dall'acqua le risponde: « O fanciulla, tu se' pure smemorata! Il cielo è più vasto del mare, » il mare più lungo della prateria, l'occhio più rapido del corsiero, il zucchero » più dolce del miele, l'amante più caro del fratello ».

Le romanze spagnuole vanno sciolte e baldanzose, nè il *romanzero* badava a rima o a lunghe e brevi, hastando ch'è facesse linee di sei o sette o più spesso otto sillabe, in quel ritmo che chiamano *redondiglie*; ottonarj più liberi che i nostri nella posa dell'accento; colla rima assonante, cioè che bada solo alle vocali, non alle consonanti, come spesso fa il nostro volgo. Se la rima capita, tanto meglio; tanto meglio se il senso è chiuso colla strofa; se no, il poeta procede intrepido, e canta come l'usignuolo, che senza tempo

(1) Quell'occellin del bosco
Per le campane vaila.
Dove sarò sold?
Sall'uscio di voi, bella.
Cosa le avrà portid?
Na lettera sigillata.
Cosa ci sarà sa?
Voi maritarti, o bella?

Son maritata jer
Oggi già son pentita.
Viva la libertà
E chi la sa godere!
Chi non la sa goder
In ultima sospire.

nè tono prefisso, empie di melodia i boschi, e ricrea di compatimento chi alla sera confida i mesti rimpianti o le languide speranze.

Nelle poesie popolari frequente ricorrono idee religiose, e massime quelle d'un Dio punitore. Chi non conosce, per la poesia di Bürger, la ballata tedesca, ove Eleonora, perchè bestemmia la Provvidenza, è portata via dai fantasmi notturni? I Serviani, nelle *Belle suore*, raccontano che una donna, ingelosita della cognata, uccise il proprio bambino, e ne diè colpa a questa. La infelice fu legata alla coda d'un cavallo selvatico, e strascinata attraverso i campi; *ma dovunque cadde una goccia del sangue verginale, spuntò un fiore bello e fragrante; ove i brani del corpo s'arrestarono, sorse una chiesa dal seno del deserto*. La cognata è presa da terribile malattia che dura nove anniversarij, ed è portata alla chiesa ove riposa Gelitza, per cercarvi assoluzione e salute; ma una voce che esce dal santuario gliene contende l'entrata; onde volontaria si sottopone al supplizio orrendo, subito dalla cognata; *e dovunque cade una goccia del sangue malvagio, spuntano bronchi e piante velenose; e dove i brani del cadavere s'arrestarono, si formò uno stagnante e fetido lago*.

Tale equità popolare, primitiva, che sconta il sangue col sangue, è costante nella poesia tradizionale, ben lontana da quei trionfi del vizio in cui si compiace spesso la letteratura civile. Son angeli che intonano l'inno sovra la tomba della vittima innocente; sono corvi che allano intorno al patibolo del malvagio: tre ribaldi, spogliata una taverna, contendono a cui toccherà l'ostiera, e non potendosi accordare, la fanno in tre pezzi: *dove il micidiale sospese la spada, il corvo gracchia per un anno intero*.

Back ndi nelle isole Feroe una ballata, dove le ossa d'una vergine assassinata sono adoperate a formare un'arpa; corde ne sono i capelli: e appesa al muro, tace finchè non compare l'assassino; allora le corde vibrano e denunciano il reo.

Nella Dalecarlia in Finlandia s'ode spesso la seguente:

- « Nel palazzo del re, la piccola Karina era servente, e spiccava come una stella fra le compagne.
- « Accadde che un giorno il re le disse: Odi, sii mia, ed avrai la sella d'oro e il cavallo grigio.
- « No, il cavallo grigio e la sella d'oro a me non convengono. Dàlli alla giovane regina, e a me lascia il mio onore.
- « La più magnifica mia corona d'oro, la metà del mio regno, la vuoi tu, piccola Karina?
- « No: la tua corona d'oro e la metà del regno dàlli alla giovane regina, e a me lascia l'onor mio.
- « Odi, piccola Karina: se tu non mi vuoi ascoltare, ti farò porre in una botte, irta di lame acute.
- « Se così vuoi, gli angeli sanno ch'io non son rea.
- « E la piccola Karina fu posta nella botte irta di lame acute, e i giovani servi del re se la rotolarono dall'un all'altro.

« Tosto si videro scender dal cielo due colombe dalle piume bianche, e le due colombe fra breve furono tre.

« Due corvi neri sbucarono dal profondo inferno e presero il re malvagio; e fra breve, invece di due, i corvi furono tre. »

In un'altra ballata della Lusazia, la vedova duchessa d'Orlarmunde innamorasi del conte di Nuremberg; ma esso le dice non la poter sposare, perchè l'impediscono quattr'occhi che essa ha in casa, i quattro occhi funesti dei figli del primo letto. La spietata madre chiama un suo servo, nominato il cacciatore feroce, perchè uccida i poveri bambini: ed ella stessa levasi dal velo di vedova gli spilloni che ei deve infiggere nel cervello dei fanciulli quando staranno a giuocare. Così armato avvanza verso di loro, e li trova nel salone del castello, che giocano con quelle rime fanciullesche onde si divertono anche oggi i bambini; e intesa la vicina lor morte, supplicano quanto sanno per isviarla: il maschio promette all'assassino il suo ducato se gli lascia la vita; la fanciulla gli offre tutte le sue bambole, e perfino l'uccellino suo favorito: ma invano.

L'uccello, persecutore del micidiale, lo segue dappertutto, dappertutto ripetendogli il nome dei fanciulli che ammazzò: *Mio Dio, Dio mio!* egli esclama; *dove sfuggirò quest'uccello che da ogni banda mi persegue, che non cessa di ripetermi il nome di quei fanciulli? mio Dio, dove andrò a morire?* Disperato egli si fracassa il cranio, e i due figliuoli restano nelle loro urne di marmo, senza che la corruzione sfigurì gli innocenti lor corpiccini, la cui purezza sfida la morte.

Tale moralità è più consueta nelle ballate delle razze teutoniche che nelle meridionali; ma in tutte egualmente si trovano certe metamorfosi, massime di amanti, in fiori e arbusti. *Margherita fu sepolta un po' più basso, un po' più alto di Guglielmo: e una rosa uscì dal seno della fanciulla, un bianco spino da quello di lui.*

In un racconto serviano, i due amanti sono sepolti un a costa dell'altro, e le loro mani intrecciansi sotterra; e un abete ed un rosajo spuntano dalla tomba loro, e maritano i flessibili rami (1). Nota è l'edera che spuntò dalle vicine tombe d'Isotta e di Tristano, e che ne' suoi viluppi le congiunse. Or bene, se fino tra gli Afgani portiam l'attenzione, colà pure i due amanti, sepolti l'un discosto dall'altro, germogliano in arboscelli, che cedendo alla mutua simpatia, ricongiungonsi nell'aria; e i connessi lor rami coprono d'ombria lo spazio interposto alle due tombe.

E un'altra importanza storica hanno le canzoni popolari, poichè attestano la comunanza delle razze, pel fondo delle idee che nelle più remote ed isolate parti vi si riscontra; e chi le segue, dee scorrere intero il mondo, meravigliandosi di udire il pundito indiano o il giavanese ripetere la storia che sa il pastore

(1) Fra noi cantasi una canzone che dice:
 Nel bel mezzo a quella casa
 Fioriranno d'un bel fior.
 Tutti quei che passeranno

E diranno che bel fior;
 Egli è il cor della Rosina
 Che l'è morta per amor.

scozzese, o il fittajuolo d'Islanda. È finzione sanscrita quella del fratello che, per trovare la perduta suora, discende negli abissi del mare, ov'essa l'accoglie nelle fulgide grotte e vi si ccla dai mostri dell'abisso, finchè gli torna occasione di render a quella la salvezza: e moltissime ballate settentrionali la ricantano. Nella Scozia, al par che nella Svezia e nella Danimarca e nelle Orcadi, odesi il canto della bella Anna: quello da cui Bürger trasse l'*Elconora*, si ripete nel paese di Galles; in danese vi corrisponde l'Aage ed Elsa; in inglese il miracolo di Suffolk e lo spettro del buon Guglielmo.

Anzi v'ha tradizioni e canti, le cui membra convien raccogliere da lontani paesi. Così il montanaro scozzese ripete un ritornello che non ha significato, ed è frammento d'una canzone scandinava; e tali sono probabilmente quelle cantilene senza senso, di cui si servono ancora ne' loro giuochi i nostri fanciulli.

Fra i popoli messi in comunicazione frequente con altri, ben presto tale poesia si altera; alla lingua popolare ne succede una, determinata dalla sintassi o dalla grammatica; al grido spontaneo dell'anima, la prosodia e le indeclinabili regole della versificazione; e ne escono due maniere di poesia, una letterata, una popolare; quella scritta ne' libri, l'altra impressa nelle memorie. Quest'ultima restò gran tempo trascurata, perchè le scuole ci avevano insegnato a non ammirare che lo stile, le forme severe ed eleganti, il verso corretto e puro, l'espressione vagliata d'ogni trivialità, l'andare superbamente coturnato. Fra tali pretese, che poteva mai sperare la poesia popolare colla sua guarnacca da villana, e il linguaggio balbettante, e l'incerta paternità?

Ma quando l'aristocrazia veniva combattuta ne' superbi suoi torrioni, e il volgo recava in mezzo i suoi titoli storici e umani contro i diplomi de' feudatarij, differente aspetto assunsero la storia e la letteratura; e chi le intese, dovette cercare l'espressione di nuovi bisogni, di sentimenti nuovi, non più nella forbitezza dell'arte, ma nell'ingenuità della natura.

Allora si comprese la necessità di tener conto dei concetti primitivi, che precedettero i lavori artificiali, e che, quanto meno sentivano di regole e di scuola, tanto più verace rivelavano la natura d'un popolo e d'un tempo.

Quindi lo studio di resuscitare le canzoni popolari, picne d'ingenue grazie e di vita, è che, al confronto della poesia di scuola e d'accademia, son come alle cittadine le villane, rozze ne' modi, grossolane nelle fattezze, ma vivaci, sincere, tutte forza e vigoroso brio di sanità. A queste fonti erano già ricorsi gli storici classici, poichè Erodoto e Diodoro e Plutarco citano tratto tratto versi di poeti a testimonio di costumi e d'opinioni; nè altrove poteva aver attinto Paolo Diacono i racconti che ci dà per istoria primitiva de' Longobardi; certo a queste erasi ispirato Omero, che per ciò faceva autorità legale presso i suoi concittadini, e che ebbe l'insigne merito d'essere riuscito popolare e sublime, ripetere le tradizioni ingenue del volgo, e offrire modelli all'epopea de' letterati.

Voltaire ci racconta com'egli avesse tradotti moltissimi brani di poesie originali, per empierne il suo *Saggio sui costumi*, ma che gli furono involati. Cre-

dergli o no, ciò mostra ch'egli intendeva quanto lume trar si potesse da quelle per illustrazione de' costumi. Venne poi Herder, indi Erlach, che nelle loro *Canzoni de' popoli*, d'ogni nazione ne conservarono; Depping fece una raccolta tedesca delle migliori romanze spagnuole (1); Löve-Weimars stampò le ballate inglesi e scozzesi (2); G. Müller ed O. Wolf le italiane (3); Rochholz le svizzere (4); Percy le inglesi (5); Lejeune e Fallers-Leben le olandesi (6); moltissimi le tedesche (7); le serviane, Eckstein e Wouk Stefanowich: testè furono pubblicate in Germania le ballate finniche (8); Fauriel ci introdusse a udire i *Canti popolari della Grecia*, ed Elchhoff gli slavi (9). Così dilataronsi i campi delle cognizioni, e più esatti come più larghi giudizj furono recati intorno alle varie letterature; documenti nuovi si trovarono o si posero in uso, e resta a desiderare che alcuno, dotato di bastante erudizione per abbracciare studj così diversi, e d'immaginazione tanto pieghevole da penetrare nella coscienza de' varj tempi, faccia intendere le voci delle diverse nazioni a narrare da sè la storia popolare (10).

Lo studio posto nelle popolari poesie mostrò la natura delle tradizioni, le trasformazioni loro e la vera origine delle epopee. Nelle isole del mare del Sud (11), in aneddoti rimati conservansi i fatti e la data loro; fra gli Scozzesi (12) e i Greci moderni son ballate storiche per isolate prodezze; fra' Circassi formano biografie poetiche di persone distinte (13), conservate nelle famiglie, e che tutt'insieme costituiscono la storia di quella popolazione; fra Spagnuoli e Serbi (14) già s'avvicinano a poemi epici tanto, da null'altro mancarvi se non il legame.

Però le creazioni favolose, sieno fasti tradizionali o quella che chiamano *macchina* nella poesia, non allignano in un paese, se non in quanto sieno conformi ai fenomeni che ivi la natura presenta, e che da quelle sono spiegati alla semplice ed attiva immaginazione dell'uom volgare. I fieri tuoni della penisola scandinava sono il carro di bronzo del dio Thor, tratto pei cieli da due caproni; ne' Campi Flegrei quel sommovimento di rocce spezzate, arsiccie, sono vestigia

(1) *Sammlung der besten alt. span. Romanzen.*

(2) Parigi, 1824.

(3) *Egeria, Raccolta di poesie italiane popolari.*

(4) *Edgenossische Lieder Chronik.* Bern 1836.

(5) *Reliques of ancient english poetry*, 2 vol. 16-8v. Inoltre abbiamo WARTON, *The history of english poetry*; ELLIS, *Specimen of early english metrical romances*; RITSON, *Ancient english metrical romances*; EWAT, *Old ballads*; JAMESON, *Popular songs*; WALTER SCOTT, *Border's minstrelsy*.

(6) *LEJEUNE, Proven van der nederlandse Volkszangen sedert der XV eeuw.* — FALLERS-LEBEN, *Horæ belgicae*.

(7) I Tedeschi lavorarono assai questa materia, sì per le nazionali, sì per le forestiere; BREUSCHING AN DER HAGEN, GORREAS, BRENTANO, ERLACH, sulle tedesche; GÖTTER sulle russe; GRIMM sulle danesi; oltre la *Silva de romances viejos*, e i *Lieder der alten*

edda; HAUER sulle boeme; WOLF sulle sveche o olandesi.

(8) *Finnische Runnen.*

(9) EICHMORR, *Hist. de la langue et de la littérature des Slaves, Russes, Serbes, Bohèmes, Polonais et Lettons, considérées dans leur origine indienne, leur anciens monuments et leur état présent.* Parigi 1839, con poesie scelte.

Sono posteriori le raccolte di canti serbi e cinesi del Tommaseo.

(10) Qualcosa di siffatto avea cominciato un poeta lombardo, ed avea ingegnato e forze da bastar all'impresa. Perché l'interruppe?

(11) ELLIS, *Polynesian Researches.* Londra 1851.

(12) W. SCOTT, *Scottish minstrelsy*, e altri.

(13) TAUSCH, *On the Circassians*, nel *Journal of the royal asiatic Society.* vol. I. pag. 98 a seg.

(14) Massime le ballate su Marco nella raccolta di canti serbi di Wouk Stefanowich.

della battaglia combattutasi tra i giganti e gl'iddii; le frequenti scosse del tremuoto e le esalazioni de' vulcani in Sicilia, sono gli agitamenti dei fulminati Titani; non altro che la mano d'Ercole potè sovrapporre un'all'altra le rupi pirenee per darvi sepoltura alla diletta Pirene, od aprir il varco tra il Mediterraneo e l'Oceano; il melanconico aspetto del lago Averno, le cupe grotte che lo circondano, le vampe e le mofetiche esalazioni, si spiegano colla vicinanza della regione degli estinti; i tanti laghi di Svezia ricoprono città sommerse pei loro peccati; le selve di Norvegia sono abitate da spiriti maligni, che guai a chi li rincontri; quella rupe non può essere stata fessa così che dalla spada d'Orlando; que' massi sparsi nelle pianure della Scania erano il trastullo de' giganti; le nebbie onde s'adombrano le colline di Morwen, sono i fantasmi degli eroi; è il sospiro d'una fata l'alito che rinfresca quel varco; quell'eco che risponde alla chiamata del mandriano o del cane, è il corno del cacciatore feroce, è l'abbajare della sua muda.

Trasportate le tradizioni dell'Alpi sulle pianure lombarde, le bizzarrie cavalleresche della Normandia fra l'industria persistente dell'Olanda, la tempestosa fierezza della Scaudinavia tra le passioni beate dell'Arcadia, non avranno più senso, e spireranno sotto le penne erudite. Or ecco l'opera che alcuni riguardano come novità, mutare le favole antiche colle nuove, allettanti forse un momento, ma destinate a cadere perchè non si fondano nella verità. Se quelle favole sieno capricci d'immaginazione, o se veramente sotto forme più o meno esagerate rappresentino reali sentimenti, te n'accorgi ben tosto al vigore ed alla poderosa vitalità che il vero soltanto può infondere nelle opere d'immaginazione.

Dicemmo che la poesia popolare vive di più colà dove minori sono le comunicazioni colle altre genti. Perciò nella Francia quasi punto non s'incontrano canti popolari; l'Italia nostra conservò troppo degli studj classici e troppo presto ebbe Dante e Petrarca, perchè curasse le odi con cui i nostri padri avranno preluso al congresso di Pontida e cantato il trionfo di Legnano. La Spagna invece, fra' suoi monti e fra' suoi mari, nutrendo vigorosa la nazionalità per la costante lotta contro lo straniero, serbò il più gran numero di canti, e li raccolse (1), nè più li dimenticò.

« Ma la poesia popolare, e per tale intendo quella che è direttamente prodotta, e non soltanto gradita dal popolo, non mette fuori opere materialmente immobili come la poesia d'arte; non le raccomanda, come questa, alla scrittura; ma le affida al canto transitorio, alla parola fugace; cammina, cammina, libera e viva; e ad ogni passo che fa, lascia un vezzo o ne piglia uno nuovo, senza per questo cessare d'esser quello che ell'era, senza mutare la sembianza che da principio ella assumeva. Sorge uno e trova una canzone; cento l'ascoltano e la ridicono. Le cantilene udite da' suoi parenti, la madre le ricanta a' suoi figliuoli; questi le insegnano ai nipoti. Quando viene l'uomo letterato, e se le fa ripetere,

e le ferma in caratteri scritti, chi può dire per quante bocche sieno già passate quelle cantilene? chi riconosce tutte le modificazioncelle che possono avervi apportate? La canzone è sempre quella trovata da quell'uomo primo, sparito nella folla; ma qualche particolare di essa o è perduto, o alterato o variato, non fosse altro, per necessità della labile memoria umana, oppure delle nuove esigenze della lingua parlata » (1).

Nessun voglia però confondere la poesia popolare colla nazionale. La prima è la cantilena della cuna; l'altra emerge dai costumi, dalle idee, dalla vita storica dei popoli, s' impronta del genio loro, ne epilogga il carattere. Nazionale è Dante, nè per ciò popolare; e popolari son molti canti d'amore, che presso qualvoglia gente rivelano il sentimento stesso. E per verità cotesto medesimo nome di popolare indica un vizio, un disordine nella letteratura, atteso che non dovrebbe mai da questa essere scompagnata la dotta, ma formarsene una comune alle persone educate. Per arrivare a ciò, convien prima deporre questo superbo disprezzo verso il popolo; il popolo, nel cui animo vigoroso e poco divagato si trova una forza morale, e talvolta anche un' intellettuale, che manca alle classi superiori. Domandate alla storia donde uscirono i grandi riformatori delle nazioni, gli operatori di rivoluzioni politiche e religiose.

Finchè quel tempo arrivi (nè sarà presto) vuolsi dalle tradizioni popolari cavare frutto, opportune tanto al poeta come allo storico. Se non che il poeta se ne vale come di cosa sua, e ne forma un lavoro d'arte, il quale si surroga alle ballate originali, che vengono a perdersi tanto più facilmente, con quanta maggior fedeltà quell'epopea le rappresenta. All'incontro ci collocherebbe dalla parte del torto chi ci facesse dire che lo storico deva nella letteratura, e massime nelle poesie popolari, cercare la storica verità, e ritessere sopra di quelle la sua fatica, spostando le glorie per capriccio, dando rilievo a ciò che prima era oscuro. La storia è coscienza dell'universo, e in un pensiero scopre tutti i pensieri, nel reale l'ideale: l'anima di esso è la poesia. Quest'ultima si compone di fatti e di sentimenti: i primi non possono cercarsi che in positivi documenti; gli altri trapezano dalle composizioni popolari, fondate come sono per lo più sulla tradizione, e questa sul nazionale sentimento. Dissero che la tradizione è un'alchimia, la quale muta l'oro in piombo: ma si convenga che talvolta fa il preciso contrario. La tradizione non si sgomenta d'anacronismi, d'inverosimiglianze; tutto sa, tutto vuol dire; muta le idee in azioni esteriori; rifà i casi a modo suo; concentra in una più persone, una separa in più. Ora l'arte consiste nello sceverare queste accidentali alterazioni dal fondo vero e sodo; e con tale accorgimento noi ce ne siamo valse, e qui molti esempj ne abbiam recati, perchè consideriamo la letteratura dal lato morale, cioè in quanto contribuisce alla prosperità ed allo sviluppo del carattere nazionale.

(1) BERCHET, *l'ecclie romanze spagnuole*. Bruxelles 1837.

E come abbiain pensato che nel racconto degli avvenimenti potremmo ancora dar novità a fatti ripetuti, se non li guardassimo, come si suole, dal lato dei grandi e degli eroi, ma da quello del popolo, così crediamo che la letteratura del nostro paese potrebbe ricrearsi di nuovo vigore quando alla fonte medesima risalisse. E veramente noi Italiani troppo tempo seguitammo imitando, rifacendo, da quando il Petrarca rivestiva di numeri divini i concetti dei Provenzali, sin quaudò all'età nostra il più soave e insieme il più magnifico verseggiatore giustificava ogni concetto, ogni espressione sua col dimostrare che dai classici l'aveva desunta. Avete innanzi un parnaso d'oltre mille volumi; e se ne togliete Dante, due canzoni del Petrarca, alquanti sonetti del Gnidiccioni, del Maggi, del Filicaja, il Parini e pochi altri, tutto il resto che ha ad insegnarvi sulla storia, sui sentimenti, sulle aspirazioni italiane? (1) Dominò fra noi quella schiera devota all'arte pura, idolatra del bello, che de' predecessori ripone il merito unicamente nella forma, e su quella volge l'imitazione. Per essi nè sentimento di paese, nè fondo di tradizioni comuni; vi ricanteranno gli Dei della Grecia o le delizie dell'harem, i vezzi delle Oreadi o il paradiso delle Peri, fra le cattedrali, e i teatri d'Italia; il patriottismo romano all'ombra delle reggie europee, la fatalità e il trionfo della forza appiè della croce di Cristo: noi udimmo l'eletta de' poeti d'Italia accordarsi onde per care nozze cantar ciascuno un inno ai dodici Dei Consenti, che tu potresti credere usciti dalla scuola alessandrina, se non gl'inudiciasse qualche adulazione alle qualità più pompose e meno lodevoli dell'eroe, che da ogni ingegno pretendeva un granello d'incenso, perchè degl'ingegni intendeva la potenza. Taluni anche, presi dalla più perdonabile delle idolatrie, quella delle classiche bellezze, eppur sentendo che a più nobile fine bisogna levarle, il tentano, ma a quelle sacrificano anche quando rappresentano la vita moderna, arrestandosi alla superficie senza spingersi a quel centro da cui movono le opinioni e i sentimenti dell'odierna Europa; cantano le cose nostre, ma con forme e concetti pagani affatto, coll'ira, la bestemmia, la fatalità, la prevalenza della materia.

Ohi sì, in Italia è vanto nazionale la gloria de' Latini, e c'innorgogliamo di noi stessi quando vantiamo Virgilio e Cicerone; ma chi pretende per questo incatenarci al passato, si dia la mano con Simmaco allorchè domanda che, quattro secoli dopo Cristo, si rialzino l'ara della Vittoria e il tempio di Glano. Opera santa fecero quelli che ravvivarono la letteratura classica, perchè solo col suo mezzo potea tornarsi prontamente alla finezza perduta, e recuperare il gusto, che è la convenienza ne' pensieri e nello stile, e che, come le fiaccole ai misteri eleusini, si trasmette da gente a gente. Ciò non s'acquista che collo studio dei classici, vin vecchio che rianima le forze; ma guai se pretende soffocar il genio, se vuol mettere i secoli nuovi in coda agli antichi, e restringere in fasce il gigante. E già per l'imitazione Italia perdè due volte la nazionale poesia; la prima quando

(1) Più innanzi noi raccogliemmo quanto di nazionale si trova nella poesia italiana.

il genio ellenico cancellò le tradizioni pelasgiche ed etrusche; l'altra quando lo studio dell'antichità distolse dalle glorie de' nostri Comuni, e queste perirono nelle accademie, come quelle nella città politica. Perdere le tradizioni non è lieve danno; è il caso di chi nella maturità smarrisca la memoria, e deva rifarsi da capo all'istruzione ed all'esperienza, nè più sapere gli errori e la vigoria della splendida sua giovinezza.

Io so che queste parole faranno mal suono ad un patriotismo vanitoso, cianciero, e insieme molle ed inoperoso, che vuole blanditi gli accidiosi suoi sonni dalla cantilena laudativa. Io so che troppi non curano se la letteratura nostra perda in nazionalità, purchè vantaggi sull'altre in artificio e coltura; critici senza verun'idea morale, degni de' tempi sciagurati in cui un'arte sola sopravvive, quella che tutti intendono, la musica, ed a questa si fa subalterna la parola. So che troppo usa tra noi lo scagionarci delle miserie presenti coll'aver sempre sulle labbra il vanto del passato, o negar quelle in vece di ripararvi: so che l'adorare i monumenti dei grandi è più agevole che il meritargli di nuovi. Ma la patria ben altro richiede che letterature evirate dai precettori, adulterate dall'amplesso de' grandi, imbastardite dall'imitazione, o traviate da un falso aspetto di novità. Eh! non così cominciava la musa italica, quando fra il silenzio dello sgomento alzava la prima voce europea; quando Dante nel mistico suo viaggio prendeva sì a guida Virgilio e Stazio, ma per visitare i patimenti e la purificazione e la gloria cristiana.

Altri invece, non credendo che l'originalità possa accoppiarsi colle regole antiche, van rintracciando nuove vie del bello, ma regolandosi col puro capriccio, non possono riuscire che a caricature. E davvero al guardare certe rivoluzioni recenti nelle lettere, torna a mente quel servo del mago, cantato da Gôthe, il quale aveva dal padrone imparato le formole onde mettere in movimento la materia, ma non conosceva quelle per farla arrestare.

Non potrà che dar in uno di questi scogli chi non si ricordi che la parola deve servir alle cose, nutrirsi nella vita operosa, non nei pigri allucinamenti del gabinetto o nei facili trionfi della brigata; nel cercar il proprio nel bene altrui, e mostrare che tutto l'uomo non consiste nella ragione, ma gran parte v'ha il sentimento. Nè vive il poeta nella posterità, nè opera su quella se non in quanto rappresenta sentimenti e idee reali, e si reca interprete fedele della maggior parte de' suoi contemporanei. La poesia non alberga nell'aere stagnante delle accademie o nel corrotto de' palagi, ma interviene alla vita, s'asside al domestico focolare, serena col guerriero sul campo, dibatte collo statista, erra col pellegrino, esulta col vignajuolo; si compone della bellezza sparsa in tutto il creato, e del sentimento onde ogni uomo è dotato per comprenderla: sicchè grande riesce chi nel vero sa trovare motivi d'ordine più sublime, addormentati fin allora, e gli applica al tempo, ai bisogni, alle credenze, e invoca il giudizio, non d'un consenso o d'una fazione, ma della maggioranza delle generazioni; chi in quel solitario meditare che dà le profonde convinzioni, madri dell'originalità, educa se stesso alle idee generose, alla robusta speranza, alla magnanima pazienza. Ricordan-

dosi che per avere gusto bisogna aver anima, e che i grandi pensieri sorgono dal cuore, egli sente che l'indifferenza e il dubbio sono cattivi dettatori; compassionando la mendicata e inefficace ispirazione di certi canti religiosi senza fede, di certo patriottismo senza sacrificj, di certo entusiasmo a freddo, conosce che bisogna amare, credere, sperare, non farsi specchio alle immagini oscillanti del secolo che cerca e non trova il suo equilibrio; ma dissipar le tenebre, che gl'ignoranti orgogliosi e i vili implacabili addensano sui passi del generoso, e non lasciarsi con indifferenza trascinare dalla corrente delle chimere e della moda, ma affrontando il gelido soffio della noncuranza, della beffa, dello svogliato epicureismo, guidare i fratelli verso le eterne realtà (1).

(1) Io lessi una parte di questo discorso nell'Ateneo Italiano a Firenze. L'assenso de' miei confratelli e degli editori mi diè coraggio; ma di fuori me ne vovevo acerbissimi rimproveri, i più da gente che non avea sentito, e che quindi o era ingannata, o malevola, o alterava il da me detto: comoda arte, poetica, moderna, perpetua. Altri arano di quei sopraccio del gusto, cui la ombra ogni giudizio venuto

dalla persuasione e dallo studio, e che la calma e potente libertà vogliono soffocare coll'arrogante e trepida autorità. Ma dappoi se ne scrisse o ragionò socho io Italia, o non sarebbe strano che quel che allora parte bestemmia di oratore o insulsaggine di liberale, fosse già dichiarato trivialità e restrizione. Come son tirsoeiche coteste liberalità, che si misurano col tempo e colle persone!

N° I.

LETTERATURA EBRAICA.

§. 1.

CANTICO DI MOSE.

*(Deuter., cap. xxxii)**Si riferisce al Racconto, Lib. II. cap. 3.*

= Udite, o cieli, il mio parlare; e ponga mente la terra alle parole della mia bocca.

Stillino qual pioggia i miei insegnamenti, scendano come rugiada i miei sermoni, come spruzzi sopra dell'erba, e come pioggia sopra le piante.

Perocchè io invocherò il nome del Signore: gloria al nostro Dio.

Perfette sono le opere di Dio, e tutte le vie sue giustizia: Dio fedele, scevro d'ogni iniquità, e giusto e retto.

Peccarono contro di lui i non suoi figliuoli colle loro immondezze: generazione prava e perversa.

Questa ricompensa tu rendi al Signore, popolo stolto e mentecatto? Non è egli il padre tuo, il quale ti riscattò, e ti fece e creò?

Ricorda i giorni antichi; rammenta ad una ad una le età; interroga il padre tuo, e te ne darà novella; i tuoi avi, e tel diranno.

Allorchè l'Altissimo fece la divisione delle nazioni, allorchè separò i figliuoli di Adamo, fissò i confini di questi popoli secondo il numero de' figliuoli d'Israele.

Perocchè porzione del Signore è il suo popolo; Giacobbe è suo retaggio.

Trovollo in paese deserto, in luogo d'orrore, in vasta solitudine; lo fe andar giorni qua e là; lo istruì e custodì, come la pupilla dell'occhio suo.

Come aquila che al volo addestra i suoi parti, e intorno ad essi vola, stese egli le ali sue, e sel prese sopra di sè e portollo sopra le spalle.

Il Signore solo fu suo condottiero, nè con lui alcun Dio straniero.

Egli lo ha fatto padrone di paese elevato, affinchè mangi de' frutti dei campi, e succhi il miele dalle pietre, e olio tragga da sassi durissimi;

E il burro si goda delle mandre e di latte delle pecore, e il grasso degli agnelli e degli arieti nati in Basan, e i capri e il fior di farina, e beva il prettissimo sangue delle vili.

Il diletto si è fatto pingue, ed ha ricalcitato: ingrassato, ripieno, ridondante, abbandonò Dio suo fattore, e si allontanò da Dio suo salvatore.

Lui irritarono per amore degli Dei stranieri, e lo provocarono a sdegno colle abominazioni.

Offerirono vittime non a Dio, ma a demonj, a Dei non conosciuti da loro; ne vennero de' nuovi e moderni, non onorati dai loro padri.

Hai abbandonato Dio che ti generò, e ti sei scordato del Signore Dio tuo creatore.

Il Signore vide tal caso, e si accese di sdegno; perchè lo irritarono i suoi figliuoli e le figlie;

E disse: Io nasconderò loro la mia faccia, e starò a vedere quel che ne sarà alla fine; perchè una stirpe perversa è questa, e figliuoli infedeli.

Eglino mi provocarono per amore d'uno che non era dio, e mi tentarono di gelosia colle loro vanità; e io lo provocherò ad invidia per mezzo d'un popolo che non è popolo, e gl'irriterò per mezzo d'una nazione insensata.

Il mio furore ha acceso un fuoco che arderà sino al più cupo inferno, e divorerà la terra con tutti i suoi germi, e consumerà le fondamenta de' monti.

Tutti i mali verserò insieme sopra di loro, e contro di essi scoccherò tutte le mie saette.

Saranno consunti dalla fame e divorati dagli uccelli di crudo rostro: contro di essi aguzzerò i denti delle fiere e il furore delle bestie che si strascinano e serpeggiano sopra la terra.

Li lacererà di fuori la spada, dentro il terrore, i giovanetti insieme e le vergini, i bambini di latte e i vecchi.

Io dissi: Dove or son essi? Farò che non resti di loro memoria fra gli uomini.

Ma pure differii per non eccitare l'arroganza dei loro nemici; perchè questi nemici non s'insuperbissero, e non dicessero: Il nostro braccio possente e non il Signore ha fatte tali cose.

Ella è una nazione sconsigliata e imprudente: ah, se avesse prudenza e intelligenza, e prevedesse la fine!

Come mai può un sol uomo mettere in fuga mille, e due sbaragliarne diecimila? Non avvien egli questo perchè il loro Dio gli ha venduti, e il Signore gli ha stretti in catena?

Imperocchè non è il nostro Dio come gli Dei loro; e ne sieno pur giudici i nostri nemici.

Vigna di Sodoma e delle vicinanze di Gomorra è diventata la loro vigna: la loro uva è uva di fiele e di sugo amarissimo.

Il loro vino è fiele di dragoni e veleno d'aspidi irremediabile.

Non si fa conserva presso di me di tutto questo, e non è registrato ne' miei archivj?

A me si spetta di farne vendetta, e io renderò a suo tempo quel che loro è dovuto, e i piedi mancheranno sotto ad essi: il giorno dello sterminio è imminente, e il tempo s'affretta a venire.

Il Signore giudicherà il suo popolo, e farà misericordia a' suoi servi, vedendo come è illanguidito ogni braccio, e che quelli pure che erano in luoghi muniti son venuti meno, e gli avanzi stessi sono periti.

Ed ei dirà: Dove sono que' loro Dei, ne quali ebber fidanza? Delle vittime ad essi offerte eglino mangiavano il grasso, e beveano il vino di libazione: or questi si svegliano e vi porgano ajuto, e nelle necessità vi proteggano.

Imparate che io solo son Dio, nè altro havvene fuor di me: io uccido e rendo la vita, ferisco e risano, e non è chi possa sottrarre altrui alla mia podestà.

Alzerò al cielo la mia mano, e dirò: Come io vivo in eterno.

Così quando io roterò qual folgore la mia spada, e quando la mano mia si armerà per far giudizio, farò vendetta de' miei nemici, e a coloro che mi odiano, renderò il contraccambio.

Inebrierò di sangue le mie saette, del sangue degli uccisi e de' prigionieri che hanno il capo tosato: la mia spada divorerà le loro carni.

Nazioni, date laude al popolo del Signore, perocchè questi farà vendetta del sangue de' servi suoi, e farà pagare il fio a' lor nemici, e spanderà sua misericordia sopra la terra del popol suo ».

Mosè adunque e con lui Giosuè figliuolo di Nun annunziò le parole di questo cantico dinanzi al popolo che ascoltava.

E finì di spiegare queste cose a tutto Israele,

E disse loro: « Ponete mente alle parole ch'io vi ho oggi intimato, affinchè raccomandiate a' vostri figli di osservare e far adempire tutte le cose prescritte in questa legge;

Perocchè non a caso sono state comandate, ma affinchè ognun di voi per esse abbia vita, e ponendole in esecuzione, dimoriate per lungo tempo nella terra, di cui valicato il Giordano entrerete in possesso ».

E il Signore parlò in quello stesso giorno a Mosè e disse:

« Sali su quel monte Abraim (vale a dire dei passaggi), sul monte Nebo che è nella terra di Mosab dirimpetto a Gerico, e mira la terra di Canaan, la quale darò in dominio a' figliuoli d'Israele, e muori sopra quel monte.

Sul quale quando sarai salito, andrai a riunirti alle tue genti, come morì Aronne tuo fratello sul monte Hor, e si riuni al suo popolo.

Perocchè voi peccaste contro di me in mezzo ai figli d'Israele, alle acque di contraddizione, a Cades nel deserto di Sin, e non mi faceste onore presso i figli d'Israele.

Tu vedrai rimpetto a te la terra che io darò ai figliuoli d'Israele, ma non vi entrerai. =

§. 2.

CANTICO DI GIUDITTA.

(*Judith*, cap. xvi).

Si riferisce al Racconto, Lib. II. cap. 9.

Allora Giuditta cantò questa lauda al Signore, e disse:

= Lodate il Signore a suon di timpani, celebrate il Signore a suon di cimbali: intonate nuovo salmo in onore di lui, fate festa e invocate il suo nome. Il Signore strugge gli eserciti: il suo nome è il Signore.

Egli si è attendato in mezzo al suo popolo affine di liberarci dalle mani di tutti i nostri nemici.

L'Assiro è venuto dai monti, da settentrione, colle molte e forti sue schiere: la sua moltitudine seccò i torrenti, e i suoi cavalli copersero le valli.

Egli giurò di dare alle fiamme tutto il mio paese, di far perire di spada la mia gioventù, di rubarmi i miei fanciulli, e di menare schiave le vergini.

Ma il Signore onnipotente lo ha castigato, lo ha dato in potere d'una donna, la quale lo ha ucciso.

Imperocchè il più possente tra loro non è stato disteso al suolo da giovani (guerrieri), nè fu percosso da' figliuoli di Titan, nè contro a lui si son mossi gli eccelsi giganti; ma Giuditta figliuola di Merari coll'avvenenza del suo volto lo ha domato.

Ella si spogliò degli abiti vedovili, e prese vesti di letizia, in argomento di gaudio pe' figliuoli d'Israele.

S'unse con unguento la faccia, e i suoi capelli intrecciò alla mitra; si pose indosso una nuova veste per ingannarlo.

I suoi sandali trassero a sè gli occhi di lui: ed ella col pugnale troncogli la testa.

I Persiani furono sbigottiti di sua costanza, e i Medi del suo ardimento.

Allora gettò urla il campo degli Assiri, quando i miei meschinelli arsi dalla sete comparvero fuora.

I figli delle giovani sposo gli han trafitti, gli han messi a morte come fanciulli che fuggissero: sono periti nella battaglia all'apparire del Signore Dio mio.

Cantiamo un inno al Signore, cantiamo un nuovo inno al Signore Dio nostro.

Signore, Signor mio, tu se' grande, insigne per tua possanza, e nessuno può superarti.

A te obbediscono tutte le tue creature, perchè alla parola tua furon fatte, mandasti il tuo spirito e furono create, e nessuno resiste alla tua voce.

Saranno scossi dalle fondamenta i monti e le acque, e le pietre qual cera si struggeranno dinanzi alla tua faccia.

Ma quei che temono te, saranno grandi in tutte le cose dinanzi a te.

Guai alla nazione che si leverà contro il mio popolo: l'Onnipotente farà sue vendette contro di lei, la visiterà nel dì del giudizio.

Perocchè egli manderà sopra le loro carni il fuoco e i vermi, affinchè ardano e sieno rosi in eterno =.

§. 5.

I S A L M I.

Si riferisce al Racconto, Lib. II. cap. 10.

SALMO XLI.

Come il cervo desidera ai fonti d'acqua viva, così l'anima mia a te, o Signore. Le lacrime furono mia pastura il dì e la notte, mentre ognora mi van ripetendo, Ov'è il tuo Dio?

Perchè sei trista, anima mia, e perchè mi conturbi? Spera in Dio, giacchè sempre il confesserò, salute del mio volto e Dio mio.

L'abisso invoca l'abisso nella voce delle sue cateratte: tutte le tue allure e tutti i tuoi profondi passarono sopra di me

Signore, perchè ti sei tu dimentico di me, perchè io seguo contristato, mentre il nemico mio mi affligge?

Mentre l'ossa mie sono spezzate, i nemici miei che mi tribolano, mi fecero rimbrotto, ripetendomi ogni dì, Ov'è il Signore Dio tuo?

Perchè se' trista, anima mia, e perchè mi conturbi? Spera in Dio, salute del mio volto e dio mio.

SALMO XLIX.

Il Dio degli Dei, il Signore ha parlato, e ha chiamata la terra.

Dall'oriente fino all'occaso,

Da Sionne apparirà lo splendore di sua magnificenza.

Manifesto verrà Dio, il Dio nostro, e non istarà in silenzio.

Innanzi a lui un fuoco ardente, e con questo fuoco un turbine violento.

Chiamerà di lassù il cielo e la terra a giudicare il suo popolo.

Congregate a lui tutti i suoi santi, i quali fermarono con lui alleanza per mezzo de' sacrificj.

E i cieli annunzieranno la giustizia di lui, perchè il giudice è Dio..

Ascolta, popol mio, e parlerò; Israele ascolta, e io spiegherommi con te: Dio io sono e tuo Dio.

Non ti riprenderò per ragione de' tuoi sacrificj, chè i tuoi olocausti sono sempre dinanzi a me.

Non riceverò dalla tua casa i vitelli, nè da' tuoi greggi i capretti;

Imperocchè sono mie tutte le fiere de' boschi, i giumenti de' monti ed i bovi.

Io conosco tutti gli uccelli dell'aria, ed è mia l'amenità delle campagne.

Se io avessi fame, a te nol direi; imperocchè mia è la terra, e quello che la riempie.

Mangerò io forse la carne de' tori? o bevèrò io il sangue de' montoni?

Offerisci a Dio sacrificio di lode, e le promesse adempi fatte da te all'Altissimo.

E invocami nel giorno della tribolazione: ti libererò, e tu darai a me gloria.

Ma disse Dio al peccatore: Perchè fai tu parola de' miei comandamenti, e hai nella bocca la mia alleanza,

E poi hai in odio la disciplina, e ti sei gettato dietro le spalle le mie parole?

Se vedevi un ladro, correvi con lui, e facevi combriccola cogli adulteri.

La tua bocca è stata piena di malvagità, e la tua lingua ordiva inganni.

Stando a sedere, parlavi contro del tuo fratello, e al figliuolo di tua madre ponevi inciampo: queste cose hai fatte, ed io ho taciuto.

Hai creduto, o iniquo, ch'io sia per esser simile a te: ti riprenderò, e te porrò contro alla tua faccia.

Ponete mente a queste cose voi, che vi scordate di Dio, affinchè non vi raspica una volta, senza che sia chi vi liberi.

Il sacrificio di lode mi onorerà; ed esso è la via, per cui farò vedere all'uomo la salute di Dio.

SALMO XCVI.

Il Signore è nel suo regno: esulti la terra, le molte isole si rallegriano.

Intorno a lui nube caliginosa: reggono il trono di lui la giustizia e il giudizio.

Procederà inuanzi a lui il fuoco, e abbrucerà all'intorno tutti i suoi nemici.

Lampeggiarono le sue folgora per tutto il giro della terra: le vide, e fu scossa la terra.

I monti come cera si liquefecero alla presenza del Signore; alla presenza del Signore si liquefece tutta la terra.

Hanno annunziato i cieli la giustizia di lui; han veduta tutti i popoli la sua gloria.

Sieno confusi tutti coloro che adorano scolpite Immagini, e si gloriano de' loro simulacri.

Adorate voi tutti, o angeli di lui: ndi Sionne, e n'ebbe allegrezza.

Ed esultarono le figliuole di Giuda per ragione del tuol giudizj, o Signore.

Imperocchè tu sei il Signore altissimo sopra tutta la terra: tu se' oltremodo esaltato sopra tutti gli Dei.

Voi che amate il Signore, odiate il male: il Signore è custode dell'anime de' suoi santi; le libererà dalle mani del peccatore.

È nata pel giusto la luce, la letizia per quei che hanno il cuor retto.

Rallegratevi nel Signore, o giusti; e celebrate la memoria della sua santità.

Pindaro, dice De Maistre, non ha nulla a fare con David; ed egli stesso ebbe cura d'istruirci che « parlava solo al sapienti, poco curando esser inteso dalla turba contemporanea, appo la quale non gli rincrescea d'aver bisogno d'interpreti » (*Olymp.* II. 149). Per comprendere affatto questo poeta, non vi basterà di *pronunziarlo* od anche *cantarlo*; il dovrete ancora *ballare*, se vi rimembri di quella *pianella dorica*, meravigliata de' nuovi movimenti che le prescriveva l'impetuosa musa di Pindaro (*Olymp.* III. 9). Ma giungeste anche a comprenderlo quant'è possibile a' nostri giorni; le odi di Pindaro v'apparirebbero come cadaveri, da cui lo spirito se n'è ito per sempre. Che vi cale dei cavalli di Jerone, e delle mule d'Agesia? che interesse prendete alla nobiltà delle città, ai miracoli degli Dei, alle imprese degli eroi, agli amori delle ninfe? Ogni lor vizzo tenevasi ai tempi, nè forza d'immaginazione varrebbe a resuscitarlo. Più Olimpia non v'è, non Elide, non Alfea: chi si lusingasse di trovare il Peloponneso al Però, saria men ridevole di chi il cercasse nella Morea.

David al contrario sfida tempo e spazio, perchè nulla concesse a tempi nè circostanze; non cantò che Dio, e la verità immortale come lui. Gerusalemme non disparve per noi; essa è *dove noi siamo*, e David soprattutto ce la rende presente. Leggete e rileggete continuo i Salmi, non, se a me credete, nelle moderne traduzioni, troppo lontane dalla sorgente, ma nella latina adottata dalla Chiesa. L'ebraismo sempre visibile più o meno nella Vulgata, colpisce al primo aspetto, giacchè i Salmi, quali oggi li leggiamo, benchè non tradotti sopra il testo, il furono sopra una versione fedelissima al testo; sicchè la difficoltà è altrettanta, ma cede ai primi sforzi

I Salmi sono una vera *preparazione evangelica*, in nessun luogo apparendo più visibile lo spirito della preghiera, che è quello di Dio, e dappertutto leggendovisi promesso quel che possediamo. Primo carattere di questi inni è che pregano sempre: quand'anche il soggetto d'un Salmo sembra affatto accidentale e relativo solo a qualche accidente della vita del re profeta, sempre il suo genio sfugge all'angusto circolo, sempre generalizza; e tutto vedendo nell'immensa unità della potenza che l'ispira, tutti i pensieri e i sentimenti suoi risolvonsi in preghiera; non ha linea che non appartenga a tutti i tempi e a tutti gli uomini. Non ha bisogno dell'indulgenza che permette l'oscurità all'entusiasmo: eppure quando l'aquila del Cedron spiega il volo verso le nubi, l'occhio vostro potrà misurare sotto di lui immenso campo. Or penetrato dall'idea della presenza di Dio, le espressioni più magnifiche si offrono al suo spirito: « Ove ascondermi, ove fuggire ai penetranti tuoi sguardi? s'io chiedo l'ali all'aurora, e volo verso i confini dell'oceano, la mano tua stessa mi vi conduce, e vi incontrerò la tua potenza: se mi lanciai nei cieli, eccoti là; se m'approfondi negli abissi, ancora vi sei » (*Ps.* CXXXV). Or getta gli occhi sulla natura, e gl'impeti suoi ci mostrano

in qual modo la dobbiamo contemplare: « Signore, tu m'innondasti di gioia » collo spettacolo dell' opere tue; io sarò beato cantando le opere delle tue » manl. Quanto sono grandi le tue fatture, o Signore! abissi sono i disegni tuoi; » ma il cieco non vede queste meraviglie, l'insensato non le intende » (xc).

Scende a fenomeni particolari? quale abbondanza d'immagini! qual dovizia d'espressioni! Udite con che vigore e grazia esprime le *nozze* della terra coll'umido elemento: « Tu visiti la terra nell'amor tuo; tu la colmi di ricchezze. » Fiume del Signore, soverchia le rive, prepara nutrimento all'uomo, chè tale è » la tua destinazione (1). Innonda i solchi, va cercar i germi delle piante; e la » terra, penetrata da gocce generatrici, esulterà feconda (2). Signore, tu cingerai » l'anno d'una corona di benedizioni; le nubi tue stilleranno l'abbondanza (3); » isole di verzura abbelliranno il deserto (4); le colline fiene vestite d'allegrezza, » le spighe s'affolteranno nelle convalli, di ricco vello si copriranno gli armenti; » quanto esiste alzerà un grido di gioia, tutti inneggeranno a te » (5).

Ma in un ordine più elevato convien sentirlo spiegare le meraviglie di quel culto interiore, che al tempo suo non poteva esser compreso se non per l'ispirazione. L'amor divino che l'infuoca, assume in lui carattere profetico; previene i secoli, e già appartiene alla legge di grazia. Come Francesco di Sales o Fénélon, scopre nel cuor dell'uomo que' *gradi misteriosi* (6), *che di virtù in virtù ci guidano fino al Dio degli Dei* (7). È inesauribile qualora esalta la dolcezza e l'eccellenza della legge divina, legge che è » una lucerna al piede suo mal sicuro; una face, un astro che illumina pei tenebrosi sentieri della vita (cxviii); » essa è vera, è la verità stessa; porta in se medesima la propria giustificazione; » è più dolce del miele, più desiderabile dell'oro e delle gemme; e chi gli è fedele » vi troverà una ricompensa senza confine (xviii); giorno e notte la mediterà, nasconderà gli oracoli di Dio nel cuore affine di non offenderlo, ed » esclama: Se tu dilati il cuor mio, correrò la via dei tuoi comandamenti » (cxviii).

Talora il sentimento che l'opprime gli tronca il respiro: un verbo che veniva per esprimere il pensiero del profeta, fermasi sulle labbra e gli ricade sul cuore; ma la pietà lo intende allorchè esclama: « I tuoi altari, o Dio degli spiriti » (8). Talaltra lo senti divinar in certo modo tutto il cristianesimo: « Insegnami » dic'egli « a fare la tua volontà, perchè tu sei il mio Dio » (cxlii). Qual filosofo dell'antichità seppe mai che la virtù non sia che l'obbedire a Dio *perchè Dio*, e che il merito dipenda unicamente da questa direzione sommersa del pensiero?

Ben conosceva egli la terribil legge della viziata nostra natura, sapeva che » l'uomo è concepito nelle iniquità, e dal sen della madre rubello alla divina » legge (9). Come l'Apostolo sapeva che » l'uomo è uno schiavo venduto alla » iniquità, che lo tiene sotto il giogo, di modo che non può darsi libertà se non » laddove si trova lo spirito di Dio (Rom. VII. 14; II. Cor. III. 17). » Pertanto, con giustezza veramente cristiana, esclama: « Per te io sarò strappato alla » tentazione; appoggiato al tuo braccio sorpasserò il muro (10), quel muro di

(1) Quoniam ita est preparatio ejus. LXIV.

(2) In stillidibus ejus letabitur germinans. Dov'è trovare più bella espressione?

(3) Nubes ita stillabunt pinguedinem. vs. 42. chr.

(4) Pinguescent speciosa deserti. 13.

(5) Clamabunt, etenim hymnum dicent. 44.

(6) Ascesiones in corde suo disposuit. LXX.

vs. 6.

(7) Ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus deorum in Sion. 8.

(8) Altaria tua, Domine virtutum. 4.

(9) In iniquitatibus conceptus sum. I. Alienati sunt peccatores a vulca; erraverunt ab utero. LVII.

(10) In Deo meo transgrediar murum. XVII.

separazione fin dall'origine elevato fra l'uomo ed il Creatore; quel muro che è necessario superare, perchè non può esser rovesciato. E quando esso dice a Dio *Opera con me* (1), non confessa egli, non insegna tutta la verità? Da una parte *nulla senza di noi*, dall'altra *nulla senza di te*: che se l'uomo osi temerariamente appoggiarsi solo a stesso, la vendetta è pronta; « sarà abbandonato alle inclinazioni del cuor suo, ai sogni del suo spirito » (2).

Certo che l'uomo sia di per sé incapace a pregare, David domanda a Dio di penetrarlo « di quell'olio misterioso, di quell'unzione divina che aprirà le labbra sue, e gli permetterà di proferir parole di lode e d'allegrezza (LXII) »; e stante che esso non ci raccontava che l'esperienza sua propria, ci lascia vedere in sé l'azione dell'ispirazione. « Ho sentito » dice egli « il mio cuore riscaldarsi dentro di me; fiamme sfavillarono dall'intiere mio pensiero; allora la mia lingua fu sciolta e parlai (XXXVIII) ». A queste vereconde fiamme dell'amor divino, a questi impeti sublimi d'uno spirito rapito nel cielo, paragonate il putrido fuoco di Saffo o l'assoldato entusiasmo di Pindaro; e il gusto per decidere non ha bisogno della virtù.

Vedete come il profeta disegna l'incredulo in una parola sola: « Egli rieuò » di credere per paura di ben operare (XXXV) »; e come in una sola parola da lezione terribile ai credenti quando dice: « Voi che professate d'amar il Signore, odiate dunque il male (XCVI) ».

Quest'uomo straordinario, ricco di sì preziosi doni, s'era però reso enormemente colpevole; ma l'espiazione arricchisce gli inni suoi di nuova bellezza, nè mai il pentimento parlò linguaggio più vero, più patetico, più penetrante. Rassegnato a ricevere tutti i flagelli del Signore, vuol « pubblicare egli stesso le proprie iniquità (XXXVII) », il suo delitto gli è continuamente sugli occhi (L), e il « dolore che lo rode non gli lascia riposo (XXXVI) ». In mezzo a Gerusalemme, fra quella pomposa metropoli, destinata a divenir fra breve la più superba città della superba Asia (PLIN. II. N. V. 14), sopra il trono ove l'alzò la mano di Dio, egli è « come il pelicano del deserto, come l'upupa ascosa fra le rovine, come il « passero solitario che geme sull'aereo vertice del palazzo (CI); consuma sue notti in gemiti, e il tristo suo letto inonda di lacrime (VI). Gli strali del Signore « hanno trafitto (XXXVII), nè più in lui v'è membro sano; le ossa sue sono scosse (VI), le carni si staccano, curvasi verso terra, il cuor suo si conturba, « ogni forza l'abbandona, perfino la luce più non scintilla per esso, non intende più, non ha più voce, altro non gli rimane che la speranza (XXXVI) ». Veruna idea potrebbe distrarlo dal suo dolore; e questo dolore che si risolve sempre in preghiera come tutti gli altri sentimenti, ha qualcosa di vivo che altrove non s'incontrerebbe. Senza posa egli rimembra un oracolo pronunziato da lui stesso: « Iddio disse al peccatore, Che vai tu annunziando i miei precetti coll'impura tua bocca? (3) io non voglio esser lodato che dal giusto (4) ». Adunque il terrore si accoppia in lui continuamente alla fiducia; e fin nei trasporti dell'amore, nell'estasi dell'ammirazione, nelle più commoventi effusioni d'una riconoscenza illimitata, la punta avvelenata dei rimorsi si fa sentire, come la spina traverso gli incorporati cespi del rosajo.

Infine nulla mi colpisce in questi magnifici Salmi come le vaste idee del profeta in fatto di religione. Quella ch'egli professava, comunque ristretta sur un punto del globo, distinguevasi però per una tendenza dichiarata all'universalità;

(1) *Fec mecum*. LXXXV.

(2) *Ibunt in adinventionibus suis*. LXXX.

(3) *Peccatori dixit Deus: quare tu enarras ju-*

stifias meas, et assumis testamentum meum per os tuum? XLIX.

(4) *Rectos decet collaudatio*. XXII.

il tempio di Gerusalemme era dischiuso a tutte le nazioni, e il discepolo di Mosè non ricusava pregar il suo Dio con qualunque uomo e per qualunque uomo si fosse (1). Pieno di queste grandi idee e generose, e sospinto dall'alto profetico che gli mostrava in prevenzione la *celerità della parola e la potenza evangelica* (2), David non cessa di volgersi al genere umano, e d'appellarlo tutto alla verità. Quest'appello alla luce, questo voto del cuor suo torna ad ogni istante nelle sublimi sue composizioni; e per esprimerlo in mille guise, esaurisce la lingua senza potersene contentare: « Genti dell'universo, lodate tutte il Signore; » « udite me, voi tutti che abitate il tempo (3). Il Signore è buono per tutti gli » « uomini, e la misericordia sua si diffonde su tutte le opere. Il regno suo abbrac- » « cia tutti i secoli, tutte le generazioni (cxliv). Popoli della terra, levate a Dio » « grida d'allegrezza, cantate inni alla gloria del nome suo; celebrate la grandezza » « sua coi cantici; dite a Dio, *Tutta la terra ti adorerà, inneggerà la santità del » « tuo nome.* Popoli, benedite il vostro Dio; fate suonare per tutto le sue lodi: gli » « oracoli tuoi, o Signore, sieno conosciuti a tutta la terra, e la salute che abbiamo » « da te giunga a tutte le nazioni (lxvi). Io sono amico, son fratello di chiunque » « ti teme, di chiunque osserva i tuoi comandamenti (4). Re, principi, grandi della » « terra, popoli che la coprite, lodate il nome del Signore, perchè non v'è di gran- » « de che questo (cxlviii). Tutti i popoli, congiunti ai loro padroni, non for- » « mino più che una sola famiglia per adorar il Signore (ci). Nazioni della terra, » « applaudite, cantate; cantate il nostro Re; cantate, perchè il Signore è re dell'u- » « niverso. Cantate con sapienza (5); ogni spirito lodi il Signore (6).

Dio non aveva sdegnato contentare questo gran desiderio. Lo sguardo profetico del santo re, immergendosi nel profondo avvenire, già vedeva l'immensa piena che sgorgerebbe dal cenacolo, e la faccia della terra rinnovata dall'effusione dello Spirito divino. Deh come son belle e soprattutto giuste le espressioni sue! « Da tutte parti della terra gli uomini si *risovverranno* del Signore, e con- » « vertiransi a lui; egli si mostrerà, e tutte le famiglie umane a lui s'inclineran- » « no (7) ». Or vi piaccia osservare come la bontà infinita potè *dissimulare qua- » « rantu secoli* (Act. xvii. 50; ella aspettava che l'uomo *si ricordasse* (8).

E finirò rammentandovi un altro voto del re profeta. « Queste pagine sieno » « scritte per le generazioni future, e popoli che non esistono ancora benediranno » « il Signore (9) ». Eccolo esaudito; perchè cantò l'Eterno, i canti suoi partecipa- no dell'eternità. Gli infiammati accenti, confidati alle corde della divina sua arpa, risuonano dopo trenta secoli in tutte le parti dell'universo: la Sinagoga conservò i Salmi, gli adottò la Chiesa, la poesia di tutte le nazioni cristiane se ne fece bella, e dopo trenta secoli il sole non cessa d'illuminare tempj, le cui volte risuonano di quest'inni sacri, cantati a Roma e a Ginevra, a Madrid e a Queber, a Quito e a Mosca, a Peking e a Botany-Bay, mormorati al Giappone.

(1) Poichè corre opinione affatto contraria, veggasi il preceito in Geremia, lxxix. 7. Filono dice che il gran sacerdote degli Ebrei pregava per le nazioni straniere. Attorno al tempio di Gerusalemme era un portico per gli stranieri, che venivano a pregarvi liberamente. C.]

(2) *Felociter currit sermo ejus. cxlvi. Dominus dat verbum evangelizantibus. lxxvii.*

(3) *Omnes qui habitatis terram, dice l'ebraico; ma la vulgata orlemus terram: espressioni sinonime.*

(4) *Particeps ego sum omnium timendum te et quotidientium mandata tua. cxvii.*

(5) *Psallite sapienter. xlv.*

(6) *Omnia spiritus laudet Dominum. cl; ** l'ultima parola dell'ultimo Salmo.

(7) *Reminiscetur, et convertentur ad Dominum universi fines terra, et adorabunt in conspectu ejus omnes familiae gentium. xli.*

(8) Sì; Platone diceva vero. Tutto lo verità sono in noi; essa son noi; e quando l'uomo crede acciprila, non la che guardare in se stesso, e dire, si.

(9) *Scribuntur haec in generatione altera, et populus qui creabitur laudabit Dominum. cl.*

LETTERATURA SANSCRITA.

§. I.

II. MAHA-BARATA.

Si riferisce al Racconto, Lib. II. cap. 16.

Maha-barata significa *gran peso*, perchè dicono che posto quel poema in bilancia coi quattro Veda, preponderò. Al sacrificio di dodici anni fatto da Canaka nella foresta di Naimasaa, Santi, figlio di Suta, racconta ciò che Vaisampajana raccontò, siccome udito dalla bocca del primo inventore di quell'epopea.

Il Maha-barata (dice un dotto e vivace Inglese) è l'epopea più colossale, e tanto sovrasta all'Iliade, all'Odissea, alla Gerusalemme Liberata ed ai Lusiadi, quanto le piramidi d'Egitto più torreggiano dei templi greci. Dimentichiamo per un istante Omero e il Parnaso dalla doppia vetta; dimentichiamo i poetici rivi della Grecia, ombreggiati da freschi boschetti, da platani e da olezzanti cipressi. Trasferiamoci nell'India: ecco l'Imalaja, vero simbolo d'una poesia, le cui dimensioni eccedono quelle di qualsivoglia altra conosciuta; eccovi ertissime rupi, dove vien meno la respirazione; eccovi smisurati boschi secolari, torrenti che mugghiano come il mare, e pajono com'esso vasti; eccovi una confusione gigantesca sotto un cielo puro e trasparente come terso cristallo.

Manca un'intera traduzione del Maha-barata; Federico Schlegel, pochi istanti prima della sua agonia, occupavasi di sì grave lavoro. Verso la metà del poema si trova un episodio che Wilkins, Augusto Schlegel e il barone di Humboldt scelsero a soggetto delle loro indagini e meditazioni. Questo episodio (il *Bagavad-ghita*) forma per se solo un intero poema, ed è l'esposizione di tutto il sistema teologico dei Bramini. L'Oriente non lasciò di certo verun'altra opera più grandiosa di questa, e più degna dello studio de' dotti. Il panteismo indostanico vi si rivela con maestà, con profondità, sovente con un'eloquenza terribile. Voi la direste un sublime canto d'Empedocle e di Lucrezio, intarsiato in un racconto omerico.

Di mezzo ad una battaglia, il dio Crisna spiega all'eroe Ariuna il sistema mistico e filosofico dell'universo. I guerrieri si arrestano, gli elefanti si posano sopra mucchi di cadaveri, i furori della guerra civile si taciono un istante, e fra il silenzio della morte sorge il dialogo del dio e dell'eroe. Codesta solenne discussione intorno all'uomo e al suo destino, intorno a Dio e alla sua essenza, sospende le stragi. Nulla v'ha certo di più strano e più grandioso di questo episodio, e del luogo ove fu collocato dall'alta mente del poeta.

La guerra civile scoppiò fra i discendenti di Pandu, legittimi eredi del trono,

e i discendenti di Coru, che lo hanno usurpato. I Pandu con un esercito comandato dall'eroe Ariuna, ritornano ad assalire gli usurpatori dei loro diritti, e riconquistare il trono de' loro avi. Crisna, guerriero di statura gigantesca, guida i Coru; lungo tempo già durò la battaglia, ed incerta ancora pende la vittoria. Dopo avere incorati i suoi partigiani, Crisna fa rimbombare la tromba della mischia, la sua *coma* terribile che porta un nome speciale, come la durlindana dei poemi cavallereschi; a questo alto muggito di sfida rispondono le trombe dell'esercito nemico; da bianchi cavalli è trascinato il carro di Ariuna, a' cui fianchi segue il dio Crisna. La pugna ricomincia.

Il carro del capo dei Pandu s'arresta nel mezzo dello spazio che divide i due campi. L'eroe li misura di uno sguardo; vede fratelli contro fratelli, parenti contro parenti, in atto di trucidarsi sui cadaveri dei loro fratelli! una profonda mestizia, un subitaneo dolore gli piombano nell'anima; codesto suo senso di cordoglio e di amarezza ei viene comunicando al dio suo protettore e sua guida.

« Crisna » egli dice « tu vedi a me dinanzi i miei congiunti armati, burbanzosi, pronti a trucidarsi; il mio sangue si agghiaccia, un freddo mortale serpeggia nelle mie vene, per l'orrore mi si arruffano i capelli; *gandiv*, mio arco fedele, cadimi dalla mano, più non ho forza a reggerli. Io vacillo, più non so nè avanzare nè retrocedere; e la mia anima ebbra di dolore sembra che voglia abbandonarmi.

« Dio dalle bionde chiome, ah! dimmi: quando avrò trucidati tutti i miei congiunti, avrò io tocca la felicità! che mi saranno allura la vittoria, l'impero, la vita? che sono la vittoria e l'impero, quando coloro pei quali noi bramiamo ottenerli e conservarli colla vita, perirono nel conflitto? Figli e padri, zii e nipoti, amici e congiunti, no, o celeste conquistatore, non mai vorrò io vederli cadere sul campo di battaglia, dovessi pure avere a prezzo della lor morte il triplice mondo. Ed io dovrò trucidarli per conquistare questo meschino globo? no, io nol vorrò, abbenchè eglino si apprestino a scannarmi senza pietà ».

Questo discorso pieno di toccante sensitività, occupa molto spazio: intero vi è delineato il quadro della guerra civile; vi si veggono i sacrificj interrotti, i domestici vincoli lacerati, le nobili schiatte estinte, la licenziosità delle donne, il trionfo dell'empietà. Ariuna si asside mestamente sul suo carro, depone l'arco e le frecce, e attende la risposta del dio. Crisna gli rimprovera la sua debolezza: Arinna replica di nuovo, con una melanconia viepiù sentita, anzichè versare il sangue de'suoi, egli andrà mendico, esule, perderà la vita.

Allora Crisna prende a sviluppare la fiera e sublime teoria dei Bramini, fatalismo panteistico che tutto confonde, tutto permette, tutto abbraccia. Indifferente è l'uccisione del più prossimo congiunto, l'assassinio è un nulla, un nulla la vita e la morte; passaggio modificazioni dell'essere umano, che nè creano nè distruggono. L'eloquenza metafisica non si spinse mai tanto lungi.

« Coloro, de' quali tu piangi la morte, non meritano punto che tu li pianga: o si viva, o si muoja, l'uomo saggio non ha lagrime nè per la vita nè per la morte. Il tempo quando io non esisteva, non esistevi tu, cotesti guerrieri non esistevano, quel tempo non fu mai; l'ora di nostra morte non suonerà mai: l'anima collocata nei nostri corpi attraversa l'età giovanile, l'età matura, la decrepitezza, e passando in un nuovo corpo, in esso ricomincia una corsa novella. Indestrutibile ed eterno, un Dio svolge nelle sue mani l'universo, nel quale siamo noi; e chi sarà quegli che annienterà l'anima da lui creata? chi distruggerà l'opera dell'indestrutibile?

« Il corpo, fragile viluppo, si altera, si corrompe, e perisce; ma l'anima eterna, inconcepibile, non perisce mai. Su dunque alla pugna, o Ariuna; spingi

« nella mischia i tuoi destrieri. L'anima non uccide, l'anima non si uccide; ella
 « non si disfà mai, non muore mai; non conosce il presente, non conosce il pas-
 « sato, non conosce l'avvenire. Ella è antica, eterna, sempre vergine, sempre
 « giovine, immutabile, inalterabile. Spingersi nella mischia, trucidare i propri
 « nemici, che altro è egli mai se non se deporre un vestimento, o trarlo di dosso
 « ad altri che il portava?

« Vanne dunque e nulla paventare; spogliati senza scrupoli di un pannello
 « giamento già logoro; mira senza terrore i tuoi nemici e i fratelli abbandonare
 « il loro corpo caduco, e vestire la loro anima di nuova forma. L'anima è tal
 « cosa che la spada non può ferire, che il fuoco consumar non può, che le acque
 « non ponno corrompere, che il vento di mezzogiorno non essicca: cessa adunque
 « dal gemere ».

L'inesorabile dio prosegue di questo modo; Ariuna lo ascolta con sommes-
 sione, con deferenza, e pieno di uno stupore profondo. Quindi Crisna rispon-
 dendo alle molteplici sue dimande, segue a spiegargli grado a grado la natura
 degli Dei e dell'universo, quella dell'anima, il supremo bene, e l'eterna
 sapienza.

La vita attiva val essa di più della vita contemplativa? È questa la prima qui-
 stione che offresi a sciogliere; quistione sovente discussa nelle scuole della Gre-
 cia, e decisa pel sì dal Bagavad-ghita.

« Operare senza passione è il più alto grado della virtù umana; l'anima, in-
 « dipendente dagli oggetti esterni ed affrancata della loro influenza, debbe con-
 « servare la sua imperturbabile serenità. Si concentri e si racchiuda in se stessa,
 « come la testuggine si racchiude nel suo mobile palazzo, e s'asconde a tutti gli
 « occhi; operi ma senza emozione; non ne sia mai turbata la calma interna;
 « codesta profonda impassibilità non si curi di tutti gli avvenimenti esterni, qual
 « pur siasi la loro importanza, la violenza, o il terrore di che si circondano ». Stoicismo mistico, contrario alle teorie di esaltazione contemplativa, da varj
 loghi professato tuttavia, e dal poeta sviluppato e sostenuto con una singolare
 eloquenza.

Molte similitudini sembra a noi meritino d'esser citate. L'anima nella sua
 quiete dee conservare una inalterabile purezza; « così il celeste loto dai petali
 azzurrini riposa e dorme presso la sponda del limpido lago ». Più lungi egli
 paragona la grandezza dell'animo del filosofo alla grandezza dell'oceano e alla
 sua maestà nella calma: « La voluttà dei sensi, le loro torbide procelle flagel-
 lano l'anima forte dei savj senza commoverla, nulla v'ha che possa turbarla.
 Così il mare: indarno mille impetuosi torrenti irrompono nel suo seno; l'im-
 menso oceano rimane sempre quieto e sublime ».

In Omero non troviamo una metafora pari a questa. Non è già una simi-
 litudine tratta dallo spettacolo della natura fisica, e del genere di tante altre come
 quelle: il guerriero valoroso è formidabile come un leone, la spada che divora gli
 uomini come l'incendio divora da lungi le messi. Il poeta sanscrito paragona uno
 stato dell'anima ad una particolare situazione della natura; egli si compiace nel
 dipingere questa tranquillità dell'anima; usa i più delicati colori a rappresentare
 questa solitudine, questo riposo della coscienza; è « un romito chiuso nel nostro
 seno; lampada sospesa alla volta d'un pacifico palazzo, la cui fiamma il più lieve
 soffio non agita ».

« Il devoto dica: Se tutti i miei atti esterni sono nulla, spettano a' miei
 « sensi e non alla mia anima. Ella sta rinchiusa in se stessa, ripetendo il sa-
 « cro monosillabo om. Con questo talismano ella scopre l'unità di Dio in ogni
 « cosa; scopre Dio in tutto. L'uomo che così visse, dopo la sua morte è

« assorbito dal genio primitivo, Brama, si smarrisce nella sorgente dell'essere, « confondesi con Dio. Se mancagli il coraggio, o se la morte il sorprende prima che siasi meritata questa ricompensa, può rinascere sotto novella forma: « figliuolo di qualche pio anacoreta, ripiglierà la sua carriera di santità e di calma divina, finchè gli venga accordata la celeste corona ».

Si osservi che Crisna non fa plauso ad alcuna delle volontarie torture a cui si assoggettano i fakiri. La sua teoria è lo stoicismo, temperato dalla dolcezza dell'animo e dalla quietezza.

Dopo aver esposto il sistema dell'universo, vien palesandosi egli stesso agli occhi di Ariuna. *Avatar* o incarnazione del dio supremo, egli è Brama sotto umana forma; tutto da lui emana, tutto rientrar deve in lui. Posela elevandosi a poco a poco, segue proclamandosi identico a tutto ciò che è di grande nell'universo; anima ovunque è presente, scintilla negli astri più luminosi, tutto ciò che domina è suo trono. Tra i fiumi egli è il Gange, tra le parole è il monosillabo *om* che vuol dire dio, tra le montagne è il monte Merù; tra gli animali l'elefante, l'aquila tra gli uccelli, la vocale *a* fra le lettere, *tra le umane frodi è la passione del giuoco*: di questa guisa egli è tutto, fin anche il delitto; comprende il tutto, anche il nulla.

« Vedi in me » egli dice « l'immoralità e la morte. Io sono ciò che è, io sono ciò che più non è. L'atmosfera che empie, avvolge, circonda e contiene l'universo, è mia immagine. Io abbraccio e contengo tutte le cose create. Io sono colui che l'eterno universo appese alla sua catena di perle, e ad essa il tien penzolone ». Omero usò questa immagine (*Iliade* VII. 25), la cui origine è evidentemente indostanica.

Quale grandiosità in questa personificazione del dogma panteistico! L'audacia de' poeti non vesti mai d'immagini palpabili più magnifici e più vasti pensieri; l'astrazione non si realizzò mai con una più energica temerità; nè mai scrittore seppe dar forma e colorito a finzioni più profondamente metafisiche.

Ariuna supplica il dio a mostrarsi a' suoi sguardi, non già sotto umana forma, ma sotto forma divina. Crisna acconsente. « Tu mi vedrai; le migliaia di mie metamorfosi, svariatezze, forme e sostanze t'appariranno; meraviglie nascoste agli occhi degli uomini a te saranno svelate. Ma i tuoi mortali sguardi mal sapranno reggere a questo mistico spettacolo; or vedi, lo ti do lo sguardo di un dio ».

« Quando pure sfolgorassero ad un tratto nel cielo mille Soli, tanta magnificenza non pareggerebbe ciò che vide Ariuna: l'unità nella multiformità, lo splendore e la vita di tutti i mondi, incorporati nel Dio degli Dei ».

Nel suo terrore, Ariuna col viso al ciel rivolto e colle mani incrociate sul petto, esclamò: « Tutti gli esseri, tutte le tribù del mondo, io veggio in te solo, o Dio! e veggo Brama sul suo trono di loto. Innumerevoli sono le tue braccia; il tuo corpo non ha limiti, non ha principio, non ha mezzo, non ha fine. Il diadema t'incorona; il disco, la spada, la mazza, sono nelle tue mani; tu sei radiante di un'intensa ed abbagliante luce; tu sei un sole sfolgorante da ogni parte ».

Il poeta descrive con alquanto di prolissità questa magnificenza della divinità panteistica: se non che ben presto ella si trasforma, il suo splendore cambia in terrore; era creatrice e ora farsi distruttrice. L'essere che tolse dal nulla tutte le cose, fa riedere nel suo seno la creazione sua. Gorgo immensurabile, abisso senza fondo, mostro dalle gran fauci spalancate, egli inghiotte il tutto, e tutto va ad annichilarsi nelle divine profondità.

« Chi se' tu, sotto questa forma che sì mi spaventa? » esclama Ariuna :
 « distruttore e divoratore di tutte le cose, o formidabil dio, salve! gli eroi del-
 « l'uman genere, le generazioni in te si travolvono e snarrisconsi; l'avvam-
 « pante tua bocca le divora, come il mare divora le correnti e i fiumi. Ma io
 « vorrei rivederti sotto la tua primiera forma, sotto la tua forma creatrice ».

« Io sono il tempo che distrugge » replica il dio; « tutto questo esercito deve
 « spegnersi. Eccetto te solo, non uno di questi uomini schierati in battaglia
 « sotto le loro sfavillanti armature, sopravviverà al giorno che va tramontando.
 « Su via dunque; alzati, fatti a pugnare, trionfa, conquidi i tuoi nemici, sii re.
 « Questo esercito già è morto, già è mia preda; e tu, tu non altro sei che lo
 « stromento del destino. Fatti a trucidare Biscma, Karm, Sagalrat, Dron, tutti
 « i loro guerrieri; colpisci; già son vinti tutti quanti ».

Ci basti aver fatto conoscere con estratti uno de' più straordinarioj monu-
 menti dell'antichità; l'esposizione del panteismo sotto forma di simbolo tre-
 mendo, di poesia semplice e grandiosa. Un altro episodio dello stesso poema
 ci porgerà, grazie al contrasto che offre, un'idea della varietà di tinte onde le
 epopee dell'Indostan si distinguono. *Nala*, tradotto in latino e in tedesco da
 Boop e da Kosegarten, rimembra la sensibilità elegiaca e la stupenda fecondità
 di Spencer: vero romanzo di patetico interesse, di caratteri ben delineati, di
 verosimili incidenti; capolavoro da porre a fianco delle più amabili creazioni del-
 l'arte. Già l'Europa lo avrebbe classificato poco lungi dal secondo libro dell'E-
 neide e dall'episodio di Erminia, se la differenza dei costumi orientali ed occi-
 dentali non togliesse alle creazioni dei poeti asiatici il migliore, e forse l'unico
 modo di diventar popolari fra noi.

Emanazione della sensibilità e dell'immaginazione, la poesia a queste sole
 facoltà dell'anima si rivolge. Senza dubbio lo spirito la concepisce, ma il senti-
 mento poetico sfugge alla sua concezione. Molti lettori intendono Omero: ma
 Omero parla egli alla immaginazione della maggior parte de' lettori nel modo
 istesso, con cui parla all'immaginazione di Platone e di Pericle? No, senza
 dubbio. Piccol numero di privilegiati possiede la chiave del santuario. A tutti
 gli uomini è dato l'accento spirituale e caratteristico delle loro passioni, accentò
 straniero agli altri popoli. Gli è perciò che l'armonia delle nostre musiche di-
 lania le orecchie del Musulmano che le sente; ciò che forma la nostra delizia,
 forma il suo supplizio. Non è solo che la poesia dell'Indostan non risvegli al-
 cuna delle associazioni e delle idee, cui i nostri costumi impressero un marchio
 poetico; e vogliam dire per esempio il rimbombo de' nostri sacri bronzi, l'oriz-
 zonte dei nostri paesaggi, il frondeggiare delle nostre foreste, i nomi eroici
 della storia nostra, i fiori, i frutti, gli alberi del nostro suolo: ma avvi questo
 pure, che la sua attrattiva, la sua magia emanano da costumanze a noi ignote,
 da una terra l cui prodotti a noi pajono giganteschi o barbari, da abitudini
 che diciamo selvaggie, e tali che ispirano orrore e disgusto. In qual modo adun-
 que il maggior numero de' lettori potrà identificarsi con emozioni sì poco in ar-
 monia coi loro costumi? Appena è che Milton, Shakspeare, Spencer e Dante
 siano popolari in Europa.

I più, anzi che intenderle, ammirano le loro opere sulla fede altrui; a po-
 tersi iniziare al loro genio è necessaria una educazione preparatoria: sventurato
 preludio, processo funesto alla poesia! Mentre il lettore acquista le cognizioni
 necessarie ad intendere una poesia, perde quella freschezza di sensibilità, senza
 la quale non puossi gustar veramente poesia veruna.

Se le idee morali, espresse dalla poesia straniera all'Europa, a fatica ci sono
 accessibili, i suoi paesaggi ci offrono un enigma viepiù incomprensibile. Almeno

il suolo dell'Italia e della Grecia smaltavasi di quei fiori istessi ch'or veggiamo sbocciare in un parco inglese. La profetica quercia di Dodona, l'ellera di Virgilio, il lauro delfico, la rosa di Anacreonte appartengono all'Europa intiera; i loro olezzi, i loro fogliami, ai quali siamo usati, ci comunicano una parte di quelle emozioni, che emanano dall'antica musa. Ma se si legga il seguente inno di layadeva, vivace poetica descrizione della primavera, non ci parrà altro che un lungo geroglifico; ed ove si eccettui la prima frase, nessuno de' versi ond'è formato, segnerà nel vostro cervello una idea netta e colorita, e lascerà nel vostro animo una rimembranza od una emozione:

« Ecco il tempo de' sospiri per le giovanette divise da coloro ch'elle amano.
 « Le api scendono a cogliere fiori dal bakul. I petali neri del tamala mandano
 « l'odore del muschio; i rubri grappoli del palaia s'imporporano di sangue
 « come gli artigli del kama, quando lacera il cuore dei giovenchi. Il cisara
 « sbocciato rassomiglia allo splendente scettro d'amore, re del mondo; le spine
 « del citaso sono i dardi che bagnansi nel seno degli amanti. Guardate i rami
 « del palali, i suoi calici sono pieni di api, come un turcasso di frecce. Il
 « profumo del malika inebria e seduce perfino il cuore del loga; e le treccie
 « dell'ambra si bagnano, e ondeggiando nei turchini fiotti dell'Yamura ».

Tutte codeste immagini sono piene di grazia, alcune si direbbero degne dei poeti greci: ma le parole barbare e inusitate che per entro sonovi sparse, ci tolgono ogni incanto. La mitologia greca, che non è già per noi una cosa rancida, tuttavia ci sembra pur essa un fonte d'idee molto strane; il dio Pane e i Satiri non destano più in noi se non un interesse affatto secondario. E non di meno, poichè i rapporti del Lazio e dell'Ellenide coll'Europa moderna conservaronsi nel medio evo, le pitture mitologiche non perdettero per intero la loro influenza su di noi. Gli studj classici eressero un ponte di comunicazione indistruttibile fra la nostra e l'antica civiltà. Troja, Atene, Tebe ed anche Persepoli, hanno lor posto fisso ne' confini del nostro pensiero, e destano in noi grandiose ricordanze. Noi conosciamo Memfi; ma Ayodya e Vidharba! L'Elicona e il Parnaso lusingano ancora la nostra immaginazione; ma il sacro Merù! Selva e Visnù non s'appresentano al nostro spirito se non se sotto forme bizzarre e dietro un fosco velo. Indarno Guglielmo Jones si diè a comporre dei poetici ditirambi, in cui intera sviluppasi la mitologia bramini; non v'ha che una vasta erudizione, la quale render possa agevole il comprenderla; e le ali della poesia si stancano, e si curvano sotto il peso di sì strana e sì grave dottrina.

Il più bel dramma di Calidasa, la *Nube messaggera*, opera elegiaca dettata dal genio, si può intendere assai difficilmente; l'eleganza squisita della poesia lotta con istento contro un'insolita e misteriosa molteplicità di nomi proprj e di rimembranze indiane.

Tra i frammenti di poesia sanscrita, l'episodio di Nala è quello forse che meno di qualsiasi altro esige commenti, e che più agevolmente s'intende. Inspirato da que'sentimenti naturali, che sorgono proprio dal fondo del cuore umano, riproduce esso tali affezioni che appunto non cambiano, come non cambia la generale struttura del corpo delle varie razze. Celeste veramente è quella poesia che tutti gli uomini ponno comprendere, che estorce lagrime sotto tutte le latitudini, che fa vibrare all'uniseno la sensibilità di tutti. Nella lingua sanscrita troviamo un ornamento di più, offerto dalla particolare foggia del vestire; poichè grato senza dubbio ci riesce scontrare le nostre passioni e i nostri stessi dolori sotto quello strano panneggiamento, e assai ci garba e agevolmente si lascia comprendere quella copia fedele delle domestiche costumanze d'un popolo sconosciuto.

Nell'episodio di cui facciam parola, l'ideale della femminile virtù sorge e splende di chiarezza, di grazia, di castità meravigliosa; amore purissimo dell'umanità, vera dolcezza, vezzosa ingenuità respirano nel poema; il lettore potrà credere di vivere fra una schiatta primitiva, innocente, pacifica, la cui intelligenza fu tratta a sviluppo dalla civiltà, senza che ne andasse menomamente corrotta la candidezza; i quadri dell'interna domesticità, le pitture della fedeltà conjugale non mai adornaronsi di più teneri e felici colori. Alcuni anni addietro il signor Southey, che certo non conosceva l'episodio di Nala, collocò nel suo poema epico indiano (*La maledizione di Kehama*) delle scene della vita privata, la cui semplicità offre mirabile contrasto colla stravagante grandezza delle finzioni: il suo istinto poetico gli rivelò il segreto delle composizioni indostaniche; una colossale possanza posta a lato ad una grazia infantile, e tutta l'ingenuità dei domestici affetti messa vicino ai simboli i più immani che la frenesia dell'immaginazione possa creare.

In quiete e fresche solitudini viveva co' suoi Indisetira, il maggiore dei principeschi figli di Pandu, aspettando con impazienza il ritorno di Ariuna suo fratello, ch'era ito nel fondo celeste a ricevere da Indra l'arco *gandiva*, pegno e stromento della vittoria. Spogliato del regno per sventura di giuoco, condannato a lungo esiglio, abbandonavasi egli al dolore e ai rimpianti; tutte le notti udiva le voci de' vecchi amici suoi, tutte le notti pensava a quei che gli erano cari.

Un giorno egli ospitò il gran rissi Vrihadasva, e gli palesò le sue sventure; onde il solitario, tocco di pietà, gli racconta la storia d'un principe ancor più sventurato.

Nala, re di Nisciada è il migliore fra' monarchi, il più bello fra gli uomini, valentissimo in tutte le arti della guerra e della pace; non v'ha chi con destrezza pari alla sua guidar sappia un carro. Damianti, bella e modesta figlia del re Bima, inspira a Nala una viva passione. Nala che vuol far conoscere a Damianti qual tenerezza ei provi in cuore per lei, riscontra nel mezzo d'una foresta una frotta di augelli dall'ali d'oro, angelli che rapido hanno il volo e scintillanti le piume.

Questi strani messaggeri che il poeta sanscrito presta al monarca, gli propongono di trasferirsi presso la vergine e d'incaricarsi del suo messaggio d'amore: Nala accetta. Frattanto Damianti, accesa d'amore pel principe, s'abbandona senza ritegni alla sua novella passione. Le dame europee scorgono nella giovinetta indiana quei sintomi istessi, che anche fra noi indicano il patimento di un cuore innamorato. « Ella stava assisa, piena d'abbattimento e di varie fantasie; impallidivano le sue gote, e la mestizia la struggeva. Silenziosa guardava il cielo, e lunghi sospiri fuggivano dal seno. Tristo spettacolo! Già era venuto smunto il suo vago colorito, il duolo dell'animo la prostrava. Il sonno, il conversare delle sue amiche, i gaudiosi banchetti più non l'allegavano. *Sciagura, sciagura!* ella esclama; e le giovinette sue compagne piangono a lei d'intorno ».

Commosso dal cordoglio che la consuma, il padre di Damianti decidesi a maritarla. Le sue considerazioni in tal proposito, ingenue, fisiologiche e patriarcali, estorcono alla critica un sorriso. Tostamente tutti i re della terra, tutti i capi e guerrieri sono convocati a una solenne radunanza: la principessa sceglierà il suo sposo, cingendo con una ghirlanda di fiori la testa del principe preferito. Le genti accorrono da tutte le regioni, i cocchi stridono radendo il suolo, la strada che mena a Vidharba è ingombra di cavalli. Il globo geme sotto il pondo dei tanti elefanti, de' tanti destrieri di re e di Dei; perocchè gli Dei croici di questi tempi si mischiano cogli uomini, partecipano alle loro pas-

sioni, rivaleggiano con essi, gli assalgono, li difendono, e li puniscono.

Nala si reca a questa assemblea. Quattro Iddii lo fermano per via; i quali sono suoi rivali, e pretendono alla mano di Damianti, e sono Indra dio del firmamento, Agni dio del fuoco, Varuna re delle acque, Yama re dell'Inferno. « Noi lasciamo i cieli » gli dicono essi « onde accorrere ad ottenere la bella Damianti: tu nostro servo fedele, il più pio fra gli uomini, il più giusto e santo del re, reca il nostro comune messaggio alla bella vergine, e dille che quattro divinità aspirano al suo amore ».

La religione lotta colla tenerezza nel cuore straziato di Nala; egli esita, ma allfine si decide; la pietà lo vince, obbedisce agli Dei, e recasi a trovare Damianti. « Sotto un tempietto di fiori la vergine di Vidharba riposavasi, cinta dalle sue bende, adorna dei suoi veli da zitella, splendente di bellezza, dolce e maestosa, degna del sangue che la concepì. Neri e grandi sono i suoi occhi, esile è la persona, e le delicate sue membra rotondeggiano con grazia. Vegliando gli occhi suoi più dolci e più scintillanti dei raggi della luna, Nala sospira, e il suo amore s'infiamma al sorriso che Damianti gli concede. Ma egli serbar dee la data fede; adempirà al suo dovere ».

E veramente Nala si fa a riferire alla giovinetta le parole degli Dei. Ella lo guarda, e sorridendo al giovine eroe che a lei sorride: « Chi se'tu » gli dice, « tu la cui bellezza suscita in me la fiamma del desio? Nobile è il tuo passo; il tuo muovere saldo come l'incenso degli Dei. Uomo di bellezza senza macchia e senza pari, il mio cuore si lancia verso te ». — Io son Nala, o nobile donzella; gli Dei a te mi mandano. Quattro divinità ti desiano: tu la più perfetta fra le donne, scegli qual vuoi di essi. Questo è il messaggio di cui m'incaricarono gli Dei. Rispondi a colui ch'eglino scelsero per loro interprete ».

Damianti adorò gli Dei, e disse: « O principe! Come potrò provarti la passione che verso te mi trae? La ricordanza del messaggio che portommi l'augello dell'ali d'oro, fa arrossire il mio volto. Io sono tua, tu sei il signor mio. Affretta l'istante dell'imeneo, o signore della mia vita. Menami nel tuo palazzo; eccomi, io sono la tua sposa fedele: il tuo amore mi coroni di felicità. Parla, perocchè già i re sono riuniti nell'assemblea. Che se tu mi sdegni, il veleno, la fiamma, il gorgo delle acque, il laccio fatale mi libereranno dal peso della vita ».

Quest'ingenuo entusiasmo dell'amore ricorda le parole della Giulietta di Shakspeare. Anche Giulietta cede senza resistere; nella sua ingenuità, più pura della castità affettata delle donne volgari, ella fa di lei signore il suo amante, si affida a lui come a un *gentiluomo* (*gentleman*). Damianti ama il suo eroe, come un essere superiore, e a lui s'abbandona senza ritegno.

Si celebrano le nozze; Nala e sua moglie sono benedetti dal cielo; ottengono due figli, e porgono al mondo l'esempio della virtù. Nala è amato da' suoi sudditi; pio verso gli Dei, legge sovente e con attenzione i Veda, e ben anco il quinto Veda; e ciò che è il colmo della devozione Indiana, compie il gran sacrificio del cavallo.

Ma due divinità che desiderarono la mano della giovine donzella, e che arrivarono troppo tardi, hanno giurato di perseguitarla. Eglino incontrano un ostacolo al compimento del malvagio loro disegno: Nala è innocente nella sua vita, e la collera degli stessi Dei debbe frangersi contro una virtù immacolata. Quando ai custodi del mondo giunge notizia che Cali, il genio malevolo, giurò odio all'eroe, essi si fanno a parlargli di questo tenore: « Tu nulla puoi contra di esso. Dolcezza è la sua anima, la sua parola è verità; non mai

« viola il giuramento; onesto, generoso, pio, innocente, ei somiglia agli Dei che reggono l'universo. Chi maledice la virtù, se stesso maledice; chi fere la virtù, se stesso truccida; chi s'accende contro Nala, s'immerge nell'infernale stagno, nel gorgo eterno ».

Per dodici interi anni la vendetta del malvagio genio non attende che un fallo di Nala onde perderlo. E alla fine, una sera dimentico della legge santa, che prescrive la pulitezza di tutte le parti del corpo, Nala calca col piè il sito ove si depose l'involontaria sozzura. Tostamente la sua anima è accessibile all'influenza del demone Cali, il quale s'insinua nel corpo del re, turba il suo intelletto, perverte il suo cuore, altera i suoi gusti, ond' egli più non è lui. Una sola sorgente di virtù gli rimane, la sua tenerezza per Damianti. — È questa un'idea morale, piena della più commovente e sublime bellezza; nè possibil era esprimere ed indicare con maggior forza la potenza che un solo affetto virtuoso e profondo conserva sull'anima dell'uomo.

Nala gioca ai dadi con Puskara suo fratello: perde i suoi dominii, le vesti, il carro, il danaro; il giuoco dura tre mesi; finalmente più nulla possiede il principe, nemmeno un abito. La passione del giuoco, comune alle schiatte eroiche, è qui ammirabilmente descritta. Quanto più guadagna il fratello di Nala, tanto più cresce in questo la brama divorante di giocare. Egli è sordo ad ogni ammonizione, e si slancia verso la sua rovina; un delirio, un accecamento, che nulla può vincere, ve lo trascinano. Damianti prevede la sorte che minaccia il suo sposo: mauda a cercare il conduttore dei carri, e gli affida i suoi figli, e lo incarica di consegnarli alla sua famiglia.

Un lungo scoppio di risa di Puskara rimbomba, e annunzia la totale rovina del suo avversario. « Ebbene » ei gli dice « vuoi tu giocare ancora? » Nala rimansi mutolo. « La sola Damianti or tu possiedi, sia essa la posta dell'ultima partita ». Lanciando sul barbaro suo fratello uno sguardo cupo e doloroso, Nala sorge e non risponde; dispogliato de' suoi più belli ornamenti, solo, colla fronte quieta ma solcata dalla disperazione, egli abbandona il palazzo paterno.

Di questo modo l'invasato resiste al demonio che lo preme: il suo amore per Damianti regge vittoriosamente nella lotta contra Cali. Nulla avvi che sia più drammatico e commovente di questo passaggio.

Per le vie della città si viene proclamando questo editto di Puskara: *Maledetto chi presterà ajuti a Nala!* Tutti lo fuggono, la sola Damianti lo accompagna; eglino si cibano colle radici della terra, e si dissetano colle acque delle fonti. La fame li strazia; un dì il principe spossato gettò il suo mantello su una frotta di uccelli dalle vaghe piume pel desio di prenderseli e cibarsene; ma non appena gli uccelli furono colpiti di questo modo, si diedero a volare verso il cielo, seco traendo il mantello, e un d'essi prese a dire a Nala: « Guardaci! codesti uccelli che ti rapiscono il tuo ultimo tesoro, sono appunto i tuoi dadi, che ti trassero alla rovina. Insensato! la tua miseria e la tua nudità destano il nostro riso, e cagionano la nostra ilarità ».

Allora il principe si volse a Damianti: « O donna amabile e timida, ogni asilo m'è chiuso, ogni speme m'è tolta. I dadi privaronmi del trono, dell'onore, del cibo necessario all'uomo. Odimi, o Damianti! ora quest'uomo è immerso nella sventura la più profonda; tu abbandonalo, tu devi abbandonarlo. Riedi al padre tuo; ecco le regioni meridionali, e la via che tu devi seguire ».

Damianti ascoltava l'infelice suo sposo mentr'egli le veniva indicando il cammino che mena a Vidharba. Ma poi i singhiozzi che l'opprimevano scoppiarono dal petto, e proruppe in queste voci: « Veramente il mio cuore è

« dilaniato, le mie membra spossate piegansi e s'intormentiscono; e quanto più io penso ai tristi consigli che mi dà, più il mio spirito è oppresso. Imperio, tesori, vesti tutto hai perduto. Nudo, in preda alla sete, alla fame, tu vuoi ch'io ti abbandoni in questo deserto, e che lungi da te mi smarrisca? No, no, sposo mio; finchè tu rimarrai alla selvaggia foresta tristo, affannato, afflitto dal pensiero della tua passata felicità, io rimarrò al tuo fianco, mio amico, mio signore; io sola calmerò i mali tuoi. Avvi me- dico che valga quanto vale una sposa che ama? quali cure pareggiar ponno la sua tenerezza? rispondi, Nala, il credi tu?

« Così è di fatto, graziosa Damianti » risponde egli; « non v'è per l'infelice più potente rimedio che il cuore d'una sposa. No, io non ti lascerò. Che hai tu a temere ancora, timida donna? Non te, ma me stesso abbandonerei, lasciando te irrimproverevole ».

Vano sarebbe il far avvertire la sublime semplicità di questo discorso. Nala avvolgendosi nel mantello istesso che ricopre Damianti, prosegue il suo cammino pei boschi. Ma Cali, il genio persecutore, non ismarrisce la sua preda. Mentre la fedele sposa giace nel sonno, il malvagio demonio vuol soffocare il sentimento onesto che tuttavia rimaneva nel cuore di Nala, e gli persuade di abbandonare la sua moglie. Lo sventurato principe trova una spada nuda sulla terra, e con essa fende a metà il mantello, se ne avvolge e fugge; ma tosto poi la tenerezza lo ritrae su' suoi passi, e volge un ultimo sguardo su Damianti addormentata.

« O tu, la cui bellezza non offuscarono nè la procella nè il sole, eccoti senza protettore, stesa sulla nuda terra. Ella che sì dolcemente sorrideva, che diverrà ella mai quando priva delle sue vesti, sola, abbandonata dal suo marito, troverassi errante di mezzo ai serpenti e alle tigri di questo bosco? Dio delle stagioni, genj dei mesi, custodi del cielo, voi tutti o Dei sublimi, vegliate su di essa. Che, ove pur l'abbandonassero, o nobile donna, la tua virtù formerebbe la tua forza. »

Il demonio, il quale paventa che Nala rieda alla virtù, lo colpisce di demenza. Egli fugge, « e il suo cuore (dice ammirabilmente il poeta) vacilla fra la sua frenesia e il suo amore, come il pendolo che dondola senza mai trovare riposo ».

Damianti si sveglia; la sua beltà splende di freschezza in mezzo alla foresta solitaria; e più non vede suo marito. Un lungo grido erompe dal suo petto. « Ove sei tu, o principe? mio solo protettore, mio signore, m'abbandonasti tu? Io sono perduta! perduta! Fedele una volta alle tue promesse, a' tuoi doveri, o re! sei tu veramente che abbandona addormentata la tua debole e fida sposa, colei che tanto amavi? Ti feci io del male? Io sono sola, io ho paura; ah! se tu ti ascondi a' miei occhi, se ti prendi giuoco del vedermi così, oh! cessa o Nala, cessa: il mio dolore m'ucciderebbe. Oh! sì, io ti veggo, sei tu; perchè non rispondi? ritorna a me, fa che oda ancora la tua voce, consolami, mitiga la mia pena. Ohimè! io nulla odo; egli parla. Per lui solo io mi affliggo, per lui solo. Affamato, tristo, senza soccorso, chi ti consolerà, o mio signore, quando la sera t'assiderai presso al tronco dell'albero antico, e non mi vedrai vicina a te? »

Ella si slancia, percorre la foresta, fruga, ormeggia, bagna di lagrime il suolo: il suo cuore è lacerato dal cordoglio. Vuol correre e ricade esausta di forze; i suoi singhiozzi, i gridi della sua angoscia rimbombano in quei luoghi deserti. « Maledetto » ella sciamò allora « maledetto colui che trasse Nala a perdizione! maledetto colui che pervertì l'uomo virtuoso! possa sfuggirgli

« sempre la felicità, possa esser egli sempre più di me misero ! » Ella disse, e i cani selvaggi ululano e si agitano intorno a lei, e le sue lagrime piovono continue.

Le damigelle erranti dei nostri romanzi di cavalleria non corrono pericoli più orrendi di quelli che minacciano Damianti. Un immane serpente la serra colle sue spire; un cacciatore ammazza il serpente, offre cibi alla giovine raminga, e, rapito da' suoi vezzi, le dice: « Donna dagli occhi neri al par di quelli della gazella, come avvenne che la divina tua bellezza discese in questa cupa foresta ? » Chi se' tu ? di che famiglia ? donde ti si cagionarono tante sventure ? »

Damianti gli narra i suoi infortuni. Di sotto al mezzo mantello che la copre, il cacciatore vede il suo seno di marmo, la candida chiarezza del suo viso, il maestoso arco de' suoi sopraccigli. Con ineffabile dolcezza udi egli le sue parole piene d'incanto; l'amore s'accese nel suo petto, parole appassionate e tenere uscirono dalla sua bocca, il desto scintillò negli occhi suoi. Senonchè la giovane donna, arrossendo e fremendo per la forza dello sdegno, che scoppiettava come fuoco di braciere, esclamò: « In nome dell'amore che sta unico nel mio cuore, in nome di Nala, cada estinto questo vil cacciatore ». Come un albero colpito dalla folgore, il cacciatore cade e spira.

Dopo essere scampata da questo pericolo, Damianti s'interna nelle solitudini della foresta; e il poeta prende diletto a descrivere uno stupendo paesaggio, ch'egli popola ad un tempo di enti reali e fantastici. « Suonava nei boschi il canto delle cicale e de' grilli; ampie frotte di leoni, di pantere, di cervi, di tigri e di orsi calpestavano mille piante robuste. Dai rami intrecciati e commisti, dalle macchie agitate diffondeansi confusi mormorii: caverne meravigliose dischiudevansi sui passi della principessa. Rapidi fiumi, bestie selvagge, uccelli acquatici, gnomi, serpenti, giganti dagli orridi aspetti, fonti trasparenti, ove guizzavano dorati pesci; alte vette, donde scaturivano spumose flumane; signalì e buoi selvatici, che lanciavansi dalle ime tenebre de' boschi: questi prodigj non isgomentavano l'augusta figlia di re, avviata pel deserto in cerca del marito ».

Sono tenerissimi i lamenti di essa, sopra una scoglio ove rifuggì: « Principe dal petto robusto, dalle braccia vigorose, sovrano de' popoli di Nisciada, ove andasti, lasciandomi soletta nel deserto ? Ricordati delle parole che un tempo mi dicesti. Ricordati delle parole che i cigni messaggieri t'hanno un giorno recato. I quattro Veda, gli Anga e gli Upanda, letti e studiati nel complesso, non sono che una sola e medesima verità. Così, o padrone degli uomini, tu devi compiere la promessa che dianzi m'hai fatta. Non son io la tua diletta, o eroe senza offesa ? Perchè non mi rispondi in questa spaventevole solitudine ? Il tigre feroce, terribile re della foresta, spinto dalla fame verrà con bramose canine a divorarimi. Che non vieni tu a soccorrermi ? Tu ripetevi di continuo: *Nessun'altra che te m'è cara*. Rendi vere queste parole. Io erro, sventurata, pulida, consunta, coperta di fango, seminuda, come l'Antilope dai grand'occhi, separata dall'armento; e tu non vieni a prendere la mia difesa, mentr'io piango e mi desolo....

« Estenuata, a chi chiederò io: *Hai tu incontrato nella foresta il re Nala* ? Chi mi scoprirà in questa solitudine quel re, bello, magnanimo, vincitore ? *Il re Nala dagli occhi di loto che tu cerchi, è qui*. Deh quando potrò io intendere sì dolce parola ?....

« Veggo avvicinarsi il tigre, re della foresta, coi denti minacciosi, colle enormi fauci... Io lo vo incontro senza paura.— Tu sei re delle fiere, tu imperator della foresta. Io sono Damianti, sposa di Nala, sterminator de' nemici. Sola,

« sventurata, straziata dai dolori, io lo cerco. L'hai tu veduto, o re della foresta? »
 « Se non ne sai, divorami, liberami dal patire. — Al rumore de' miei gemiti il »
 « re della foresta se ne va verso il fiume dalla limpida corrente... »

« Io veggio quella pura montagna, le cui vette che toccano il cielo splendono »
 « di viva luce e riflettono i più ricchi colori; questa montagna piena di metalli »
 « variati, adorna di perle preziose, alzasi come lo stendardo di quest' immensa fo- »
 « resta; è popolata da torme di leoni, di tigri, d'elefanti, di cinghiali, di gazelle; »
 « risuona d'ogni parte al gorgheggio degli augelli, solcata da numerosi ruscel- »
 « letti, coperta d'arbusti e di piante dai fiori magnifici. Vo al re de' monti chie- »
 « dere del re degli uomini. »

« Omaggio a te, venerabile montagna, meravigliosa per l'aspetto aereo, mon- »
 « tagna celeste che offri un asilo assicurato; ti saluto accostandoti. Io son figlia, »
 « nuora, sposa di re: ho nome Damianti. Mio padre regna in Vidbarba... a Ni- »
 « sciada è il mio secondo padre, il miglior degli uomini, il celebre Virasena. Il »
 « figliu di lui, eroe fortunato e robusto, chiamasi Nala, rinomato nei canti sacri, »
 « religioso, dotto nei Veda, eloquente, assiduo ai sacrificj, generoso, prode, affatto »
 « degno di comandare. Sua sposa son io, e priva d'ogni sostegno, immersa nel »
 « dolore: cerco lo sposo mio, il miglior degli uomini. »

« E tu, montagna altissima, Nala non fu egli veduto in questa spaventevole »
 « foresta da te, le cui innumerevoli cime lanciansi nell'aria? O venerabile mon- »
 « tagna, che non consoli tu il mio isolamento? O Nala, eroe, padrone della terra, »
 « fedele alle promesse, mostrati se tu sei in questa selva, compari a me. Quando »
 « udrò io la voce del re di Nisciada, grave e sonora come il fragor del tuono? »
 « quando udrò quella voce, dolce come l'ambrosia, chiamarmi principessa di Vi- »
 « darba, voce a cui è sì famigliare la tradizione sacra, voce beata che sola può »
 « dissipare la mia ambascia? All'orecchio d'un amante la parola degli Dei è meno »
 « soave della voce dell'amore. Rispondi, o sacro monarca; potrò io trovare Nala? »
 « Rispondi alla supplice tua figlia ». »

Per ultimo, ella ferma i passi in placida valle, abitata dai Sunyasi, eremiti vestiti di scorze d'alberi; deliziosa solitudine, al cui aspetto Damianti finalmente respira. « S'accosta e s'inchina ai savj la donna dall'aspetto voluttuoso (*Calipiga*), dalle forme incantevoli, dai bei sopraccigli, dalla pelle morbida e fina, nella cui bocca si chiudono brillanti perle, i cui grandi e neri occhi ammaliano colla loro languidezza espressiva ». »

Gli eremiti dubitano se stia loro dinanzi una divinità; a lei si prostrano e l'adorano, come fosse la ninfa di quei boschi, o la figlia di Brama. Damianti risponde: « Io non sono la dea di questa foresta, non la dea di questa montagna »
 « nè di questo fiume, o romiti. Sono una semplice mortale, e scorro le foreste, le »
 « montagne, i laghi, i fiumi, sempre in preda al mio dolore, cercando il mio sposo, »
 « il generoso Nala, prode in armi, esperto nelle pugne. Non è egli venuto in »
 « questo lusinghevole ritiro, asilo della penitenza, il re Nala, per cui io scorro la »
 « foresta paurosa, piena di tigri e di fiere? »

Così lamentavasi la figlia di Bima; e gli anacoreti infallibili nella prescienza, dissero a Damianti: « L'avvenire sarà felice per te, o donna perfetta. Noi l'indo- »
 « viniamo per la forza della nostra devozione... Ben presto tu rivedrai il sovrano »
 « di Nisciada, struggitor de' nemici; rivedrai il migliore dei virtuosi, libero »
 « d'ogni impaccio, d'ogni colpa, a governar di nuovo questa città ». »

Non appena ebbero detto, spajono essi, spare la valle allettatrice, e Damianti riede nella più profonda solitudine. Sembra che le consolanti parole degli eremiti non per altro abbiano rotto il corso di sue miserie che per incuorarla a soffrire nuove sciagure che l'aspettano. Tosto poi s'imbatte in una carovana di mer-

canti, che pur essi la credono una deità, e con gioja le si fanno d'attorno. La fermata della carovana somministra al poeta il soggetto di un quadro caratteristico, che non ci è possibile non riprodurre alla meglio.

• Nella foresta degli spaventì, i mercatanti discoprono un lago, le cui placide rive sono smaltate da fitte ed alte erbe, e le cui acque riflettono i mille colori degli uccelli; e le svariate tinte dei fiori, e intorno intorno l'aria olezza degli incensi del loto; la trasparente limpidezza di queste acque porge alle membra una freschezza che le conforta. Cavalieri e cavalli fecero alto presso le rive del lago incantato.

• Scese fitta la notte; l'intero mondo dormia, profondo era il silenzio, e i mercatanti affaticati giacevano immersi nel sonno. Vedete: una frotta di elefanti selvaggi, grondanti sudore, vengono a dissetarsi nelle onde; essi guardano la carovana, il loro olfatto riconosce gli elefanti addomesticati. Mossi a furore, si slanciano, agitando le loro micidiali proboscidi, e irrompono con irresistibile forza e con enorme pondo, come una rupe, che crollando dalle vette della montagna precipita, e mandando un fragore di tuono colma la valle. I loro passi segnano la strage, lacerano e calpestanto gli alberi e le frondi; la gente della carovana è schiacciata dai piedi, dilaniata dalle zanne, e sfraccellata dalle trombe degli immani animali. Quali fuggono, quali s'arrestano colpiti da spavento ed esterrefatti; i camelli inciampano e cadono. Nel generale spavento altri si urta, altri si percuote con colpi mortali: grida spaventose sorgono da questo luogo di stragi. Questi gettansi al suolo, quelli lanciaansi nel lago, questi s'arrampicano sugli alberi.

• Salvateci, salvateci, gridano più voci. — Voi schiacciate co' piedi le mie « perle preziose » dice un avaro. « Ogni roba è roba di tutti » risponde un altro. « Badate; le vostre azioni sono contate » gridava una rimbombante voce, ed « io vi sorveglio ».

La carovana attribuisce queste calamità alla presenza di Damianti, colpita e perseguitata da un fatale destino. « Questa donna coperta di cenci, questa insensata, questo demone, femmina errante nelle tenebre, è colei che attira sul nostro capo tante sventure. Noi la trucideremo, e vendicheremo così i nostri parenti ammazzati e i nostri perduti tesori ».

Damianti ode queste parole e fugge. « Ahimè! l'ira del destino è grande e terribile contro di me. Di qual colpa sarebbe frutto? Non mi ricordo della mia offesa recata a chicchessia in atti, in parole, in pensieri. Qual può essere la causa di tanta sciagura? forse qualche enorme peccato commesso nell'altra vita. Ah! io mi trovo all'estremo dei mali. Lo sposo mio è spogliato del suo regno e separato dai parenti: io allontanata dallo sposo e da' miei due figli, errante, senza protettore, in una foresta popolata di serpenti ».

Ella va verso Iscedi, splendida città, governata da Sovahu. « Simile alla luna quando appena sorta ascende pel cielo, pallida e tremante la giovine principessa si mostra alle porte di Iscedi, ove entra coi capelli sparsi e ondeggianti sulle dimagrite e seminude sue spalle. I fanciulli le corrono dietro come fosse impazzita. Ella è guidata alla presenza della madre del re.

• Oh sì: questa donna mi sembra una sciagurata colpita da demenza », dice la nobile regina; « insozzate sono le sue vesti: ma io leggo nel fiero suo sguardo « e nella sua nobile andatura la grandezza della sua anima e la purezza de' suoi natali ». Poscia ella guidò la sventurata nelle sontuose stanze segrete della sua abitazione. « Tu sei preda delle sciagure; ma il solo tuo aspetto rivela la tua nobiltà, come il lampo che prorompe scintillando dal seno della cupa nube.

« Chi sei tu? dillo. Io ti proteggerò contro la crudeltà degli uomini, tu non sei già una semplice mortale! »

Una scena di felicità dipinta coi più soavi colori dà fine a questo episodio, in cui il magico interesse di una novella araba si mischia colla patetica semplicità d'un romanzo della vita privata, e colle tinte grandiose, pure e ingenue della poesia omerica. È impossibile non ammirare tanta svariatazza d'incidenti, tanta scorrevolezza di racconto, tanta delicatezza di sfumature, tanta dovizia d'immagini graziose e nobili. Fra i poeti antichi, mal sapremmo additarne due o tre che s'ergano al pari di questo Viasa, le cui opere sono appena note a picciol numero di dotti, e il nome del quale ignorasi dall'Europa.

Lo stile di nobile semplicità e d'ingenua negligenza che forma il vizzo dell'episodio di Nala, lo colloca fra i migliori pezzi dell'epopea sanscrita; mentre il fondo suo ci rappresenta fedelmente lo stato normale della società braminica, che trae sua forza dalle leggi religiose. Di qui vediamo pure l'importanza data alla donna nella famiglia e nella società, e l'ideale de' caratteri femminei, realizzato dalla poesia, ne' più antichi e bei periodi della vita indiana.

§. 2.

EPISODJ DEL MAHA-BARATA.

Finchè qualche Italiano faccia conoscere più ampiamente quel poema ai nostri nazionali, noi a quanto dicemmo nel testo aggiungeremo due episodj che si riferiscono a due incarnazioni, di Brama la prima, l'altra di Siva. Della *storia del pesce*, allusiva al diluvio, noi parliamo nel testo, Tom. II, pag. 311. La *formazione dell'ambrosia*, soggetto dell'altro episodio, fu da noi descritta a pag. 510, ed è tolta dalla *Astica parva* (*parva* significa libro) col titolo di *Amritamantana*.

Storia del pesce.

Il figlio di Vivasvata (1) era re e gran sapiente, principe degli uomini, somigliante pel suo splendore a Pragiapatu.

In forza, splendidezza, felicità e soprattutto in penitenza Manù sorpassò il padre e l'avo.

Colle braccia elevate questo signor degli uomini, questo gran santo, fermo stante sovra un piè solo, si tenne gran tempo.

China la testa, fisso ed immobile lo sguardo, questo terribile penitente durò lunghi anni in tali austerità.

Un pesce accostatosi al penitente dalle chiome lunghe ed umide, sulle rive del Vaarini, gli favellò :

« O fortunato! io sono un debole pesciolino che ho paura dei pesci grossi : salvami dunque, tu che esaudisci i voti de' mortali.

« Perchè i pesci grossi mangiano sempre i piccoli, eterna nostra condizione.

« Salvami dunque da questi grossi mostri che ispirano spavento, e te n'avrò « obbligo eterno ».

E Manù figlio del Sole, inteso il parlare del pesce, fu tocco di pietà, e se ne prese nella mano.

(1) Del Sole.

Avendolo portato a riva dell'acqua, Manù figlio del Sole gettollo in un vaso, che lustrava come il raggio della luna.

Ivi, o re (1), questo pesce crebbe per cura di Manù, che lo guardò come un figliuolo, usandogli ogni attenzione.

Ma dopo assai tempo il pesce venne grossissimo, e non potendo più capire nel vaso,

Il pesce disse ancora a Manù vedendolo: « O fortunato, recami ora in altra « dimora ».

Trattolo dal vaso, tosto il felice Manù trasportò il pesce in un gran lago:

Ivi gettollo Manù, o vincitore di città nemiche. Ma il pesce ingrossò di nuovo dopo anni assai.

Il lago era lungo tre yogiane e largo una (2). Il pesce dagli occhi di loto non potè starvi ad agio,

Nè muoversi in questo lago, o figlio di Kanti, o padrone dei Vasia (3). Allora il pesce scorgendo Manù, drizzogli il seguente discorso:

« Portami, o beato, nella compagnia e sposa dell'oceano, nella fiumana del Gange (4), dov'io resterò; portami altrove dovunque tu brami.

« Perocchè mi convien rimanere senza mormorare nel luogo che tu ordinerai, giacchè a sì straordinaria grossezza io venni per le tue cure, o tu che sei « senza peccato ».

Così pregato Manù il beato, il possente, trasportò il pesce nel Gange, e vel gettò egli stesso, o invincibile.

Ivi ancora per alcun tempo ingrossò il pesce, o domator de' nemici. Allora il pesce vedendo Manù, gli tenne ancora siffatto discorso:

« Io non posso muovere la mia grossezza nel Gange, o altissimo: recami tosto « nell'oceano; sii a me propizio, o beato ».

Allora Manù traendo egli stesso il pesce dal Gange, portollo verso l'oceano, o figliuolo di Pritha, e vel gettò.

Ma il pesce portato da Manù era venuto ben grosso, e ove fosse toccato colla mano spandeva soavi profumi.

Quando il pesce fu gettato nell'oceano da Manù, esso gli volse sorridendo questo discorso:

« O beato, tu mi procurasti un'intiera e continua conservazione; ora impara « da me quel che tu devi fare quando il tempo sia venuto.

« Ben tosto, o beato, tutto ciò che di stabile e di mobile (5) appartiene alla « natura terrestre, subirà una general sommersione, una dissoluzione completa, « o beatissimo.

« Tale contemporanea sommersione del mondo è imminente; perciò oggi « t'annunzio quel che devi fare per tua sicurezza.

« Di ciò che si muove e di ciò che non si muove, delle cose animate e delle « inanimate il tempo si avvicina minaccioso e terribile.

« Tu devi fabbricar una nave (6) forte, solida, ben congiunta con legami: la « devi salire con sette ricbi (7), o gran santo.

« E porterai pure nella nave tutte le sementi, come furono altre volte

(1) Il re Dratarietra, padre dei Coroa, al quale è diretto il poema.

(2) Una yogiana è cinque miglia.

(3) Cioè agricoltori e mercanti.

(4) Ganga è femminile in sanscrito, ed è una dea; come il mare, nel nome datogli qui di smodra, è maschile.

(5) *Sihavaradjangamam* è la parola composta,

onde gli Indiani esprimono gli esseri animati ed inanimati. *Sihavara* vuol dire fissi inanimati, dalla radice *sta*, da cui il nostro *stare*. *Djangama* sono i mobili, da *ga andare*, dal quale è il *gehen* tedesco, il *go* inglese e il *gire* italiano.

(6) Il testo dice *naor* che all'acensativo fa *navim*, da cui la voce greca, la latina e l'italiana.

(7) I sapienti. Ecco i Sette sapienti della Grecia.

« designate dagli uomini nati due volte (1), perchè vi si conservano lunga stagione.

« Stando poi sul legno, mi vedrai venire a te, o diletto fra i muni (2); « m'accosterò a te con un corno sulla testa, al quale tu mi riconoscerai, o « penitente.

« Ecco quel che devi fare: salute, io me ne vo. Le grandi acque non potranno « essere sormontate senza di me.

« Ma tu non devi mettere in dubbio la mia parola, o altissimo. — Farò « come mi prescribi » rispose Manù al pesce.

E se ne andarono entrambi dal lato che loro piacque dopo essersi reciprocamente salutati. Poi Manù, o gran re, come gli aveva imposto il pesce,

Raccogliendo tutte le semenze con sè, si diede a vogar sull'oceano orrendamente gonfiato, in un bel legno, o domator degli inimici.

E Manù pensò al pesce; e questi avendone conosciuto il pensiero, o vincitore di nemiche città, presentossi tutt' ad un tratto col suo corno, o il migliore fra i Bharatidiani.

Manù visto il pesce, o principe dei discendenti di Manù, nuotante nelle grand'acque dell'oceano, portante un corno, ed avente la figura che aveva predetto,

Attacò una fune al corno che il pesce portava al capo, o principe dei discendenti di Manù.

Il pesce essendo avvinto con questa corda, o vincitore di nemiche città, strascinò con grande rapidità il bastimento sui fiotti dell'oceano.

Così il signor degli uomini attraversò sul suo legno il mare, che era come danzante colle sue onde sollevate, e come muggente co' vortici suoi.

Agitata da furiosi venti, la nave vacillava sui cavalloni ammonticchiati, barcollava come una donna briaca (3).

Nè la terra, nè le regioni del cielo, nè lo spazio che è fra loro più non erano visibili, tutto era acqua lo spazio e il cielo, o principe degli uomini.

In mezzo del mondo così sommerso, o principe dei Bharatidiani, si vedevano i setto sapienti e Manù ed il pesce.

Così, o re, questo pesce fece vogar la nave molte serie d'anni, senza stancarsi, nel pieno delle acque.

Poi là ove l'Himavat (4) eleva la sua più alta cima, o principe dei Bharatidiani, ivi il pesce trascinò la nave.

Ed allora il pesce così parlò sorridendo ai sapienti: « Attaccate subitamente « questa nave alla sommità dell'Himavat ».

E la nave fu tosto dai sapienti avvinta al sommo dell'Himavat, poichè ebbero intese le parole del pesce, o principe dei Bharatidiani.

Ecco perchè questa sommità, la più alta dell'Himavat, fu chiamata Naubandhanam (5), nome che porta anche oggidì: sappilo, o principe de' Bharatidiani.

Allora grazioso, col guardo immobile (6) parlò così il pesce ai sapienti:

(1) I Bramini quando ricevono il cordone bramico, si dice nascono non seconda volta.

(2) I santi. C'è poco da cambiare per santarlo in numi; e numi per santi adopero l'Ariosto, episodio di san Giovanni: *Che se dei cari a Dio beati numi.*

(3) *Tchapala'ca stri'mattà.* Ecco il nostro matta.

(4) Questa montagna, la più alta del globo, alzasi 7824 metri sopra lo spino del mare. Il nome sanscrito è composto di *Hima* neve (onde *Hyems* latine) e dalla terminazione *vat*, nevioso. Più comunemente dicesi *Hymalaya* da *hyma* neve, ed *alaya* soggiorno, soggiorno della neve: da quest'ultimo po-

trebbe derivare il nostro palagio, piuttosto che della nota radice storica.

(5) Legamo della oave: di nous abbiem detto qua sopra; *band* è conservato tal quale io tedesco, e noi pure abbiem *bonda*, *benda*, *bandoliera*, etc.

(6) Il testo dice *animitah*, e vuol dire senza batter palpebra. Ed eccovi tutto il nostro *ammiccare* accennar cogli occhi, che disse Dante: *Io pur sorrisi come l'uom ammicca.* Del resto gl'Indiani riconoscono gli Dei dal non far ombra, e del non muover le palpebre.

« Io sono Brama, antichissima di tutte le creature; nessun essere è più elevato di me.

« Sotto forma d'un pesce io venni a salvarvi dai terrori della morte. Da Manù debbono oggimai nascere tutte le creature, cogli Dei, gli spiriti (1), gli uomini.

« Esso debbe ricreare tutti i mondi, l'animato e l'inanimato; e per via di devozioni, di straordinarie austerità sarà compiuto quel che io annunzio.

« Per favor mio la creazione degli esseri non cadrà più in confusione (2) ». Così detto, il pesce sparve subito dalla vista.

Tale è quest'antica e celebre storia, che ha nome di Storia del pesce (3), raccontata da me, e che cancella tutti i peccati.

Battuta dell'ambrosia.

PRIMA LETTURA.

Sati disse: È una splendida montagna chiamata Merù, elevata mole di luce che eclissa la splendidezza del sole colle sue vette fiammeggianti d'oro.

È doviziosa di fini metalli, piena di meraviglie, abitata dagli Dei e dai gandari (4), immensa, inaccessibile alle numerose orde di barbari.

Circondata da terribili belve, fulgidamente ornata d'ogni specie di piante, riempie il cielo colla mole sua la gran montagna.

Coperta d'alberi, solcata di torrenti, inaccessibile perfino al pensiero, risuona senza posa del gorgheggio d'incantatori augelli.

Tutti i potentissimi Sura (5), saliti su quella sommità brillante, immensa, elevata, coperta di pietre preziose,

Stavano assisi per deliberare attorno all'amrita (6), gli abitanti del cielo, dotati di virtù e santità.

Allora, dopo che i Sura ebbero ponderato e deliberato, il dio Narajana disse a Brama:

« Il fango dell'oceano sta agitato da turbe di Dei e di Asura. Ivi si formerà l'amrita coll'agitare il gran serbatoio delle acque.

« Radunate tutte l'erbe medicinali, tutte le gemme, ed agitate l'oceano, o Dei, e troverete l'amrita ».

SECONDA LETTURA.

Sati disse: Ora v'è un'altra bella montagna chiamata Mandara, ornata di eccelse vette, la cui cima si perde nelle nubi, e coperta di una rete di arbusti rampicanti,

Piena dei canti d'augelli diversi, corsa da una folla di serpenti, abitata dai Kimara, dagli Aspara (7) e dagli Dei,

Alta undicimila yogiana, ed altrettanto approfondita nella terra.

Incapaci di svellere questa montagna, le congreghe degli Dei si accostarono a Visnù assiso, e dissero a Brama:

« Adoperate la vostra sapienza suprema e salutare! e i nostri sforzi per isvellere la montagna Mandara ottengono effetto ».

(1) *A-suras* dice il testo.

(2) *Nequaquam ultra maledicam terra propter hominem.* Genesi, VIII.

(3) *Matsyakam nama puranam parikirtitam akhyanam.*

(4) Musici celesti.

(5) Gli Dei; in opposizione agli Asura, demoni e titani.

(6) Ambrosia, cibo dell'immortalità.

(7) Scindri e ninfe celesti.

« Così sia » disse Visnù unito a Brama, o discendente di Brigù. E il dio magnanimo dagli occhi di loto fe comparire il re dei serpenti.

Allora Ananta il potente, sorto, fu esortato da Brama, e richiesto da Narajana del compir quell'impresa.

E Ananta il fortissimo, o Bramino, strappò di viva forza il re dei monti, colle foreste e gli abitanti suoi.

Quindi i Sura con esso accostaronsi al mare. « Agiteremo » dissero « quest'acqua per ottenere l'amrita ».

Il signore delle acque disse: « Ed anch'io devo averne la parte mia, perchè dovrò sostenere un grande scuotimento per la rotazione della montagna « Mandara ».

I Sura e gli Asura, in riva all'oceano, dissero al re delle tartarughe: « Bisogna che tu ti faccia sostegno di questa montagna ».

La tartaruga consentì, diede l'appoggio del suo dosso, e Indra strinse con un apparecchio la montagna collocata sul suo dosso.

Così fatto di Mandara la zangola e di Vasuki (1) la corda, gli Dei cominciarono a sbatter l'oceano, serbatoio delle acque.

Per ottenere l'amrita, o Bramino, gli Asura e i Danavi (2) aveano preso un'estremità del dio dei serpenti, e i gran Sura divini tenevansi tutti appigliati alla coda.

Ananta dio adorabile, collocato presso Narajana (5) avendo sollevata la testa del serpente, lasciòlo cadere ancora e ancora.

Essendo il serpente Vasuki così rapidamente agitato dai Sura, i nubi accompagnati da fumo e da vampe gli uscirono un dietro l'altro dalla gola.

Questi volumi di fumo, couversi in nubi solcate dai lampi, piombarono sulle turbe dei Sura, oppresse di stanchezza e di calore.

Pioggie di fiori, cascate dal sommo della montagna, coprirono d'ogni parte come una polvere le turbe degli Dei e dei dèmoni.

Immensa romba, simile alla voce delle maggiori nubi, sorse dall'oceano scosso dai Sura e dagli Asura colla montagna Mandara.

Quivi una folla d'abitatori delle acque, oppressi dall'enorme pondo, trovarono morte a centinaia nelle onde salse.

E la montagna cagionò la distruzione dei diversi animali acquatici che abitano il fondo del Patala (4).

Dal sommo di questa montagna volteggiante, i grand'alberi coperti d'augelli caddero cozzando gli uni contro gli altri (b).

Il fuoco prodotto dalla confricazione di questi alberi, alzandosi d'ogni parte in lucenti fiamme, involse la montagna Mandara, come i lampi involgono una fosca nube,

Ed arse gli elefanti e i leoni sbucati dai loro nascondigli, e tutti gli animali che aveano perduta la vita.

Indra primo degli immortali, acquistò il fuoco che dilatavasi struggendo, coll'acqua prodotta dalle nubi.

Allora scorsero nell'oceano ogni sorta di gemme dei grand'alberi e succhi d'ogni pianta.

(1) Altro nome d'Ananta re dei serpenti, secondo Wilsoo. Qui però sono due omeri distinti, giacchè vedremo Ananta sollevare o lasciar cascare la testa di Vasuki.

(2) Figlio di Danu; ancora i titani, chiamati pure Daitia.

(3) Forma di Visnù.

(4) La regione del fuoco sotterraneo.

(5) Il testo dice: *Tasmitta bramyaamé drau sangriryantah parasparam. Nyapatau patag-péda paratadrán mahádrumak.*

Questa aloca è lodatissima per armonia imitativa, come il famoso verso omerico dello scoglio di Siffo: *αυτῆς ἐπιστὰς πέδονδ' ἐκλινέειτο λαῶς ἀναίδης.*

Per mezzo del latte formato da questi sughi, che avevano la virtù dell'amrita, e per la distillazione dell'oro, i Sura ottennero l'immortalità.

L'acqua del mare, mista con eccellenti succhi, divenne un latte, e da questo latte si formò una specie di burro.

E gli Dei dissero a Brama, dispensator d'ogni bene: « Eccetto il Narajana, tutti gli altri Dei e Danavi sono molto stanchi, o Brama;

« Eppure quell'amrita non viene ancora; ed è già buona pezza che noi cominciamo a sbattere l'oceano ».

Allora Brama voltosi al dio Narajana « Concedi » disse « la forza ch'essi desiderano ».

Visnù disse: « Io do nuova forza a tutti quelli che assistono a quest'opera. « Il fango dell'oceano sia agitato da tutti: Mandara sia rimesso in rotazione ».

Udite le parole di Narajana, tutti trovando il prisco vigore, agitarono insieme fortemente il latte dell'oceano.

Allora dal mare agitato sollevossi pura e splendida la luna di pallida luce, circondata dai centomila raggi.

All'istante uscì dalla massa untuosa la dea Sri (1), cui dimora è il loto bianco; poi vennero la dea Sura e il cavallo Pandara;

Poi il gioiello divino Costubla, glorioso, sfolgorante come il sole, e che fu poi collocato sul petto di Narajana, uscì dal latte dell'oceano.

Sri e Sura e la luna e il cavallo rapido come il pensiero vennero a raggiungere gli Dei, seguendo il cammin del sole.

Allora comparve il dio Danvanturi (2), di bellezza incantevole, tenendo un bianco vaso dove si trovava l'amrita.

Quando i Danavi videro tal meraviglia, alzarono forti gridi, in grazia dell'amrita, esclamando ciascuno « A me, a me! »

Pol, munito di quattro bianche zanne, sorse gigantesco l'elefante Eravano, che conduce il dio porta-fulmine.

Frattanto per l'eccesso dell'agitazione, un pesce nemico, sotto forma di fumo, avvolse il mondo come una vampa ardente.

Il triplice mondo essendo rimasto stordito dal fetore di questo veleno, Siva, per ordine di Brama, l'inghiottì per salute del mondo.

Il grande Isvara, glorioso, la cui forma è la preghiera, serbò questo pesce nel collo suo, e perciò quel dio ha il collo livido; così dice la tradizione.

Visto tale miracolo, i Danavi restarono disperati, e concepirono grand'ira a cagione dell'amrita e di Lacmi (3).

Allora Narajana s'unì alla illudente Maja (4), e preso una mirabile figura di donna, accostossi ai Danavi.

All'aspetto di questa donna, turbati di mente e privi di ragione, i Danavi e i Daitia gli diedero l'amrita.

TERZA LETTURA.

Sati disse: Allora, dopo rivestite le loro armature e preso ogni sorta d'armi, i Daitia e i Danavi congiunti avventaronsi contro gli Dei.

Il dio Visnù, signore possente, presa l'amrita, la tolse con Nara (5) ai capi dei Danavi.

(1) Dea della fortuna.

(2) Medico celeste.

(3) Altro nome di Sri, dea della fortuna.

(4) Dea dell'illusione.

(5) Nara e Narajana, forme diverse di Visnù, perciò qui si dice con Nara. Il racconto rimane sovente confuso per queste alternate separazioni e identificazioni delle personalità divine.

In mezzo allora a tumultuosa confusione, tutte le turbe degli Dei bevvero di quest'amrita, ottenuta colla presenza di Visnù.

Mentre gli Dei bevevano l'agognata amrita, il danavo Rau, sotto forma d'un dio, ne bevve anche esso.

Già l'amrita avea tocco la gola del Danavo, allorchè il sole e la luna il donziarono per amore dei Sura.

Allora Bagavan (1) col suo tsciakra circolare gli troncò con braccio vigoroso la testa, fulgida di ornamenti, mentre bevea l'amrita.

Questa gran testa del Danavo, simile al vertice d'una montagna, recisa dallo tsciakra, sollevossi verso il cielo, mettendo un grido spaventoso.

Il corpo del Daitia cadde dibattendosi sul suolo, e fe tremare la terra collo montagne, le isole e le foreste.

Da quell'ora un odio implacabile fu dalla testa di Rau giurato al sole ed alla luna, che sempre egli divora, anche al presente (2).

Intanto il glorioso Ari (3), avendo deposta quella incomparabile forma di donna, fece colle armi sue spaventevoli tremar i Danavi.

Allora presso l'onda salsa cominciò la gran lotta dei Sura e degli Asura, il più formidabile di tutti i combattimenti.

Le frecce pennute, lunghe, aguzze caddero a migliaia, come le lanciae dalle punte acuminatè, e gli strali d'ogni guisa.

Ben presto gli Asura, tronchi a pezzi dagli tsciakra, laceri dalle spade, dalle lanciae, dalle mazze, vomitando torrenti di sangue, coprirono d'ogni parte il suolo.

Tronche nella pugna dai terribili pettissi (4), le teste adorne d'oro brunito cadevano senza posa.

Inondati di sangue, i cadaveri dei grandi Asura uccisi giacevano distesi come vette di montagne rosseggianti pel ferro.

Il grido di *aà aà* sollevavasi mille volte quinci e quindi, mandato da' combattenti che si fendeano l'un l'altro colle armi loro; e ben tosto il sole si tinse del color di sangue.

Le grida di quelli che si uccidevano colle lanciae di ferro acuminato, o corpo a corpo coi pugni, giunsero a ferire la volta del cielo.

« Avanti! tagliate! fendete! inseguiamo! corriamo! » Così terribili grida echeggiavano in ogni parte.

Mischinata la spaventosa e tumultuante battaglia, gli Dei Nara e Narajana si gettarono nella mischia.

Al vedere l'arte celeste di Nara, il valoroso Visnù si ricordò dello tsciakra distruttore del Danavi.

E per solo effetto di questo pensiero, il fulgido tsciakra calò dal cielo, tormento degli inimici, disco instancabile, detto Sudarsana, simile al sole, tremendo a vedersi nella pugna.

Alsciuta (5), il cui braccio è come la proboscide dell'elefante, lanciò con forza e rapidità spaventevole questo tremendo tsciakra, distruttore delle città nemiche, splendente come la fiamma di Utassana (6).

Brillante come il fuoco della morte cadde, e rapido ribalzò, e avventato nella battaglia dalla mano del supremo Puruscia (7), distrusse a migliaia i figli di Diti e di Danu.

Traversando con furore le schiere di Asura, ardea qualche volta come una

(1) L'adorabile, cioè Visnù.

(2) Causa degli eclissi secondo la mitologia indiana.

(3) Altro nome di Visnù.

(4) Specie d'ascia.

(5) Nome di Visnù, che vale il permanente.

(6) Dio del fuoco, colui che mangia il sacrificio.

(7) Nome di Visnù, significante spirito, anima e nome.

fiamma lambente, poi lanciata or verso il cielo or sulla terra, s'abbeverava di sangue come un pisatscia (1).

Gli Asura dall'indomito coraggio tentarono ancora e ancora di opprimere i Sura con montagne scaraventate sin al cielo a migliaia, simili a nuvole disperse.

Le grandi montagne caddero dal firmamento diffondendo lo sgomento, coperte degli alberi loro, aventi la forma d'ogni maniera di cubi, e cozzando le sommità che con fracasso si spezzavano.

La terra colle sue foreste crollò, ferita d'ogni parte dal cadere delle grandi montagne che muggivano le une contro le altre, in mezzo al conflitto del campo.

Nara coperse allora la via del cielo con una nuvola di grandi frecce armate di punte d'oro, e fendette cogli alati strali i vertici de' monti; e l'esercito fu preso di sgomento.

Inseguiti dai Sura, i grandi Asura s'immersero nelle viscere della terra e nell'Oceano dalle onde salse. E fu attutito Sudarsana il furibondo, che fendeva l'aria simile alla fiamma di Utassana.

Così riportata vittoria, i Sura riposero al luogo, con ogni sorta d'onori, la montagna Mandara, e le acque dell'oceano rientrarono nel loro letto, empienti di gran rumore l'aria e il cielo.

Allora i Sura, pieni di suprema gioia, serbarono con gran sollecitudine l'aurita; e Balabra (2), d'accordo cogli immortali, ne diede il deposito in custodia a Kiritin (3).

§. 5.

DEVI - MAHATMYA o GRANDEZZA DI DEVI

EPISODIO DEL MARKANDEYA-PURANA.

Si riferisce al Racconto, Lib. II. cap. 13.

Questo Purana racchiude i miti degli adoratori di Sacti, e in generale del Sivaismo.

« *Mahatmya*, grande incantatrice, è la forma eterna della creazione; è quella che creò l'universo;... si rivela per compiere i Veda; e beuchè eterna, allora scende in questo mondo per manifestarsi agli occhi nostri ».

Così nel primo canto: poi nel secondo e terzo si narrano le vittorie dei devī Sacti contro Mahiscia ed i suoi Asura. Costoro aveano cacciato di cielo Indra e i suoi devī, i quali presentandosi a Pradgiapati, gli raccontano la tocca sconfitta. Madusudana (Viṣṇu) aggrottando le ciglia, manda un forte grido, e fa rimbombare la sua conchiglia: ed ecco apparire di tratto le glorie di Brama e di Siva, seguite da quelle degli altri Dei. Sovratutto sfolgora la luce di Siva, che sola riempie il mondo di suo splendore, e diventa una donna. Devī, armata ed arricchita di doni dagli Dei immortali, move alla battaglia, e i mondi tremano

(1) Vampiro che bea il sangue.

(2) Nome d'Indra, colui che disperde gli eserciti.

(3) Che porta il diadema: qui è epitetto di Nara-

juna. — Altri pezzi del Maha-bharata tradotti possono leggersi nel *Journal Asiatique* 1840 p. 460; 1812 gen. e marzo ecc.

al mutar de' suoi passi. Gli Asura, più volte sconfitti, tornano all'assalto, e Mahiscia nella più tremenda sua sembianza si precipita sugli eserciti dei Sura e ne fa scempio. Ma Devi mossagli incontro, gli slancia una catena, fra cui lo avvince vigorosamente. Allora Mahiscia si converte in leone, poi in uomo, indi in elefante, e quante volte la dea gli recide il capo, altrettante lo rimette; finchè quella l'inebria d'un filtro suo proprio, lo immola, e gli Dei cantano la sua vittoria.

Il quarto canto, detto di *Sacti e degli altri Dei*, comincia appunto colla canzone assai lunga, e in versi di ventotto sillabe, che Indra intuona cogli altri immortali ad onore di Devi.

Nel quinto canto gli Dei sono vinti ancora dagli asura Sumba e Nisumba, che ne rubano le ricchezze ed i tesori. I vinti si raccolgono a piedi dell'Himavat, ove cantano le lodi della dea.

« L'inno dei celesti non era ancor finito, quando Parvati andò a lavarsi nelle acque del Gange. Allora la dea dalle vaghe sopracciglia volgendosi verso i Sura radunati, — E chi è tra voi, richiese, quella di cui cantate coteste laudi? — Io, esclamò Siva (1), balzando improvviso dal seno della dea. Di me cantano gli Dei, scacciati dal daitia Sumba, vinti in terribile battaglia da Nisumba. — Così favella Siva, e perchè essa era uscita dal seno della dea Parvati, ebbe il nome di Cosiki, e tutti lo ripeterono: ma Parvati dopo l'apparizione di Siva mostròsi nera a tutti gli occhi, e ricevette il nome di Caliki.

« Scianda intanto e Munda, schiavi degli Asura, aveano visto la divina Siva, la forma sua celeste e l'incantevole beltà. Vòlti dunque entrambi a Sumba loro signore, scamarono meravigliati: — O gran re, chi è costei che sfoggia sull'Himavat? giammai più perfetta bellezza non comparve agli occhi nostri. Sappi, o re potente, chi sia questa dea, e cada in tuo potere. Dinanzi a te sta la più bella delle donne, di membra delicate, e che di sua luce rischiarà l'Himavat. Re dei Daitia, fa di vederla. I gioielli, le margherite, gli elefanti, i cavalli, quanto di più prezioso racchiudono i tre mondi, tutto ora sfavilla nel tuo soggiorno: Eiravata re degli elefanti, possesso glorioso di Indra, l'albero Paridgiata, il cavallo Utseisrava e il carro tratto dai cigni, sono ora uniti nella tua Corte: tu possiedi quest'ammirabile gioiello, ornamento di Visnù, e il tesoro Mahapadma, già posseduto dal dio della ricchezza: l'oceano ti ha dato un braccialetto, fatto di loto senza macchia, e Varuna l'ombrello suo da cui sgocciola l'oro: conquistasti il carro di guerra su cui saliva Pradgiapati, e la spada che gli Dei intitolarono vincitrice della morte. Nisumba, fratello tuo, possiede la ghirlanda del re delle acque, e pietre di mille sorta; Agni ti cedette due ricchi vestimenti, purificati dal fuoco. Insomma, o re dei Daitia, tu possiedi quanto i mondi hanno di più prezioso: che non cerchi anche possedere la più bella fra le donne?

« Così parlarono Scianda e Munda; e avendoli ascoltati il re loro, mandò Sugriva ambasciadore a Devi, dicendogli: — Va, e chiama quella bellissima, e se consente di seguirti, menala tosto al mio cospetto. — Sugriva parte, e arrivato all'abitazione della dea, sulla fulgida vetta della montagna, le indirizza la parola con voce più che mel dolce ».

A modo dei messi di Omero, Sugriva ripete l'enumerazione dei tesori di Sumba, proponendo alla dea di sposare il signor suo. « Disse, e Durga Bagavati, quella

(1) Qui Siva è femminile, cioè Sacti o energia di Siva maschio. Forse simboleggia la luce. Parvati ha in seno la luce e le tenebre: testo che la prima se ne parte, non rimane più che Caliki, cioè la nera (da cui caligo).

« che conserva la creazione, fece un profondo riso ». La dea risponde che im-
providamente legossi da gran tempo con un voto, nè altri la possederà se non
chi l'abbia vinta in battaglia: e non mossa da preghiere o minacce di Sugriva,
persiste beffando nella sua risoluzione.

Replicate vittorie di Durga contro gl'infelloniti suoi nemici riempiono i cin-
que altri canti: i generali di Sumba sono vinti, gran macello è fatto dei dèmoni
che fuggono d'ogni parte. Solo Ractavidgia, del cui sangue appena si bagnasse
la terra, pullulavano migliaia di Asura, presentasi per combattere la terribile
diva: questa impone a Cali di bere il sangue che piove dalle ferite del gigante,
il quale cade esanime. Anche Nisumba perisce, e Sumba disperato grida:
« Non t' inorgoglire, o dea: tu trionfi, ma l'onore di tue vittorie non appar-
« tiene a te sola ». La dea risponde: « Sola io sono nel mondo: chi altri
« fuor di me esiste nell'universo? Guarda e vedi queste varie forze rientrar
« tutte nel mio seno ». A queste parole tutti i Sacti sono assorbiti da Devi,
che rimane sola incontro all'Asura: combattono, questi è vinto, e il mondo ri-
cupera la pace.

Vedi GUICHARD, *Note al CREUZER*, vol. I. p. 620.

N° III.

LETTERATURA GRECA.

§. 1.

CANTI GUERRESCHI.

TIATEO.

1.

È bello, è divino per l'uomo onorato
 Morir per la patria, morir da soldato
 Col ferro nel pugno, coll'ira nel cuor.
 Tal morte pel forte non è già sventura;
 Sventura è la vita dovuta a paura,
 Dovuta all'eterno de' figli rossor.

Chi son quci meschini che vanno solinghi
 Sparuti per fame, cenciosi, raminghi,
 Ch' in volto han dipinto l'obbrobrio e il dolor?
 Se il chiedi ai vicini, così ti diranno:
 • Quei vili raminghi più patria non hanno,
 • Fuggiron dal campo; l'infamia è con lor.

Mirate quei padri, quei vecchi cadenti,
 Le squallide spose co' figli morenti,
 Mirate miseria ch'è senza pietà.
 Non alzan quei volti dannati allo scherno; —
 Il ciel della patria non miri in eterno
 Chi un cuor per amarla nel petto non ha.

Ah! dunque di fuga pensier non v'alletti,
 Non sieda paura nei liberi petti;
 Ma v'arda cocente di guerra il desir.
 Pugniam per la patria, pugniamo pe' figli,
 L'amor della vita viltà non consigl;
 Se il vincere è bello, pur bello è il morir.

Che infamia, se i vecchi lasciando sul campo,
 I vecchi che speme non hanno di scampo,
 La vita codarda correte a salvar!
 Ma spose, ma figli quei vecchi non hanno?
 (Gli stessi nemici fremendo diranno)
 Perchè que' meschini non vanno a scampar?

Bruttata di sangue la barba, le chiome
 Riversano al suolo quci vecchi, siccome
 Figlioli del fango dannati a morir.
 Orrendo a vedersi ! Di sangue grondante
 Ciascuno morendo con labbro tremante
 S'ascolta all' ignavia de' suoi maledir.

Non piombi sul campo cotanta vergogna !
 Non s'oda dai padri sì dura rampogna !
 Si mora piuttosto, ma salvo l'onor.
 La lode de' forti ci chiuda nell'urna ;
 Le greche donzelle nell'ora notturna
 La spargan pietose di pianto e di fior.

(Trad. di ARCANGELI).

II.

Non fia mai ch'io rammenti o tegna in pregio
 Un uom però che di robuste piante
 Si vanti, o appaja nel lottare egregio ;
 O perchè in mole ed in vigor sembante
 Sia ai gran ciclopi, o sì veloci i passi
 Muova, da gire al tracio Borea innante ;
 O perchè di beltà retro si lassi
 Titone stesso, o di tesoro abbonde,
 Sì che Ciniro e Mida anco sorpassi ;
 O perchè imperi in più distese sponde,
 Che il tantalide Pelope, o d'Adrasto
 Abbia le voci come il mel gioconde ,
 E quant'altro può ambir l'umano fasto ;
 Se di guerriero ardir mostri difetto ;
 Poichè mal atto è al militar contrasto
 Chi della pugna il sanguinoso aspetto
 Paventa, e niega fra perigli e spade
 Offrir d'appresso agl' inimici il petto.
 Nè pregio altro sì bello in sorte cade
 All'uom, quanto il valor ; nè di più altera
 Laude puossi adornar la verde etade.
 Dei cittadin, della cittade intera
 Tesoro è l'uom, che sa atteggiarsi e porre
 Largo in su' piedi, e nella prima schiera.
 Immoto e saldo, della fuga aborre
 Il vil pensiero, e a periglioso evento
 Gode la vita e la forte alma esporre.
 Ei stassi, e al suo vicin spira ardimento,
 Acciò in morte famosa il viver cange ;
 Tal' uom ben atto è al militar cimento.
 Tosto per lui la bellica falange
 In fuga è volta, ei con ardor s'appara
 Contra i flutti di guerra, e gli urta e frange ;
 E se fra i primi pugnator la cara
 Anima ei perde, al padre e al natio albergo
 Fama provvede gloriosa e chiara.

E senza segno di ferita al tergo
 Per gran colpi nel petto è a morte addutto,
 Pel pavese trafitto e per l'usbergo.
 Per lui giovani e vecchi in grave lutto
 S'angono; a lui gli uffizj ultimi rende,
 Pien d'acerbo desire, il popol tutto.
 Quindi la tomba sua s' illustra e splende;
 Nell'ampio mondo illustra i figli, e insieme
 De' figli i figli, e chi da lor discende.
 Nè il bel nome giammai, nè le supreme
 Sue laudi perir vede, e ad infinita
 Sorvive età, benchè l'avello il preme,
 Que' che recando alla sua terra alta,
 E pugnando pe' figli ardito e forte,
 Per man del fiero Marte esce di vita.
 Che se l'eterno sonno della morte
 A fuggir el pervenga, e vincitore
 Del conflitto la gloria alfin riporte,
 Tutti l'ammiran, tutti fangli onore,
 Di tutte etadi; e mena intra frequenti
 Piacer sua vita insin all'ultim'ore.
 E se attinge vecchiezza, infra sue genti
 Splende primier, nè v'ha chi oltraggio o danni
 Osi fargli con l'opre o con gli accenti;
 E i giovani, e chi ad esso è egual negli anni,
 E chi ha il crin più di lui già scemo e bianco,
 Levansi al suo apparir dai proprj scanni.
 Dunque ognuno col piè spedito e franco
 Di cotanta virtude al colmo ascenda,
 Nè mostri il braccio intorito e stanco,
 Ma alle imprese di guerra il cuore accenda.

III.

O garzoni, se voi d'Ercol gagliardo
 Siete stirpe, e se Giove ancor ne degna
 Di suo favor, nè da voi torce il guardo,
 Fate cor, nè vi spinga a fuga indegna
 L'oste folta, ma ognun con l'agguerrita
 Salda mano lo scudo alzi e sostegna.
 Ora in odio ciascuno abbia la vita,
 E tegna del morir l'ora funesta,
 Quanto i raggi del Sol, cara e gradita.
 Voi di Gradivo, che gran pianti desta,
 Conoscete le glorie, e a voi la fiera
 Ira delle battaglie è manifesta;
 E al ritrarvi e al fugar l'avversa schiera
 Vi trovaste sovente, e a saziatade
 L'una e l'altra compiete opra guerriera.
 I campion, che rimossa ogni viltade
 Combattono ben chiusi, e incontro vanno
 Arditamente all' inimiche spade,

Sempre caggion più radi, e salvo fanno
 Chi retro vien: ma di guerrieri ignavi
 Morta in tutto è la possa, e certo il danno.
 Nè labbro v'è che gl' infiniti e gravi
 Mali a dir basti, di ch'uom fassi erede,
 Quando vil codardia l'alma gli aggravi.
 Ignominia è al guerrier, s'altri lo fiede
 Nelle terga, allor ch'ei volge a retrorso
 Dall'aspra zuffa intimorito il piede;
 Biasmo eterno, se anciso a mezzo il corso,
 Cadavere rimanga in sulla sabbia,
 Con l'acciaro inimico infisso al dorso.
 Dunque ognun di valor caldo e di rabbia,
 Sovra i piè ben disgiunti, immobil resti
 Sul campo, e addenti per furor le labbia,
 E con moti del braccio accorti e presti,
 E con la targa prominente e vasta,
 A gambe, a spalle e a sen difese appresti;
 Poi con la destra la terribil asta
 Vibri, e squassi con ira e con minaccia
 Il cimicro, che all'elmo alto soprasta.
 Così, adoprando con valor, si faccia
 Mastro di pugna, nè dei strali il forte
 Nembo paventi chi lo scudo imbraccia.
 Ma fatto presso dell'ostil coorte,
 Con la gran lancia ovver col brando fero
 A qualcun de' nemici arrechi morte;
 E sì s'accosti l'un l'altro guerriero,
 Che scudo a scudo, e piede a piè si serri,
 Ed elmo ad elmo, ed a cimier cimiero.
 Quindi affrontando i bellicosi ferri,
 Stringersi col nemico ognun si studi,
 E a lui l'elsa del brando o l'asta afferri.
 Voi che d'armi pesanti andate ignudi,
 Traete i sassi, e l'un l'altro vi fate
 Schermo a vicenda con gli eretti scudi;
 O se coi dardi rapidi pugnate,
 Tenetevi, onde all'uopo esser difesi,
 Presso a' campioni ch'han le membra armate
 Da capo a piedi di più saldi arnesi.

IV.

E che badate? e quando i cor gagliardi
 Sveglierete, o garzoni? nè vergogna
 Vi fa il parer sì neghittosi e tardi
 Ai vicin vostri? o forse che si sogna
 Da voi la pace? eppur già l'oste asside
 Le vostre mura, e debellarvi agogna.
 Dunque ognuno a trattar l'armic omicide
 Corra, nè del ferir mai si rimagna,
 Finchè l'alma da lui non si divide;

Poichè gloria ed onor sommo accompagna
 Chi difende, pugnando, il patrio suolo,
 E i cari figli e la fedel compagna
 Contra l'ostil furore; allor già solo
 Verrà il morir, quando le Parche al fuso
 Volto l'avranno. Or via si corra a volo
 L'asta a brandire, e come insiem confuso
 Fia il gran conflitto, immobilmente resti
 Ognun sotto il pavese accolto e chiuso.
 Fuggir di morte i termini funesti
 All'uom non lice, ancor ch'ei sia disceso
 Per prima origin degli Dei celesti;
 E quegli ancor che per viltade illeso
 Campò da guerre e da sonanti spade,
 Poi vien da morte in sua magion sorpreso.
 Ma niun del suo morir sente pietade;
 Dove il forte con sè porta il dolore
 Dei piccioli e dei grandi allor che cade;
 Di sè vivo desire, il pro' che minore
 Lascia al popolo tutto, e mentre ha intera
 La vita, ai semidei pari è in onore.
 Come in saldo ripar, s'afflisa e spera
 In lui la patria sua, poichè in battaglia
 Ei sol con l'anima intrepida e guerriera
 Di ben molti campion le forze agguaglia.

(LABERTI).

CALLINO EPESIO.

E quando destarvi al sonno vorrete?
 E quando, o garzoni, nel petto accorrete
 Magnanimi sensi d'antico valor?
 Sentite siccome v'insulti il vicino,
 Nè all'armi v'accende l'onor cittadino?
 V'è addosso l'obbrobrio, nè v'arde il rossor?
 Codardi! Pensaste poltrir nella pace,
 Ma l'ira guerriera ne' cuori non tace,
 Ma freme la terra di Marte al furor.
 Ah! dove di patria l'amor ci trasporta
 Si corra, o garzoni; si mora, che importa?
 Ma l'ultimo moto sia moto d'onor.
 Oh quanto è soave a libero petto
 Per tenera sposa, per figlio diletto,
 Per gloria di patria la morte affrontar!
 De' vili, dei prodi son ferme le sorti.
 Su dunque, nel campo correte da forti
 Col ferro, coll'asta la patria a salvar.
 No, l'uomo non fugge l'estremo destino,
 Nè il vanto lo salva di sangue divino;
 Cammina alla morte chi nacque mortal.
 Che vale al codardo fuggir la tempesta
 Degli archi nel campo? nel mezzo alla festa
 De' dolci suoi lari la morte l'assal.

L'assale; ed il pianto de' figli non ode,
 Non arpa notturna, non canto di lode;
 Onor del sepolcro pel vile non v'ha.
 Ma prode guerriero che in campo moria,
 Per volger di tempo da' suoi non s'obblia,
 Lo piange ogni sesso, lo piange ogni età.
 Morendo, fra tutti lasciava perenne
 Di sè desiderio, siccome egli ottenne
 Vivendo la gloria che a un dio l'eguagliò.
 Qual torre a cui tutti gli sguardi son vòlti
 In sè delle genti gli encomj ha raccolti,
 Ch'ei solo per molti guerrieri operò.

(ARCANGELI).

S. 2.

T E O C R I T O.

LE SIRACESANE O LA FESTA DI ADONE.

Si riferisce al Racconto, Lib. II. cap. 29; Lib. IV. cap. 17.

Questo piccolo dramma, ad imitazione di un mimico di Sofrone, scrisse Teocrito in occasione che la regina Arsinoe ordinò si celebrasse solennemente in Alessandria l'anniversario di Adone. Io suppongo siasi recitato in quelle feste, e debba aver acquistato la popolarità che gli meritava la naturalezza inarrivabile con cui è scritto, e l'essere un canto di occasione.

GORGIO, EUNOE, PRASSINOE, una vecchia, due uomini.

Gorgio. Prassinoe è in casa?

Eunoe. Gorgo cara, in casa

Si tardi?

Prassinoe. E pur gran fatto che a quest'ora

Sii giunta. Eunoe, dalle una scranna, e ponvi

Sopra il cuscino.

Eunoe. Bello e fatto.

Prassinoe. Siedi.

Gorgio. O che intrepido spiro! a gran fatica
 Campata son fin qua fra la gran turba
 E i molti cocchi. Da per tutto è gente
 Guernita di calzari e di giornèa.
 La strada è impraticabile, e tu stai
 Troppo lontan di casa.

Prassinoe. In capo al mondo

Lo scimunito di colui s'ha tolto
 Questa tana e non casa, affinchè noi
 Vicine non ci fossimo, pur sempre,
 Invidiosa peste a mio dispetto.

Gorgo. Deh! non parlar così, Dione cara,
Presente il bambolin di tuo marito.
Ve' ch'ei ti guarda.

Prassinoe. Zopirin mio dolce,
Non dubitar: non parlo del tuo babbo.

Gorgo. Allè della gran diva il putto intende.
È buono il babbo.

Prassinoe. Or dianzi questo babbo
(Diciamo dianzi, che vuol dir poi sempre)
Andato per comprar alla bottega
Nitro e belletto, mi portò del sale;
Vo' dir quell'uom tredici braccia lungo.

Gorgo. E tale appunto Dioclide mio
Sterminio del denaro. A sette dramme
Jeri comprommi un lardo pel di cane.
Strappato a zaini vecchi in cinque luffi,
Lavor sopra lavoro. Orsù ti sbriga,
Prendi il manto e la giubba dalle fibbie,
E in corte andiam del ricco Tolomeo
A veder lo spettacolo d'Adone.
Odo che in ordin metta la regina
Qualche cosa di bello.

Prassinoe. In casa al ricco
È tutto ricco. Or me, che nulla ho visto,
Di quel c'hai visto e che dicevi informa.

Gorgo. È tempo d'avviarsi. È sempre festa
Per chi non ha da far.

Prassinoe. Eunoe, qua porta
Il catino con l'acqua sino al mezzo.
Ponlo giù, schizzinosa. Anche le gatte
Aman sollice il letto. Acqua, su presto,
Moviti. Prima ci bisogna l'acqua.
Ve' come porta da lavarmi. Or via
Dà qua. Non più, indiscreta, sciagurata.
Perchè mi bagni la camicia? Ferma.
Come al ciel piacque mi son pur lavata.
Dov'è la chiave del forzier più grande?
Portala qua.

Gorgo. Ti sta pur bene indosso
Cotesta giubba colle fibbie. Quanto
Il panno ti costò fuor del telajo?

Prassinoe. Non me lo stare a rammentar di grazia;
Più di due mine val d'argento fino:
E a por nel lavor ebbe il core e gli occhi.

Gorgo. Se non altro a tno senno è riuscita.

Prassinoe. Quest'è poi ver. Recami il manto, e ponmi
Il cappellin con garbo. Io non ti meno,
O figliol mio. Bau, bau, caval che morde.
Piangi quanto ti par: non mette conto,
Che tu diventi zoppo. Frigia, prendi,
Trastulla il fantolin. Chiama la cagna

Dentro, e serra la porta del cortile.
 O Dei, che turba immensa! E come e quando
 Tanta tempesta passerem! che stormo
 Infinito è mai questo di formiche!
 Ben hai tu fatto, o Tolomeo, gran bene,
 Da che il tuo genitor passò fra i numi!
 Non più all'egizia foggia i malviventi
 Fanno in agguato a' viandanti oltraggio,
 Qual prima a stuolo a' stuol tutti rissosi,
 Scaltriti nel gabbar, fean brutti scherzi.
 Come faremo, o cara? Ecco del re
 I cavalli da guerra. Amico, guarda
 Di non pestarmi. Il sauro in piè s'è ritto.
 Ve' com'è fiero ed accanito. Eunoe,
 Non fuggi? Affè che il barbaresco accoppa.
 Buon per me che ho lasciato il putto a casa.

Gorgo. Coraggio, amica. Or siam rimase addietro.
 E quegli entrano in lizza.

Prassinoe. Or prendo fiato.
 Fin da fanciulla ho gran paura avuto
 Del freddo serpe e del cavallo. Andiamo.
 Una gran turba ci s'affolla addosso.

Gorgo. Madouna, da palazzo?

Vecchia. Io sì, figliole.

Gorgo. Vi sarà modo di passare?

Vecchia. I Greci

Provando entrar in Troja, e col provare,
 Bellissima figliola, si fa tutto.

Gorgo. La vecchia ha profetato, e se n'è ita.
 Tutte le donne san, fin io che modo
 Giove menò Giunon. Prassinoe, mira
 Quanta folla è alla porta.

Prassinoe. Immensa, Gorgo;
 Dammi la mano; e tu per mano, Eunoe,
 Prendi Eutichide, e stalle ben accosto
 Per non smarrirti. Entriam tutte abbracciate.
 Eunoe, a noi ti serra. O me tapina!
 Gorgo, il mio vel mi s'è squarciato in due.
 Ah! tu, se t'ami il Ciel, guarda, per Giove,
 O galantuom, di non strapparmi il drappo.

Un uomo. A me non sta. Pur ci avrò cura.

Prassinoe. Oh quanto

Popol là s'urta a guisa di majali!

Un uomo. Madonna, fatti cor, noi siam in salvo.

Prassinoe. Resta tu pur d'ora in avanti in salvo,
 O caro, e a nostro pro pietoso amico.
 Ah! c'è pigiata Eunoe. Che fai, meschina!
 Rompi la calca. Or ben siam tutte dentro,
 Disse que', che scerrò la sposa in casa.

Gorgo. Vien qua, Prassinoe. Osserva in pria que' vaghi
 Sottili arazzi. Da una man divina

Trapunti gli diresti.

Prassinoe.

O gran Minerva!

Quai tessitrici lavoràrgli, e quai
Pittor si al vivo designàr figure,
Che hanno verace positura e moto?
Sonvi certo animate e non tessute.
Ben saggia cosa è l'uom. Ve' come ei giace,
Stupenda vista! sovr'argenteo letto,
Mettendo dalle temple il primo pelo,
Adone amabilissimo, che amato
È fin giuso in Averno.

Altr'uomo.

Olà finite,

O cattivelle, il garrir vostro immenso;
Che tortole stridenti a bocca larga!

Gorgo.

Quell'uom, donde se' tu! se noi garriamo
Che importa a te? Comanda alle tue serve:
Noi siam Siracusane, e perchè il sappi,
Native di Corinto, com'er'anco
Bellerofonte. Noi parliam la lingua
Che fa il nostro paese. A niun, cred'io,
Disdetto è favellar del suo linguaggio.

Prassinoe.

Con noi il padron non faccia altro che un solo,
Proserpina dolcissima. Non temo
Che tu m'abbia a scemare il mio salario.

Gorgo.

Zitto, Prassinoe. È per cantare Adone
La figliola d'Argea, la saggia, a cui
Tanto onor feo di Sperchi il mesto canto.
Canterà ben, son certa. È già alle mosse.

Alma reina,

che l'Idalio e Golgo,
Ed Erice sublime ami, o fra l'oro
Festeggiante Ciprigna, o qual mai l'Ore
Coi molli piè ti rimenerò Adone
Dal perenne Acheronte, il dodicesmo
Mese, le amabil Ore, e le più lente
Fra tutti i numi, ma che ognor bramate,
Recan nuovi diletti a noi mortali?
O Dionea, tu di mortal già festi
Immortal, com'è fama, Berenice,
Stillando ambrosia a lei nel petto, e Arsinoe
Di Berenice figlia a Elèna pari,
Per render grazie a te ricca di nomi
E templi, d'alti fregi Adon corona.
A lui dinanzi stan quanti le piante
Metton in cima stagionati frutti (1);

(1)

Πᾶρ δ' ἀπαλοὶ καρποί, περιλαγμένους ἐν ταλαρίσσοις
Ἀργυρέσσῃ.

Anche Giulio Cesare fa menzione degli erti d'Adone, passati in proverbio per indicare cose belle ma infruttuose. Ti δὲ, τίςτιν, οὐ; λίγαις Ἀδωνίδος κήποις; Οὐ; αἱ γυναικες. ἔφη, το τῆς Ἀφροδίτης ἀνδρὶ φεύουσιν ὄστρεα κίςτιν ἐπαρησάμεναι γῆν λαχανία. Χλωρόταυτα δὲ ταῦντα πρὸς ὀλίγον, αὐτίκα ἀπομαραίνονται. Che cosa sono, chiese, questi erti d'Adone? Quelli, rispose, che al marito d'Afrodite forniscono di piante le donne entro casi di terra concimata: verdeggiano alquanto tempo, poi di subito attecchiscono.

Stauno orticelli teneri guardati
 In canestrin d'argento, e vasi d'oro
 Pieni d'unguento assiro, e quanti sanno
 Le donne lavorar pasticci in madia,
 Flor di tutte le sorta mescolando
 Con candida farina, e quanto fassi
 Di liquid'olio e saporito mele;
 Stanvi i rettili tutti ed i volanti;
 E verdi padiglion, di molle aneto
 Carchi, sovra gli pendono, e su quelli
 Vanno aleggiando i pargoletti amori,
 Come gli usignoletti su per gli arbori
 Volan facendo di lor ali prova
 Di ramo in ramo. O che ebano! o che oro!
 O quali aguglie ancor di bianco avorio,
 Recanti il garzoncel coppiero a Giove!
 In alto stan purpurei tappeti;
 Più morbidi del sonno gli direbbe
 Tutto Mileto, o un abitante in Samo.
 Disteso al vago Adone è un altro letto;
 Tien l'una sponda Citerca, e l'altra
 Quel dalle rosee braccia Adon suo sposo
 Di diciott'anni o diciannove. Il bacio
 Non pugne ancor su le sue blonde labbra:
 Or col suo sposo in festa ella rimanga.
 E noi doman con la rugiada in terra
 Il recheremo a procession sul mare
 Che il lido spruzza; e scarmigliate il crine,
 Col seno scoperto, e con la gonna
 Fino al tallone, intonerem quest' inno.
 Ben tu, diletto Adon (siccom'è fama),
 Solissimo fra tutti i semidei,
 E qua tragitto e in Acheronte fai.
 No, tal ventura Agamennon non ebbe,
 Nè il grand'Ajace furibondo eroe,
 Nè tra i venti d'Ecùba il maggior figlio
 Ettore, nè il buon Patroclo, nè Pirro
 Che da Troja campò, nè quegli antichi
 Lapiti e Deucalion, nè i Pelopidi,
 Nè i Pelasgi flor d'Argo. Or sii propizio,
 Diletto Adone, e con la gioja in volto
 Riedi al nuov'anno. Or qua venuto sei,
 Caro, qua sempre caro, Adon, verrai.

Gorgo. O che senno mirabile! o beata
 Donna, che gran sapere! o sii pur sempre
 Fra tutte fortunata! o cari accenti!
 Ma tempo è d'avviarsi. Il mio marito
 Non ha pranzato ancora. Oltre ogni segno
 È dispettoso. Non andargli incontro,
 Quand'egli ha fame. Addio, diletto Adone.
 Fra que' che sono allegri, allegro torna.

(Trad. di G. M. PAGNINI).

§. 5.

ARRINGHE PER LA CORONA.

Si riferisce al Racconto, Lib. III. cap. 20.

Essendo le due orazioni di Demostene e d'Eschine *per la corona* i più celebri lavori dell'eloquenza greca, anzi della classica, non parrà ingiusto che noi ci fermiamo a lungo sopra di esse. E prima esponiamo l'argomento (1):

• Demostene incaricato di ristorare le mura d'Atene, avea contribuito a quest'opera tre talenti (ll. 16480): inoltre ai commissarj eletti dalle tribù per presiedere ai sagrifizj fece un presente di 100 mine (ll. 9260), da impiegarsi in quest'uso. Tanta generosità eccitò la gratitudine dei buoni cittadini, e indusse Ctesifonte a stendere un decreto, ratificato dal senato e dal popolo, in vigor del quale Demostene dovea essere solennemente coronato, nelle feste di Bacco, di corona d'oro, pubblicandosi dal bauditore che gli Ateniesi l'onoravano in tal guisa in premio delle sue benemerenze verso la patria. Eschine, nemico di Demostene per le cose di governo e suo rivale nell'eloquenza, geloso della gloria che gli procacciava questo decreto, querelò dinanzi agli Ateniesi il decreto stesso come contrario alle leggi, e chiamò Ctesifonte in giudizio. I capi dell'accusa di Eschine erano i seguenti:

1° Ctesifonte decretò la corona a Demostene in tempo che questi era in attuale esercizio di più d'una magistratura. Ora le leggi vietano di coronare alcuno se prima non è uscito d'uffizio, e non ha reso conto a' sindaci della sua amministrazione.

2° Ctesifonte ordiua che la corona si bandisca sul teatro in tempo delle feste di Bacco, cioè sotto gli occhi di tutta la Grecia che concorre agli spettacoli. Le leggi per lo contrario comandano che le corone donate dal senato si bandiscano nella curia; quelle che si danno dal popolo, in parlamento; altrove non mai.

3° È delitto contro le leggi l'inserir nei decreti alcuna cosa di falso: Ctesifonte inserì nel suo la più solenne menzogna, affermando in esso che Demostene è virtuoso cittadino e benemerito non pur degli Ateniesi ma di tutta la Grecia, quand'egli invece colle sue corruttele e colla sua stolta ambizione fu cagione della rovina di sua patria e di tutte le cose dei Greci.

Questa era la parte che stava ad Eschine più a cuore delle altre, ed era il vero oggetto di tutta l'accusa.

La querela fu portata nel popolo l'anno innanzi la battaglia di Cheronea e il terzo avanti la morte di Filippo; ma la causa non si trattò che dieci anni dopo, cioè nell'anno 3° dell'olimpiade cxii sotto l'arconte Aristofonte, mentre Alessandro era in Asia.

Siccome l'accusa era in sostanza diretta contro Demostene, così quest'oratore si accinse a difendere la sua riputazione difendendo il decreto di Ctesifonte. I due emuli oratori si batterono con tutte le macchine più gagliarde dell'eloquenza; e, checchè ne dica la maggior parte dei critici, la vittoria per questa parte poteva essere molto dubbiosa. L'innocenza e la virtù di Demostene gli

(1) Secondo il Cesorotti, della cui traduzione mi valgo, colla solita libertà di ritoccarlo ove mi par meglio.

procacciò un solenne trionfo. Ctesifonte fu assolto, ed Eschine non ottenne la quinta parte dei voti; cosa ch'era d'infamia all'accusatore, e l'obbligava ad un'ammenda di 1000 dramme, che è quanto a dire lire attiche. Eschine per sottrarsi alla pena e allo scorno si ritirò a Rodi, ove aperse scuola di eloquenza cominciando dalla lettura di queste due arringhe, che furono e saranno sempre il più perfetto modello dell'arte che professava ».

Voleva dirsi più drittamente, che non avendo Eschine ottenuto il quinto dei voti, necessario per sottrarsi alla punizione di accusa temeraria, fu obbligato a lasciare la patria. Ma qual dei due oratori meritasse la palma è difficile a risolvere. Noi, lasciando ai retori il metterne a paragone gli artifizi dell'orditura, diremo come l'uno e l'altro ci sembrano grandi al modo loro. Eschine avea compreso quanto buon in mano avesse Demostene con quella prepotente sua eloquenza irresistibile; lo perchè insistette onde ottenere dai giudici che il suo avversario fosse obbligato a rispondere punto per punto alle sue imputazioni; e cominciò coll'invocare le antiche leggi e i costumi antichi, metter a fronte il buon tempo antico e le corruzioni moderne.

« Che si osi, che si tenti, in che aspetto i miei avversarj squadronati, quasi ad assalto s'avanzino, voi vel vedete, Ateniesi, e siete testimonj voi stessi delle pratiche che per alcuni fin dinanzi ai tribunali si tengono, per annullare gli ordini e le costumanze della repubblica. Io per me m'accingo al cimento, confidato primieramente nella protezione degli Dei, poscia in quella delle leggi, o giudici, e nella vostra, sendo io persuaso che niuna pratica presso voi debba aver più forza delle leggi e del giusto. Egli sarebbe da desiderarsi, Ateniesi, che i soprastanti al consiglio dei Cinquecento e alla ragunanza del popolo, ordine e costumatezza vi mantenessero, e che fossero in vigore le leggi già da Solone intorno alla modestia degli oratori prescritte; cosicchè fosse lecito prima al più vecchio de' cittadini, siccome le leggi comandano, di salir modestamente sulla bigoncia senza timore di schiamazzi o d'insulti, ed ivi esporre quel consiglio, che come più salutare alla patria gli fosse dalla sapienza dettato; e che dipoi gli altri Ateniesi che n'avessero talento, ciascuno a suo tempo secondo l'età, sull'argomento proposto la propria opinione spiegassero. Questo, s'io mal non m'appongo, sarebbe il mezzo di governare convenevolmente le cose pubbliche, nè in tal caso farebbe mestieri di ricorrere sì sovente ad accuse o a giudizj. Ma posciachè tutti gli ordini che per l'addietro erano riconosciuti ammirabili, sono oggimai senza forza; posciachè alcuni ci sono che decreti contrarj alle leggi così arditamente propongono, ed essi decreti confermati son da coloro, i quali non per la scelta legittima della sorte, ma per pratiche e Sette, ai primi seggi pervennero; posciachè s'egli avviene che alcuno legittimamente salito alla massima autorità, fedelmente al calcolo de' vostri voti si attenga, si vede fatto segno alle minacce e alle accuse di quegl'indegni, che la repubblica come loro retaggio risguardano, e i liberi cittadini si fanno servi; e vaghi di tirannica podestà, aboliscono i giudizj dalle leggi prescritti, e nei decreti null'altro che il loro mal talento prendono per norma; posciachè più non s'ode l'araldo pronunziar quelle voci così degne d'Aene: *Qual cittadino che oltrepassi gli anni cinquanta vuol favellare?* indi: *Qual altro Ateniese per ordine vuol fare lo stesso?* posciachè finalmente la licenza degli oratori è giunta a tal segno che nè le leggi nè i primati nè i proposti nè la tribù che ha il dritto di presidenza non può più oggimai tenergli a freno e a dovere: in tale e sì eccessivo disordine, mentre la repubblica, nel tristo stato che voi scorgete, langue depressa, una è, s'io qualche cosa pur veggo, una è la parte di governo che ancor ci resta, quella voglio dire di chiamar in giudizio coloro che i

pubblici stabilimenti ne' loro decreti calpestano. Se voi trascurate anche questa, se vi lasciate tor di mano l'unico riparo che vi avvanza ai mali presenti, io vel predico, Ateniesi, ben tosto senza sentirlo vedrete sparirvi la repubblica, e passar in balia di costoro ».

Ha dunque Eschine disposto a favor suo gli uditori col mostrare zelo della libertà e delle antiche consuetudini, e sparso sospetto e diffidenza contro gli avversarj, imputandoli di violare le costituzioni e attentare alle pubbliche franchigie. Poi tende ad avvilupparli in rete inestricabile, con una serie di que' piccoli fili, che a romperli ad uno ad uno esigono lunghissimo tempo e noja e fatica; è continuo in proporre leggi, e mostrare come Demostene violò, eccedette; vuol mettere i giudici sull'avviso contro la costui eloquenza.

« Quando Ctesifonte si farà innanzi, e sfoggierà quel magnifico proemio compostogli da Demostene, ed in luogo di giustificarsi semplicemente, si perderà in vane ciarle, *Meno prologhi*, dite a costui, Ateniesi, *meno schiamazzi; prendi in mano la tavoletta, e le leggi col suo decreto confronta*. Se egli fa le viste di non intendervi, non vogliate intenderlo voi punto più, perocchè non vi siete voi ragunati in questo luogo per udire insidiosi o vani discorsi, ma per dar ascolto ad una legittima e convenevole difesa. Che s'egli trascurando questi ordini, vuol pure chiamare in soccorso Demostene, guardatevi soprattutto di accettare questo barattiere, che fe suo studio di rovesciar le leggi colle parole: e quando Ctesifonte vi chiederà, *Debb'io, Ateniesi, chiamar Demostene?* non sia tra voi chi pretenda di farsi merito col rispondere prima d'ogni altro: *Chiamato, chiamato*. Iusensato! tu il chiami contro le leggi, contro la repubblica, contro te stesso. Che se pure volete usar la condiscendenza d'ammetterlo, prescrivete almeno a Demostene che nella sua difesa s'attenga a quell'ordine ch'io mi sono nell'accusa proposto. E qual è questo? io prenderò brevemente a rummemorarvelo. Non ho io incominciato col dipingervi la vita privata di Demostene, e col farvi menzione de' suoi delitti contro lo Stato; benchè pur questi mi presentassero ampia ed abbondevol materia, ed atta a rendere facondo il più inetto de' parlatori. Prima d'ogni altra cosa hovvi posto sotto gli occhi le leggi che vietano di coronare un uomo soggetto al render conti: indi ho convinto Ctesifonte d'avere decretato una corona a Demostene ad essi conti soggetto, e di averla decretata senza premettere o aggiungere la solita clausola, che accenna ed esige precedentemente la soddisfazione di quest'obbligo, col più manifesto dispregio delle leggi e di voi. Ho inoltre confutati i pretesti che possono addursi a suo carico; e in qual modo io 'l facessi, credo che dobbiate averne memoria. Io v'esposi poscia le leggi che riguardano i bandi, nelle quali espressamente s'impone, che una corona data dal popolo non altrove che nel parlamento bandiscasi. Or Ctesifonte, senza curarsi di leggi, di luogo o di tempo, comandò che il bando si pubblicasse non già nel parlamento, ma nel teatro; non dinanzi agli Ateniesi, ma alla vista di tutti i Greci, che concorrono alle solennità delle feste. Per ultimo io toccai leggermente le sue tristizie private, per porre in più vivo lume le pubbliche. Questo è dunque l'ordine a cui dovete assoggettar Demostene nella difesa di questa causa: alle leggi prima dei conti, poscia dei bandi risponda; ed in fine, ciò che importa sopra ogni altra cosa, ci mostri ch'egli non è, com'io il sostengo, di tal guiderdone indegnissimo. Che s'egli vi pregherà a lasciargli scegliere quell'ordine che più gli aggrada, promettendo di giustificarsi in sul fine intorno alla violazione delle leggi, state saldi, Ateniesi, in negarglielo, e tenete per fermo esser questa una delle sue solite astuzie per ingannarvi. Egli non tornerà più, vi so dir io,

a questo punto; ma non avendo a rispondere nulla di buono, andrà divagando dal suo soggetto, e tanto vi aggirerà, che vi farà perder di vista l'oggetto essenziale dell'accusa. Siccome dunque vedete i lotta'ori uei giuochi disputarsi ostinatamente il posto e 'l terreno, così voi a pro della patria disputate con fermo cuore a Demostene la maliziosa posizione del suo discorso; non soffrite ch'ei si getti fuor di strada; spiatelo e guardate ch'ei non dia volta; chiudetegli i passi, e respingetelo sempre dentro i cancelli della causa e del giusto ».

Come Eschine avea bene indovinato l'arte dell'emulo suo! Di fatti Demostene vuol divagare, abbagliar gli Ateniesi, mette in sospetto il suo accusatore, in avvertenza i giudici: sulle belle prime alza anch'esso la parola agli Dei, pregando sieno verso di lui qual egli fu verso la patria: potente scongiuro, pel quale siete già levati fuor del positivo, già dall'assemblea popolare vi trovate trasportati sull'arena ove fanno prova di destrezza oratori, poeti e commedianti.

« Innanzi ad ogui altra cosa, Ateniesi, io prego gli Dei tutti e le dee, che quanto d'affetto io ho col tenor costante della mia vita e alla repubblica e a voi tutti particolarmente dimostro, altrettanto ora ne ispirino a voi verso di me nel mio presente cimento. E li prego altresì d'indurvi a far ciò, che sommamente alla religiosità o alla estimazione vostra convienzi, cioè a dire, a non voler prendere per consigliere intorno al modo d'ascoltarmi il mio accusatore, che saria cosa ben trista, ma sibbene le leggi e il giuramento vostro, in cui fra l'altre giuste cose che v'ingiungono, questa pure sta scritta, *di prestar egualmente orecchio ad ambe le parti*: locchè viene ad inferire non pure di non formare verun giudizio innanzi tratto, o di non prestar più favore a quello che a questo, ma di permettere altresì che ciascheduna delle parti s'attenga a quell'ordine e a quel piano di discorso, che più le sembra opportuno. Abbastanza, Ateniesi, ho io di svantaggi in questa causa a fronte di Eschine; due soprattutto, e ben gravi: l'uno che non è eguale il rischio; poichè non è lo stesso a me il perdere la vostra benevolenza, che ad esso non riportar la vittoria. Imperocchè io dal mio canto . . . no, non m'escia di bocca sul cominciar del mio discorso malaugurata parola. Ma egli, egli m'accusa così per ozio e a diletto. L'altro è che che gli uomini sono così per natura disposti, che a chi svillaneggia e riprende porgano volentieri ascolto, chi si loda mal soffrono. Così di queste due cose toccò al mio avversario ciò che solletica, ciò che infastidisce a me, resta. Che s'io ciò temendo mi guarderò dal far parola de' miei servigi, sembrerà ch'io non abbia di che smentir ciò che apponmisi, o di che mostrarmi degno dell'onore a me destinato: se poi m'induco a toccar il punto della mia condotta civile, mi troverò costretto a parlare di me stesso più d'una volta. Or io porrò ogni studio di serbare in ciò ritenutezza e misura: ma qualora la cosa il richiegga, cadane com'è diritto la colpa sopra chi, mettendo in campo siffatta accusa, a ciò mi costringe ».

Io dissi oratori, poeti e commedianti, perchè in fatti quel sommo oratore si vale della scena assai più che nol comportino i costumi nostri. Anzi questo è veramente il suo campo; nè altri mai seppe dare tanta vita, tanta azione al discorso, e mettere proprio in scena ora il popolo or l'avversario, e da muti ascoltatori trasformarli in personaggi che fanno e dicono quel che a lui più aggrada. A guisa del Proteo favoloso, che cinto di mille nodi si scioglie in una fonte e via trascorre, non si ferma punto a discutere gli accidenti, e sul render conto o no della costruzione d'una muraglia, ma di tratto si volge ad interessi più vasti, a quelli che commuovono e Filippo e tutta Grecia; e avventasi contro Filocrate, il quale erasi venduto alla Macedquia.

« L'istrione Aristodemo fu il primo che fe menzione di pace: chi lo assecondò, chi ne stese il decreto, chi dopo costui fe mercato della sua voce, fu Filocrate; Filocrate, dico, tuo complice, o Eschine, e non già io; no, spergiura pur a tuo senno, finchè tu scoppj. Gli altri che l'approvarono (non ne so il perchè, nol credo per ora) furono Eubulo e Ctesifonte: io non v'ebbi parte per nulla. Pure sendo la verità di queste cose sì manifesta e notoria, giunse a tal segno la costui sfacciataggine, che osa sostenere in faccia vostra ch'io fui l'autore di codesta pace, anzi pure ch'io fui di ostacolo perchè non si concertasse nel consiglio generale de' Greci. O . . . con qual nome debb'lo chiamarti che adegui la tua tristizia? Quand'io defrandava la patria di questa vantaggiosa alleanza, dov'eri tu? chè non ti scuotesti? chè non isvelasti quelle trasgressioni, per le quali ora così stranamente imperversi? S'io coll'impedire questa alleanza vendeva a Filippo la Grecia, era forse il tuo ufficio il tacere? e non piuttosto gridare a gola, e protestare, e farmi scorgere a tutti per uomo corrotto e sleale? Tu non festi nulla di ciò; cotesta tua voce teatrale non ci fu allor chi l'udisse . .

Vedete arte! udite violenza! E certo ad orecchio civile, usato alla cortesia de' nostri dibattimenti, fa urto cotesto dirsi ingiurie fino agli occhi tra i due oratori. Eschine glie ne aveva già detto la parte sua, continuando a svelare gli artifizj dell'emulo.

« Se v'attenete al mio consiglio, udite che n'avverrà, e come dobbiate governarvi in appresso. Collocherà Ctesifonte sulla bigoncia questo incantatore, questo mariuolo, quest'empio che dimembrò la sua patria. Costui sa piangere viemmeglio che gli altri non ridono: gli spergiuri gli sdruciolano giù per la bocca più agevolmente che ad alcun di noi le parole. Nè però saria meraviglia se, cangiando improvvisamente di stile, ei si mettesse a dir villanie ai circostanti . . . E ora questo ciurmadore, questo maliardo (no, Euribato, Frinonda, verra altro dei più famosi ribaldi non gli s'appressa) osa sostenere (udite sfacciataggine, terra, Dei, genj, uomini, che avete senso del vero!) osa, dico, sostenere, tenendovi gli occhi nel viso, che i Tebani strinsero con noi alleanza, mossi non già dalle circostanze, non dal timor del pericolo, non dalla gloria di Atene, ma solo dalle ciarlerie di Demostene . . . E di buon animo, e d'eloquenza come sta egli? Atto a ben dire, Ateniesi, nato a mal fare. Perciocchè in tal guisa ha egli abusato e del suo corpo e del maritaggio medesimo, ch'io arrossisco a ridirvi ciò che costui non ha vergogna a commettere. Io dunque mi tacerò, perchè conosco più d'uno che odia chi l'altrui brutture troppo chiaramente disvela. Ma dalla costui eloquenza che ne ritrae la città? bei discorsi, azioni bruttissime. Quanto al valore, non fa di mestieri d'uo lungo ragionamento; imperciocchè s'egli negasse d'esser codardo, se voi non ne aveste certa spenzienza, avrei molto su che diffondermi . . . E a Demostene (vi si domandi) perchè negate voi la corona? perchè è un disertore, un codardo, un'anima corrotta e sleale. Vorreste voi forse onorarlo per disonorare voi stessi e quei campioni che per salvarvi affrontarono la morte? »

Nè Demostene la cede nel sozzo arringo.

« Che non ti purghi coll'elleboro, pazzo arrabbiato? . . . Voi l'udiste poc' anzi, Ateniesi, gridare come in una tragedia, o *Terra, o Sole, o Virtù*: indi rivolgersi all'*Intelligenza*, ed invocar la *Dottrina per cui l'onesto dall'inonesto discernesì*. Che virtù, mascalzone? che ha ella a far teco o co' tuoi? Dell'onesto e del turpe qual conoscenza hai tu? chi te n'ha fatto degno? donde l'avesti? Sta bene a te parlar di dottrina: impara una volta che chi n'è veracemente fornito, non pur non dice siffatte cose di sè, ma in udirne dagli altri se ne arrossisce: chi poi sendone privo, come sei tu, osa millantarsene sfacciata-

mente, lungi dal farsi credere ciò che ei non è, altro non si guadagna che le beffe e l'indignazione di chi l'ascolta. Che non ho io a dire di te e de' tuoi? tanto per mia fe', ch'io non so donde incominciare. Dirò lo che tuo padre Trome, schiavo di quell'Elpia che presso il tempio di Teseo insegnava a compitare a' fanciulli, passava colà la giornata con una catena al piede? o che tua madre, intesa a celebrar ogni giorno novelle nozze, sedendo nel chiasso presso la cappella dell'Eroe Calamito, si ricolse ed allevò questo bell'imbusto che doveva esser un giorno meraviglioso istrione di terze parti? o che Formione flautista di galea, servo di Dione Fruario, la levò da questo orrevol mestiere, e la si fe' sua? . . . Costui, Ateniesi, confuso per lunga pezza, non dirò tra la feccia del popolo, tardi al fine, che dico tardi? ieri, testè divenne e ateniese e oratore ad un tratto. Mercè di due sillabe appiccate al nome del padre, di *Trome* il fece *Atrometo*; e la madre assai dignitosamente chiamò *Glaucotea*, quand'ella per lo innanzi non era con altro nome conosciuta, che con quello della *Versiera*, nome ch'ella erasi procacciato coll'andar qua e là per le case, presta a fare e patir checchessia . . .

« Ma tu, cittadino rispettabile, tu, disprezzatore dell'altrui fortuna e degli altri, specchiati un po' nella tua. Questa ti fe' nascere ed allevare in seno alla più abietta meschinità. Soggettato, come tuo padre, ai servigi d'una scuola, ti si vedeva tuttogiorno pestar l'inchiestro, spazzar le panche, scopar la stanza, e far altri simili uffizj, non d'uomo libero, ma di schiavo. Poscia, uomo fatto già, servisti di lettore a tua madre quand'ella sagrava ne' suoi misteri notturni, e le prestasti soccorso in tutte quelle auguste cerimonie, coprendo gl'iniziati di pelle di cerbianto, spruzzandoli d'acqua lustrale, purgandoli e strofinandoli col fango e con la crusca; dopo di che intonavi pomposamente: *Scampai dal male, ho ritrovato il bene*, marciando pettoruto e tronfio, perchè non ci fosse alcuno che urlasse più forte di te (ed io tel credo assai di leggieri, perchè certo un gridatore così assordante dev'essere un urlatore superlativamente ammirabile). Bello era poi vederti fra giorno guidar le nobili bande di quelle vecchiarelle ubriache coronate di finocchio e di pioppo, e squassar i serpenti, e alzargli sopra il capo gridando *Evòè Sabòè*, e danzare, e ballare, tramezzando quelle barbare voci *Ue atte, Atte ue*. Non domandare se le vecchie andavano in succhio, e se ti facevano feste, chiamandoti condottiere e capodanza e portacesta e portavaglio, e regalandoti di qualche pezzo di torta o d'una stiaciatina o d'una ciambella o d'altra cotai gentilezza: per le quali cose chi non ti crederà il più avventurato degli uomini? chi non riputerà la tua sorte degna sopra ogn'altra d'ammirazione e d'invidia? Posciachè fosti scritto nel ruolo dei cittadini (comunque andasse la faccenda, non vo' cercarlo); ma posciachè vi fosti scritto, tosto t'appigliasti a quel nobile impiego di notajo e ministro de' più meschini uffiziali. Lasciasti alline questo orrevol mestiere dopo esserti macchiato di tutte brutture che tu suoli buttar in faccia agli altri si agevolmente. Dopo ciò festi un passo che non fa torto, per dio, alle glorie della tua vita passata. Imperciocchè sendoti acconcio colla compagnia degl'istrioni che *sospiranti* chiamavansi, dico con Similo e Socrate, ti mettesti a recitare le terze parti, nel qual mezzo ovunque passavi, andavi aggraffando qua e là fichi, grappoli, ulivi, come se avessi fatto incetta di tutte le frutta del contado: cosicchè ti buscasti più percosse a questo giuoco, che alle tue rappresentazioni-stesse, in cui pure eri spesso a rischio della vita, poichè gli spettatori avevano giurata a te ed a' tuoi colleghi una guerra sanguinosa ed implacabile; della quale avendo tu riportate cotante e sì gloriose ferite, ben hai ragione se schernisci come codardi coloro che non hanno sperienza de' tuoi

onorati cimenti. Ma lasciamo codeste sozzure, di cui forse può aver colpa la povertà: veniamo a quelle che non ad altro si debbono, che al tuo carattere ».

Perdoni l'umano lettore anche a noi se c'indugiamo fra queste sozzure, ma egli faceva mestieri per dar un'idea dei quali fossero i pubblici dibattimenti nella Parigi dell'antichità. Al qual uopo giovi soggiugnere i sarcasmi onde Demostene piomba sull'avversario, e volgendosi agli Ateniesi, domanda loro se riguardino Eschine come ospite d'Alessandro o come suo mercenario.

« Io rinfacciarti l'ospitalità d'Alessandro? l'ospitalità? a te? Donde l'avesti? per qual dritto mai, per qual titolo? quando non voglia dirsi che i mietitori e gli altri operai sieno gli amici e gli ospiti di coloro che li conducono a prezzo. Nè amico nè ospite o di Filippo o d'Alessandro t'ho chiamato io mai. Oibò, parti egli? non fernetico già io, o Eschine. Mercenario, m'intendi, mercenario, speso ora da Alessandro, già da Filippo, così t'ho chiamato io sempre, e così meco ti chiama tutta quest'adunanza. Non mi credi? fanne prova col domandarnela. Or via, prenderò io questa briga per te. Rispondete, Ateniesi, riguardate voi Eschine per ospite d'Alessandro, o per mercenario? Odi tu, Eschine, ciò che rispondono? se' tu chiarito? »

A questo passo Ulpiano riferisce un aneddoto bizzarro. *Mercenario* in greco pronunziassi *μισθωτός* coll'accento sull'ultima; e Demostene invece pronunziò *μισθωτός* coll'accento sulla prima, come chi dicesse *mercenario* per *mercenario*. Offesi da quell'errore gli Ateniesi, d'orecchio sì delicato, proruppero, quasi correggendo l'inesperto, a gridare *μισθωτός*. Ma l'oratore maligno, mostrando ricevere quel grido come un consenso comune, continuava: « Odi tu ciò che rispondono tutti? se' tu chiarito? »

Altri tratti raccontano del delicato senso degli Ateniesi. Il commediante Egiloo eccitò il riso universale quando nell'*Oreste* di Euripide pronunziò

ἐκ καμάτων γὰρ αἰθίς, αὐ γαλὴν ἔρω,

come se *γαλὴν* non dovesse attaccarsi colla voce seguente; οὐ γὰρ, dice lo Seoliate a questo passo, *φθάσαντα διελεῖν τὴν συναλοιφήν, ἐπιλείψαντες τοῦ πνεύματος, τοῖς ἀκρωμένοις τὴν γαλὴν δόξας λέγειν τὸ ζῶον, ἀλλ' οὐχὶ τὰ γαλινά*. Suida (alla voce *Σεριῶ*) narra che il popolo d'Atene ricusò il danaro che un oratore gli offriva dicendo: *ἐγὼ ὑμῖν δανειῶ*, e non l'accettò finchè non si corresse col dire *δανείσω ὑμῖν*.

Ma da queste non inutili particolarità solleviamoci col grande oratore ad esaminare la politica di Grecia, così ben rivelata dal diverso aspetto onde la guardano i due avversarj. Demostene sembra tutto inteso ad introdurre ciascun cittadino nei penetrali della politica; argomenta chiaro, stringato; assoda i principj caduti in dimenticanza; allega i decreti, i documenti, facendoli recitare dal banditore, il che gli porge agio di ripigliar lena e di lasciar pausa alla foga dell'eloquenza. Quando ha svilto Eschine, passa a ragionar di sè siccome benemerito non della sola Atene ma di tutta Grecia; sicché diresti che più non rimanga se non a discutere del sito dove coronarlo.

« Torno a domandartene, o Eschine, che dovea far la città scorgendo Filippo inteso ad assoggettare alla sua tirannia tutta la Grecia? che dovea fare un consigliere? che finalmente io (questo è ciò che rileva in Atene), il quale non ignorava aver la mia patria, dai primi tempi sino al punto ch'io calcai la bigoncia, combattuto costantemente per la maggioranza e per la gloria, ed aver sacrificati più tesori e più corpi per l'onore e pei vantaggi universali dei Greci di quello che ne sacrificassero essi stessi pei loro proprj; io, che scorgeva il

nostro competitore Filippo casso d'un occhio, infranta la spalla, storpio d'una mano e d'un piede, abbandonar francamente alla fortuna qual altra parte del corpo volesse prendersi. purchè a questo prezzo potesse passar il resto de' suoi giorni in seno alla grandezza e alla gloria? Oserà forse alcuno sostenere in faccia vostra, che ad un uomo allevato in Pella, castelluccio meschino e ignobile, si convenisse aver cotanta elevatezza di spirito, che aspirasse a regnare sopra i Greci; e che voi, Ateniesi, a cui suonano tuttodi nelle orecchie le glorie de' vostri maggiori, voi che non fate un passo, non girate intorno lo sguardo senza scontrare i monumenti della loro virtù, doveste mostrarvi sì tralignati e sì vili, che sofferiste di dare colle vostre mani in balia di Filippo la libertà della Grecia? Dov'è costui che osi dirlo? nol credo, non ci sarà. Altro dunque non vi restava, Ateniesi, che d'opporvi giustamente alle ingiuste intraprese del vostro nemico. Voi, secondando la generosa indole vostra, così feste sin da principio; io, come entrai nel governo, v'animai, lo confesso, co' miei consigli. Che fo io allora, o Eschine? parlo teco. Odimi, e di' tu s'io dovea comportarmi altrimenti. Lascio stare Anfipoli, Pidna, Potidea, Aloneso, nou mi scuoto, non ne fo cenno; Serrio, Dorisco, la rovina di Pepareto, l'altre offerte fatte alla repubblica, non le so, non le curo. Per tu non temi d'asserire ch'io, declamando su questi torti, resi Filippo nemico della città, quando pure i decreti intorno a queste cose furono d'Eubulo, d'Aristofonte, di Diopite e non già miei, sfacciato uomo, che buttò senza ritegno quanto ti viene alla bocca. No, io non parlai di tutto ciò, e non ne parlo. Ma quando Filippo soggiogava l'Eubea, e ne faceva una fortezza contro l'Attica; quando a Megara tendeva insidie, Oreo teneva a forza, Portmo rovesciava dal fondo; quando d'Oreo faceva tiranno Filistide, Clitarco d'Eretria; quando si faceva padrone dell'Ellesponto, assediava Bisanzio, delle città greche altre ne struggeva interamente, in altre rimetteva a forza le bande dei fuorusciti; quando faceva tutto questo, lo domando, ingiuriavaci allora Filippo, o Eschine, contravveniva ai patti, rompeva egli la pace o no? Era egli dritto o non era, che sorgesse alcuno tra i Greci che alla sfrenata sua ambizione facesse fronte? Se ciò non occorreva, se doveasi lasciar la Grecia *preda*, come suol dirsi *de' Misj*, viventi ancora gli Ateniesi e veggentisi, ho il torto io, lo confesso, di essermi dato soverchia briga, ha il torto la città d'aver dato orecchio a' miei temerarij consigli: cada pur la colpa delle ingiustizie passate e di tutti i peccati nostri sopra di me. Ma se alcuno dovea farsi innanzi, e reprimere la prepotenza di Filippo, a qual'altro piuttosto si conveniva di farlo, che al popolo ed al senato d'Atene? Ecco appunto quel ch'io proposi ».

E qui prosegue il filo degli avvenimenti, da fatto in fatto; apostrofa più volte i cittadini con quel che dava sì giocondo suono ad orecchie ateniesi, la memoria delle antiche imprese; caldi delle quall reminiscenze, li torce ad osservare l'abisso della viltà d'Eschine; e quasi per associare l'idea, passa da lui a Filippo, rivelando con che arti procedette fino all'occupazione di Elatea.

« Qual fosse lo scompiglio della città, vel sapete, Ateniesi: soffrite soltanto ch'io ve ne ricordi le circostanze più necessarie. Era già sera, giugne un corriere, ed annunzia ai primati ch'è presa Elatea: cenavano essi; balzano tosto di tavola: altri cacciano di piazza i bottegai, altri ne abbrucian le tende; chi manda pei capitani, chi chiama il trombetta; tutta la città va sossopra. Il dì vegnente, come fu giorno, i primati ragunano il senato nella curia, voi correte a parlamento. Era già tutto il popolo assiso, innanzichè i primati avessero dibattuto l'affare. Comparvero e riferirono le nuove; il corriere fu introdotto, e

le confermò. Alzasi allora il banditore e grida: *Chi vuol parlare?* nessuno si leva. Grida lo stesso più volte; nessun fa motto: quando pure tutti i capitani, tutti gli oratori v'erano presenti, e la stessa patria gl'invitava a parlare per la comune salvezza; poichè quella voce che in nome delle leggi si fa sentire e ci appella, non è voce del banditore, ma della patria. Che se per arringare in quel punto avesse bastato lo zelo per la salvezza della repubblica, voi tutti, Ateniesi, sareste comparsi sulla bigoncia, giacchè non è da dubitarsi che ciascheduno di voi non volesse salvo lo Stato. Se a ciò si richiedeva ricchezza, si sarebbero fatti innanzi i Trecento; se l'uno e l'altro insieme, quelli arringato avrebbero che poscia al pubblico di grosse somme donarono; poichè cotesti doni mostravano in essi del pari ed affezione ed opulenza. Fatto sta che quel tempo, quel giorno domandava un cittadino, non pur facoltoso e zelante, ma che avesse fin da principio seguito il filo degli affari, e penetrasse con accorgimento qual fine spingesse Filippo, quali disegni gli aggirassero in mente. Senza quest' accorta antivedenza, senza questo sottile esame, l'uomo più dovizioso e benevolo non era per ciò più atto a conoscere qual si fosse il partito da prendersi, e a darvi opportuno consiglio. Quel uomo appunto che richiedevano le circostanze, quell'io mi fo vedere in quel giorno . . .

« Nè tali cose diss'io soltanto, e non le scrissi; o pago di averle scritte, mi sottrassi al peso di sostenerle nell'ambasciata; o avendomene addossato il carico, tornai deluso e scornato. Non altro che il mio zelo ascoltando, consigliai, decretai, andai, orai, persuasi; in una parola dal principio al fine dell'impresa votai tutto me stesso alla patria, e mi esposi senza riserva ai pericoli che l'accerchiavano. Ma si arrechi il decreto che allora fu steso. Eschine, parlo teo, qual personaggio diremo noi che in quel giorno io sostenessi, e qual tu? Vuoi forse ch'io mi sia quel Batalo, che tu per ischernio ed insulto godi chiamarmi? sarollo . . .

« Se partito miglior di questo eravi allora da prendersi, era uffizio di buon cittadino il farlo in quel punto conoscere, e non già attendere l'evento per accusarmi. Conciossiachè l'uomo di Stato e l'calunniatore, in niuna cosa somiglianti, in ciò l'un dall'altro massimamente discordano che il primo dice il suo parere innanzi al fatto, e si abbandona poscia alla discrezione della fortuna, dei tempi, di quegli stessi ch'ei persuase, o che si arrogano di giudicarlo; l'altro all'opposto, sendosi taciuto quando doveasi parlare, come c'incontra qualche sinistro, comincia a mordere ed a rampognare fuor di tempo. Quello era il tempo, io l'ridico, che ricercava il verace discorso di zelante e leal cittadino. Contuttociò (osservate quanto di baldanza m'ispiri la verità), se v'è alcuno pur ora che mostrar possa esserci stato in quel punto un partito migliore, anzi pure assolutamente un altro partito da prendersi, oltre quel ch'io proposi, non dubiterò di protestarmi colpevole. Perciocchè se qualcosa di meglio poteva farsi, se adesso alcun la ravvisa ch'io non l'abbia allor ravvisata, sarà mia colpa. Ma se nè allora nè ora non c'è, non ci fu chi sapesse fantasticar nulla di meglio, che dovea far altro un buon consigliere, fuorchè tra gli spedienti possibili ad effettuarsi, sceglier quello che ci sembrava il migliore? Così appunto fec'io, o Eschine, quando il banditore chiedeva, *Chi vuol parlare?* non già *Chi vuol accusare del passato?* o *Chi vuol farsi malleador del futuro?* Io m'alzai, io parlai, mentre tu, scioptrato e untolo ti stavi a seder nel consiglio. Or via, poichè allor nol facesti, mostralo adesso, dimmi qual consiglio ho io ommesso che dovesse darsi? qual occasione ho io lasciata scappare che fosse utile alla città? a qual confederazione, a qual impresa più acconcia doveva io confortar la repubblica?

« Niuno, Ateniesi, si prende cura del passato, niuno lo mette in consulto: egli è 'l futuro o 'l presente quel che ricerca la sagacità e l'attenzione del consigliere. Stringeaci allora il presente, ci minacciava il futuro. Con questo doppio rispetto la mia condotta si esamini; non si cerchino dall'evento pretesti per calunniarmi. Poichè l'evento è di Dio, del consigliere solo il consiglio ».

E prosegue mostrando qual utile venne dall'armarsi i Tebani e gli Ateniesi, comunque non abbiano potuto salvar Atene.

« Ma consideri chi ha flor di senno, se avendo noi combattuto in compagnia dei Tebani, pur fu volere del destino che soccombessimo, che cosa dovevamo aspettarci, se quelli non fossero stati alleati nostri, ma si fossero attaccati a Filippo? Il che perchè addivenisse, adoperavasi costui a tutt'uomo, e gridava quanto si aveva nella strozza: e se la battaglia che diessi a tre giornate dall'Attica di sì grave pericolo accerchiò la città, di tanto spavento la oppresse, che sarebbe egli stato, se avessimo scorto il fuoco di guerra non ardere il vicinato, ma divampare nelle case nostre? avremmo noi potuto reggerci in piedi, raccoglierci, respirare? molti rimedj due o tre giorni alla nostra salvezza arrecarono; senza ciò . . . Ma sgombrisi dal nostro spirito l'idea di quei mali, da cui ci tenne guardati prima la protezione speciale degli Dei, poscia questa stessa confederazione che tu mi rimproveri, e colla quale io quasi con un riparo ho fiancheggiato la patria ».

Osservando poi le cose da un altro lato, dà a vedere come quella prontezza acquistò la confidenza dei Tebani; qual attività opponesse egli man mano alle subdole trame o all'aperta violenza di Filippo; e s'vía l'invidia del lodarsi coll'attribuire ogni suo merito al popolo.

« Chi si crede nato solo a' suoi padri, attenderà il natural termine prefisso a tutti dal fato: ma chi sa che la patria ha dritto sulla sua vita, innanzi che vederla serva vorrà morire, e più atroci che la morte crederà le ignominie e gli obbrobri che alla città fatta schiava ed ai cittadini sovrastano. S'io dunque osassi vantarmi di avervi allora ispirato pensieri degni del vostro nome, non ci sarebbe alcuno che non mi condannasse a ragione. Ma io protesto che la gloria di queste deliberazioni è tutta vostra, e che Atene era animata da questo spirito innanzi di me: mio pregio è solo di aver assecondato le vostre idee, e di aver cooperato all'adempimento. Ora costui, censurando tutta la serie delle cose passate, ed attizzandovi contro di me come autore di tutti i mali e pericoli della città, cerca bensì di spogliar me dell'onore presente, ma nel tempo stesso rapisce a voi quella gloria che in tutti i secoli per queste imprese v'attende. Imperciocchè se voi condannate Ctesifonte, ed in esso me, come reo di avere amministrato a rovescio i pubblici affari, verrete a dichiarare da voi stessi che la sciagura che ci percosse non fu peccato della fortuna, ma vostro. Ma no, Ateniesi, no, non peccaste, quando opponeste il petto ai perigli per la libertà della Grecia: lo giuro per le anime di coloro che a Maratona prima, poscia in Salamina, in Platea, in Artemisio, la terra e 'l mare co' loro corpi copirono; lo giuro per tanti altri, le cui ceneri onorate ne' pubblici monumenti si tengono in serbo (1). A questi tutti, o Eschine, stimò la patria doversi l'onore della pubblica sepoltura, non a quelli soltanto il cui valore fu coronato dalla vittoria.

« Ed a ragione, conciossiachè le parti d'uom valoroso tutti ugualmente compirono, diversi sol nella sorte, di cui sono arbitri e dispensatori gli Dei. E tu ribaldaccio, notajo vile, al fine d'involarmi il guiderdone de' miei servigi e la

(1) I retori a gara levano a cielo questo peso.

benevolenza degli Ateniesi, i trofei, le battaglie, le gesta dei nostri antichi voi predicando? — A che pro in questa causa tali racconti? o come puoi prevalertene? — Istrione da fischiate, ripensa all'animo degli antichi, non alla sorte, e poi di' di quale spirito dovess'io rivestirmi salendo sulla bigoncia per sostenere i dritti e 'l principato della repubblica. Doveva io tener un linguaggio tutto contrario alle azioni de' padri nostri? »

Così Demostene mesce magnanimi sentimenti a bassezze di trivio. Ma come mette a nudo le costui magagne, così sa gettare un velo sopra quello del popolo suo, non indicando da che sia provenuta la mala riuscita delle imprese, cioè da inesperienza e corruzione. E se pure è costretto accennarle, ne versa la colpa su tutta la Grecia, e il men che può sugli Ateniesi.

« Che se alcuno domandasse con quali mezzi Filippo venisse a capo della più parte de' suoi disegni, risponderebbero tutti ad una voce ch'egli lo fe cogli eserciti, e col donare e corrompere coloro che gli affari pubblici amministravano. Or io, quanto agli eserciti, non era nè condottiere nè signore, perciò i discorsi su questo punto non mi riguardano per nulla: quanto poi all'articolo delle corruttele, posso a ragione gloriarmi d'esser io stato il vincitore di Filippo. Di fatto siccome chi corrompe altrui riporta una specie di vittoria sopra chi gli si vende, così quegli che non si lascia adescare o sedurre dai presenti, trionfa del corruttore. Atene dunque, per ciò che dipendeva da me, s'è mantenuta invincibile »

« Ma se, lasciando da parte le villanie e le menzogne suggerite dalla passione, vuolsi esaminare tranquillamente la verità, troverassi, ne chiamo in testimonio tutti gli Dei, che la vera e prima cagione de' nostri mali furono, non quelli che a me, ma quelli che a costui s'assomigliano, e che per le varie città di Grecia s'erano sparsi. Costoro, quando le forze di Filippo erano ancor deboli e piccole, quando da noi non si cessava di presagire, di confortare, di consigliar il migliore, per un vile interesse il pubblico bene tradirono, e dei cittadini qual seducendo, qual corrompendo, tanto si adoperarono, finchè li resero tutti schiavi a Filippo. Tali furono Daoco, Clea, Trasideo presso i Tessali; presso gli Arcadi Cercida, Jeronimo, Eucalpida; presso gli Argivi Mirte, Teledamo, Mnasea; Eussiteo, Cleotimo, Aristecmo presso gli Elei; presso i Messenj Neone e Trasilocho, figli dell' esecrabile Filiade, e degna schiatta di cotai padre: tali pur furono presso quei di Sicione Aristrato ed Epicare; presso i Corintj Dinarco e Demarato; presso i Megaresi Tiodoro, Elisso, Perilao; presso i Tebani Anemeta, Timolao, Teogitone; presso gli Eubeesi Ipparco, Clitarco e Sosistrato.

« Mi mancherebbe il giorno innanzi che avessi annoverati i nomi dei traditori. Costoro, animati tutti dal medesimo spirito, furono ciascheduno nelle loro città ciò che sono questi in Atene, scellerati, adulatori, pubbliche pesti, la cui felicità nel ventre e nelle più sozze cose è riposta. Costoro smozzicarono per così dire, le loro patrie, e la libertà di quelle prima a Filippo, poscia ad Alessandro prostituirono. Sì, quella libertà, quell'indipendenza, ch'era agli antichi Greci la misura e la meta di tutti i beni, fu per costoro rovesciata ed estinta. Di questa vergognosa cospirazione, parliam più chiaro, di questo infame tradimento fatale alla libertà della Grecia, mercè la mia amministrazione, voi siete puri, Ateniesi: tutti gli uomini rendono giustizia alla vostra innocenza, come voi la rendete alla mia ».

Ma se qui scivola sopra un punto di tanto rilievo e delicatezza, ben sa spingere l'occhio a fondo per discernere la situazione della Grecia, la minacciata monarchia, l'abbattimento degli amici della libertà, ed esortare a nobile

fermezza nell'opporli al tentamento del Macedoni. Ma per giungere a questo, gli avversarj suoi ricorsero a torte vie; egli non cercò la salvezza della patria che dalla patria stessa.

« Quando la repubblica poteva liberamente far scelta del più salutevol consiglio, quando la carriera era aperta, e potevasi far a gara nel mostrare benevolenza alla patria, io sempre ebbi il vanto della vittoria, ed ogni cosa si governò colle mie ambascerie, colle mie leggi, co' miei decreti. Di voi nessuno comparve, fuorchè ove si trattava di nuocere o di calunniare. Ma posciachè ci colsero quelle sciagure, le quali volesse Iddio che ci fossero state lontane; quando non si cercava più il consigliere, ma lo schiavo docile, il mercenario, l'adulatore dichiarato, allora tu e ciaschedun di costoro teneste il campo, e marciaste imbizzarriti e col capo alto, mentr'io, lo confesso, me n'andava con faccia dimessa ed a passo lento, serbando però nell'animo viemaggior zelo di voi verso la repubblica.

« Due cose, Ateniesi, un onesto cittadino distingueono (questo nome s'io mi approprio, non dovrebbe esser esposto all'invidia): l'una è che, sendo rivestito d'autorità, mantenga la gloria e la preminenza della sua patria; l'altra, che in ogni tempo, in ogni azione della vita sua, mostri per essa un'invariabile benevolenza. Imperciocchè ambedue queste cose da volontà e da natura, il potere e la forza dalla fortuna dipendono. Ora una tale disposizione d'animo troverete essere sempre stata in me costante ed immutabile. Ne volete la prova? Nè quando si domandava il mio supplizio, nè quando fui accusato dinanzi agli Amfizioni, nè quando s'impiegavano alternativamente promesse e minacce, nè quando mi si avventavano contro questi malvagi a gnisa di fiere arrabbiate, la mia costanza non fu mai scossa, la mia benevolenza non si smentì un solo istante. Dal principio sino al fine della mia carriera uno e dritto fu sempre il cammino ch'io mi sono proposto di battere; voglio dir quello di sostenere a tutta possa i dritti, la potenza, la gloria della patria mia, di accrescerne i vantaggi e la dignità, di farne l'oggetto d'ogni mia speranza, d'ogni mia cura. Perciò non ci fu alcuno che mi vedesse nelle prosperità dei nemici passeggiare lieto e festoso pel Foro, porgendo la mano come per dar buone novelle a coloro che tosto debbono scriverlo in Macedonia, nè ciò che accade di felice alla patria udirlo con raccapriccio, e starmene sospirioso ed a capo chino, come fanno questi sacrileghi che lacerano la città, come se, ciò facendo, se medesimi non lacerassero; ed hanno sempre l'occhio al di fuori, ed i buoni successi del nemico nostro magnificano, e protestano di far sì che la presente felicità in perpetuo gli si mantenga. Ah! no, santi Dei, non ci sia tra voi chi acconsenta all'adempimento dei loro voti: ma s'egli è possibile, cangiate prima i loro cuori, ed ispirate ad essi sentimenti virtuosi e cittadineschi; se poi li conoscete insanabili, sperdeteli, sterminateli in terra e in mare, purgatene il mondo, e a noi, veraci Ateniesi, pronta liberazione dai soprastanti pericoli e stabile sicurezza, clementi Dei, concedete ».

Ben sappiamo che il lettore ragionevole non vorrà credere che Eschine fosse veramente quel vile e traditore che Demostene ci dipinge. Raro ingegno doveva possedere intanto colui che poteva emulare il più grande oratore dell'antichità; emularlo in modo, che i posteri non risolsero a quale convenga la palma. Invano si cercherebbe in lui l'ardita veemenza di Demostene, la ricchezza di modi, la finezza delle considerazioni; non sa, come quello, per vie oblique far capitare il discorso là dove meno s'aspetta; rilevare coi contrasti; sollevarsi sublime, per piombare da maggior altezza addosso agli avversarj. Entrambi videro il partito che poteva trarsi dal comico al modo ch'era inteso

dai loro concittadini, onde si compiacciono di discendere nella vita privata, di delineare caratteri, pitturare costumi, passioni, abbandonarsi all' invettiva: ma ciascuno avea compreso ove stesse il suo debole; onde Demostene schiva i ritratti, perchè facilmente gli esagera, mentre invece piacesi ne' racconti, apostrofa volentieri l'avversario, cerca le situazioni ove sfoggiare in frizzi sagaci; Eschine, conoscendo di non avere la potenza dell'arguzia, non mira allo spirito, ma piuttosto al raziocinio, alle conclusioni.

Demostene però traeva grande vantaggio dalla propria situazione, potendo citare i proprj fatti, e riceveva aspetto di nobile generosità nello spingere all'azione, nel voler rinnovare i tempi in cui la Grecia, come un uomo solo, insorgeva contro gli oppressori; in cui operavano que' grand'uomini, la cui gloria riflettevasi ancora sulla dirazzata posterità. Più freddo Eschine, senz'essere corrotto nè forse corruttibile, conosceva che quei tempi erano morti, nè più si potevano resuscitare; credeva che le vie amichevoli ed i trattati gioverebbero colla Macedonia meglio che le violenze; e l'impeto che l'avversario traeva dall'eroismo, invano poteva egli sperarlo dai calcoli della prudenza.

Intento a mostrare che questa politica è la sola veramente opportuna, lo prova dall'asserire che non v'ha repubblica possibile ove non sia morale. Ma l'oratore, ai giorni di questi due, non doveva essere un mero dicitore, sibbene possedere tutte le qualità d'un pubblicista, come sono, o dovrebbero essere i membri delle Camere; conoscere la statistica, la politica, le finanze, l'amministrazione, il diritto, e non solo per teoriche ma colla pratica. E ben appare dal discorso d'Eschine con' egli avesse a fondo meditato sull'essenza degli Stati, e si fosse creata l'idea d'un governo; e sebbene giudichi male l'aristocrazia e la monarchia, siccome quelle ch'erano estranee alla sua patria, coglie la democrazia sotto il vero aspetto. Tre sole forme di governo egli riconosce: dove domina un solo, dove pochi, dove tutti. Ma ciascuna, dice, trae le sue leggi da altre sorgenti. Nel principato e nelle oligarchie nascono dal volere mutabile de' governanti: nelle democrazie, se non si vuole preecipitarsi in un movimento incessante, conviene che un immobile principio diriga lo Stato.

« Tenga ognuno per fermo, che qualunque volta s'assiede nel tribunale per giudicare intorno alla violazione delle leggi, egli in quel giorno è per dar voto intorno alla sua libertà. Perciò saggiamente il legislatore volle che la formola del giuramento dei giudici avesse principio da queste parole: *Giudicherò secondo le leggi*; ben conoscendo che quanto si osservano le leggi, quel tanto e non più lo stato popolare conservasi. Le quali cose rivolgendo nell'animo, voi dovete aver odio a coloro che ad esse leggi coi loro decreti recano ingiuria. Ne vi date già a credere che siavi in questo genere colpa leggiera; tutto è delitto ed enorme. Nè vogliate soffrire che alcuni vi rapiscano il diritto più ragguardevole della repubblica, nè vi lasciate sedurre dalle sollecitazioni de' capitani, i quali da lungo tempo collegati con quell'oratore o con questo, di sovvertire lo Stato s'ingegnano; nè dai prieghi degli stranieri, i quali, facendo alcuni salire nella bigoncia, per loro mezzo sottraggonsi alla meritata pena, introducendo costumi disformi da governo ben regolato ».

Per quest'idea di salvare i costumi, Eschine avea già assunta contro Demostene l'accusa di Timarco, uomo infame d'ogni sozzura, eppure partecipe delle pubbliche cose, sostenendo che nn tal ribaldo non poteva ben consigliare alla patria. Ivi passa in rassegna la legislazione d'Atene, massime in ciò che riguarda la morale, citando anche le leggi di Dracone e di Solone che mirano ad impedire la scostumatezza. E quivi appunto ci scopre a che abisso di corruzione

fosse ridotta Atene, poichè in pubblica piazza, davanti un tribunale, si proclamava l'esistenza di turpissimi vizj. A malgrado di questi, Demostene sperava ravvivare i tempi eroici della sua patria: Eschine non ne vede via, e solo insiste perchè se ne prevengano gli eccessi. Batte lo stesso chiodo nell'orazione della *Corona*, rispetto ai costumi, la conservazione delle antiche leggi, e i riti religiosi.

« Il comando della guerra sacra contro gli Anfissesi gli Dei ve l'avevano destinato, Ateniesi; la venalità di Demostene ve lo tolse. Oimè! questi Dei non ci avvertirono con mille segni, e quasi voce umana prendendo non ci gridavano di star in guardia contro l'empietà e la perfidia? Io per mia fè non ho mai veduto città, in cui facessero a gara maggiori prove gli Dei per salvarla, gli arringatori per disertarla e distruggerla. E che? la morte degli iniziati nella celebrazione de' misteri non era forse un prodigio bastevole per farvi saggi? Non v'annunziò forse Amintiade che doveasi provvedere alle cose nostre, e mandar in Delfo a consultare l'oracolo di ciò che dovea farsi per allontanare i soprastanti disastri? Non fu egli Demostene che, gonfio del favor vostro, e abusando della soverchia licenza da voi concessagli, si mise a gridare colle sue sconcie e grosse maniere, che la Pizia *filippeggiava*, e ve ne distolse? Che più? non fu egli stesso che ultimamente, trascurando il rito de' sacrificj, quando gli Dei con sinistri presagi c'intimorivano, mandò i soldati a manifesto pericolo, benchè dianzi avesse egli detto che Filippo avea rispettato le nostre terre, perchè temea che i suoi sacrificj non fossero accettati agli Dei? Qual pena dunque non deesi a te, peste della Grecia? imperciocchè se il vincitore non invase le terre de' vinti, ritenuto da sfavorevoli augurj, tu che, privo della scienza dell'avvenire, senza curarti di esplorar il volere degli Dei, cacciasti le nostre genti al macello, devi tu coronato insultare alle nostre sciagure, o esser piuttosto dalle nostre terre diradicato e disvelto? Noi sventurati, a quali casi, a che impensate, inaspettate vicende non ci ha riserbati il destino! No, non è umana cosa la vita nostra: noi viviamo per istordimento de' secoli, per esempio a quei che verranno di strani ed incredibili avvenimenti. E che? il re di Persia, quel re che già traforò il monte Ato, incatenò l'Ellesponto, che mandò a chieder ai Greci *la terra e l'acqua*, che nelle sue terre osava intitolarsi sovrano di tutti gli uomini che il sole nascendo e tramontando riguarda, quel desso, in questo punto, non è egli ridotto a combattere, non più per l'impero del mondo, ma per la sua propria salvezza? e non veggiamo noi rivestiti dell'antica sua gloria e onorati del comando contro la Persia quegli stessi che al tempio di Delfo riverenza e libertà procacciarono? Tebe, città a noi vicina e possente, non fu ella in un sol giorno svelta dal cuore della Grecia ed inabissata? e ancorchè ella avesse forse meritato questo disastro per essersi contro il bene comune appigliata a perversi consigli, non fu ella tratta a questo eccesso d'insensatezza e di frenesia più per castigo divino che per umana malvagità? gl'infelici Lacedemoni, ch'ebbero sì poca parte nella profanazione del tempio, quei Lacedemoni che altre volte di comun consenso ebbero il principato fra i Greci, non vanno ora dimessi ed umili a far mostra delle loro sciagure, dandosi ad Alessandro in ostaggi, per soffrire ed essi e la patria ciò che a lui sarà in grado, senz' avere altra speranza fuorchè nell'umanità d'un vincitore oltraggiato? Atene finalmente, Atene comune asilo dei Greci, a cui per l'addietro correvano in folla oratori da tutte le città della Grecia per implorare protezione e soccorso, non è ella costretta a difendere, non già più la preminenza e la gloria, ma i tetti e 'l terreno che ci sostiene? Tutta questa piena di mali ci piombò sopra, Ateniesi, dacchè Demostene cominciò a brigarsi del governo della repubblica.

« È pur saggio l'avvertimento di Esiodo, ove ammaestrando i popoli e consigliando le città, le ammonisce di non confidare ai malvagi l'autorità pubblica. Udite, di grazia, i suoi versi; ch'io vo' ridirveli, perciocchè non ad altro fine, per mio avviso, le sentenze de' poeti nella fanciullezza s'apprendono, se non perchè, fatti uomini, possiamo opportunamente trarne profitto:

Spesso addivien che d'un sol uom malvagio,
 Empio coi Numi e coi mortali ingiusto,
 Un' intera città porti la pena.
 Cruccioso Giove su i lor capi accoglie
 Atro nembo di mali, e fame e peste
 Strugge la terra; d'insepolti corpi
 Le vie son piene, eserciti possenti
 Preda son d'ostil ferro, e le lor torri
 Nettuno atterra e le lor navi affonda.

Rompete la misura del verso, arrestatevi alle sentenze; non vi parrà di sentir Esiodo, ma bensì un oracolo che parli dell'amministrazione di Demostene. Stati, città, eserciti di terra e di mare, tutto rovinò, tutto spese il costui governo ».

Nè in patrio amore si mostra Eschine inferiore a Demostene; anzi le taccie che a questo appone, sono sempre di non averla, con coraggio abbastanza virile e prudente, difesa.

« Dee ricordarvi, Ateniesi, che costui disertò non pur dall'esercito, ma dalla stessa città, e imbarcatosi sopra una vostra galea, si volse a taglieggiare i Greci. Avendolo poscia un' inaspettata calma ricondotto in Atene, stava in sulle prime tutto tremante, e trattosi mezzo morto sulla bigoncia, vi pregò a volerlo costituire conservator della pace. Voi però ne' primi tempi non permetteste che i decreti portassero il nome di Demostene, ma ne deste il carico a Nansicle (e ora vuol una corona costui?). Ma come Filippo fu morto, ed Alessandro salì al trono, il nostro arringatore tornò tosto al suo solito invasamento; comandò che s'ergessero tempj a Pausania, ordinò sacrificj per sì buona ventura agli Dei, e il senato della sua pazza esultanza rese colpevole. Alessandro chiamava egli per soprannome *Margite*, ed osava dirci che poltrirebbe in Macedonia, contentissimo di passeggiare per Pella e di fare gran cera. Non lo conghietturava Demostene, ma n'era certo: imperciocchè *la virtù*, diceva egli, *non si compra che a prezzo di sangue*. Sciagurato! che non avendo una goccia di sangue indosso, giudicava d'Alessandro, non dalla natura di esso, ma dalla sua propria vigliaccheria. Ma posciachè i Tessali determinarono di moverci guerra, e 'l giovane principe acceso d'ira, non senza cagione, era già coll'esercito in sulle porte di Tebe, eletto da voi ambasciatore Demostene, come giunse al monte Citerone, spaurito si trafugò e tornossene addietro, mostrandosi egualmente vile e disutile in guerra ed in pace. E ciò che è più tristo, Ateniesi, voi non tradiste costui, nè permetteste che fosse giudicato dal consiglio de' Greci: egli in ricompensa vi tradì nuovamente, se vuolsi prestar fede alle voci pubbliche. Perciocchè quei che andarono sulla pubblica nave, e gli ambasciatori nostri presso Alessandro ci raccontarono un fatto assai verisimile. Eravi un certo Aristione di Platea, figlio di Aristobulo droghiere (se alcuno per avventura il conosce): questo garzone di sembianze sopra gli altri bellissimo abitò lungo tempo presso Demostene. Che si facesse il giovinastro, o che si patisse, non è ben certo, nè a me troppo onesto il parlarne. Questi, per ciò ch'io ne intesi, non essendoci chi avesse odore della sua

vita o della sua nascita, passò alla Corte d'Alessandro, e gli divenne favorito e domestico. Pel costui mezzo Demostene spedì lettere ad Alessandro piene d'adulazione e bassezza, e ne ottenne sicurezza e perdono.

« Osservate, di grazia, come un tal sospetto resti avvalorato dai fatti, conciossiachè se Demostene fosse realmente così nemico d'Alessandro com'egli vuol darci a credere, non avrebbe certamente lasciato scappare tre bellissime occasioni di nuocerli. La prima fu quando Alessandro, non ben rassodato sul trono, lasciando i suoi Stati sprovvisti, tragittò in Asia, mentre il re di Persia, possente di navi, di danari e d'eserciti, sarebbesi di buon grado stretto in colleganza cogli Ateniesi, per distornare i pericoli che minacciavano. Allora, o Demostene, scrivesti tu alcun decreto? festi pur motto? Che deggio io dire sopra di ciò? Via, la paura te ne ritenne, tu non potesti far forza alla tua natura, come se gli affari pubblici attendere dovessero la timidezza di un oratore. Ma allorchè Dario con tutte le sue forze gli mosse contro; allorchè Alessandro rinchiuso nella Cilicia, sprovvisto di tutto, dovea ben tosto, all'udirli, esser pesto dalla cavalleria de' Persiani; quando la città non poteva patire la tua tracotanza; quando t'aggiravi qua e là lasciandoti pender dalle dita le lettere che arrecavano sì liete novelle, e mostravi a dito il mio viso come d'uomo sbigottito e perduto, e chiamavimi il *Cornidorato*, e protestavi che al primo sinistro che incontrasse ad Alessandro, non si mancherebbe d'inghirlandarmi; allora, dico, festi tu nulla, o Demostene? Appunto nulla, riserbandomi, cred'io, ad altra occasione più favorevole.

« Ma lasciamo star ciò, e veniamo a' tempi presenti. Gli Spartani contro i mercenarij di Macedonia avevano vinto un fatto d'arme, e tagliate a pezzi le truppe di Corrago: eransi ribellati e uniti gli Elei, l'Acaja tutta fuorchè Pellene, e da Megalopoli in fuori tutta l'Arcadia. Megalopoli era cinta d'assedio, e stava per cadere di giorno in giorno; Alessandro era ito, per così dire, di là dall'Orsa e fuor dei confini del mondo; Antipatro penava da molto tempo a raccozzar un esercito, e l'avvenire era incerto. Qui, qui ti voglio, o Demostene; che hai tu fatto allora? che hai tu detto? or via lo ci mostra; io ti cedo, se l'vuoi, la bigoncia, e parla pure a tua posta. Tu taci eh? tu se' confuso: ti compatisco. Orsù ciò che allora dicesti, voglio ridirlo per te. Non vi rammentate voi le sue barbare e odiose parole? alle quali come mal non vi siete mossi, uomini di marmo? *C'è chi vendemmia lo Stato; c'è chi recide i tralci della repubblica. I nervi degli affari son tronchi: altri c'infila come aghi, altri c'instuaja e c'inforna.* Dond' hai tu appresa questa favella, bestiaccia? parole o spauracchi son questi? Poscia dimenandoti e rotolandoti per la bigoncia, ed affettando inimicizia mortale verso il Macedone, *Io son quello, Ateniesi, gridavi, che feci ribellare gli Spartani; io sollevai contro Alessandro i Perrebi e i Tessali.* Tu, o Demostene, tu sollevare un borgo, non ch'altro? tu appressarti, non dirò a una città, ma a una casa, ove siaci qualche pericolo? Se vi si distribuissero danari, oh! là sì che ci voleresti, e ti accamperesti colà: ma un'azione da uomo non desi aspettarla da te. Ci accade qualche cosa di favorevole? il merito è tuo: sovrasta qualche disastro? tu scappi: novella speme c' inanima? pretendi donativi e corone ».

Non toglieremo la mano da questa bellissima orazione, senza riferire due altri brani. Nel primo, Eschine così dipinge il repubblicano d'Atene:

« Le parti che dell'uomo popolare esser debbono (voi ne converrete meco) son queste. La prima, ch'egli sia nato libero da padre e madre, acciocchè il

difetto del lignaggio non lo renda mal affetto alle leggi, custodi della popolare libertà. L'altra è che i suoi maggiori abbiano avuta qualche benemerenza verso la patria, o almeno (cosa al tutto necessaria) che nè a lei recato abbiano, nè da lei ricevuto alcun danno, ond'egli per avventura non s'induca a sacrificare il ben pubblico alla privata vendetta. Deve egli in terzo luogo nel vitto e negli abiti esser temperante e modesto, perchè il lusso e le pazzie spese nol tirino a lasciarsi adescare dal guadagno, e preferir il danaro dei nemici all'utilità della patria. Il suo quarto obbligo è d'essere onesto insieme e facondo; perciocchè gli è assai bello a vedersi che la probità e l'eloquenza s'accordino insieme, l'una a scegliere il migliore, l'altra a persuaderlo: che se ambedue queste cose non ponno aversi, debbono sempre anteporsi i pregi dell'animo a quei dell'ingegno. Sia finalmente l'uom di repubblica coraggioso e magnanimo, onde non abbandoni la patria in tempo di burrasche e di guerre. Tal è il carattere del cittadino popolare: il nemico del popolo (a che pro dividerlo partitamente?) a tratti del tutto opposti distinguesi. Or voi fate ragione qual dei due ritratti più s'assomigli a Demostene. Il nostro esame sarà conforme alla più esatta giustizia ».

Nell'altro passo Eschine insiste sopra un punto, preso più volte di mira dagli storici e dai moralisti antichi, cioè sulla necessità di esser moderati nel ritirare premj.

« Se voi secondo le leggi, a pochi e degni dispenserete i guiderdoni e gli onori, sarà da molti vagheggiata e combattuta la palma del merito: se poi seguitate a prostituirli agli imbrogliatori che ne vanno in traccia, voi guasterete senza dubbio anche le anime più generose e più grandi. Io voglio porvi sotto gli occhi ancora più vivamente la cosa. Ditemi, Ateniesi, quale apprezzate voi più, Temistocle il vostro condottiero in Salamina, lo sconfiggitor della Persia, o il disertore Demostene? Milziade, che trionfò dei barbari in Maratona, o questo vile omicciatolo? Che dirò di que' prodi, che ricondussero da File i fuggitivi Ateniesi? che d'Aristide cognominato il *giusto*, cognome così diverso da quel di Demostene? Per tutti gli Dei dell'Olimpo, lo reputo indegna cosa e profana il nominare nel giorno stesso con quegli eroi questo mostro. Or bene, m'additi nel suo discorso Demostene un solo di que' grand'uomini, che fosse pregiato d'una corona. Che dunque? era ingrata allor la repubblica? no, ma magnanima; e que' campioni non coronati erano degni figli di una tal patria. Imperciocchè non riponevano essi l'onore nelle lettere d'un decreto, ma nella grata memoria de' cittadini, la quale da que' tempi sino a questo giorno fresca sempre ed immortale si conserva. Nè però erano privi di ricompense: ma di qual tempra si fossero, è prezzo dell'opera il rammentarlo. Furono in quei tempi alcuni Ateniesi, a cui dopo lungo e periglioso travaglio venne fatto di sconfiggere i Medi lungo il fiume Strimone. Tornati questi in Atene, chiesero al popolo un qualche premio: l'ottennero essi e ben grande, siccome allora estimavasi. Ordinò egli che si rizzassero nel Portico tre busti di pietra; ma non permise che vi si ponessero i loro nomi, acciocchè l'onor dell'iscrizione non fosse proprio dei capitani, ma bensì comune del popolo. Se ciò sia vero lo comprenderete dai versi. Sotto la prima statua fu scritto:

Questi Strimone già sulle sue sponde
Vide, spiranti un vivo ardor guerriero,
A lui di sangue ostil tingendo l'onde,
Fiaccar primi le corna al Medo altero.

L'iscrizione della seconda è questa:

Atene ai duci suoi: di premj avara
Non è la patria ai valorosi figli.
Posterità, ti specchia, e ne perigli
Sì chiari esempi ad emulare impara.

Eccovi finalmente ciò che è scritto sotto la terza:

Menesteo un tempo condottier d'Atene
Gio cogli Atridi a guerreggiar sul Xanto,
E per Omero celebrato ottiene
Di valoroso duce eterno vanto.
Non traligna tra noi sangue e virtude;
Più d'un Menesteo Atene in sen racchiude.

« Trovi tu qui da veruna parte il nome dei capitani? no, ma del popolo. Passate ora col pensiero al Portico istoriato: posciachè nel vostro Foro avete, Ateniesi, i monumenti d'ogni più luminosa opera, d'ogni più bella virtù. Eccovi colà dipinta la battaglia di Maratona. Domando: Chi ne fu il capitano? Ognun mi risponde, Milziade. Pur qui non si legge il suo nome: e perchè mai? non chiese egli un guiderdone sì lusinghiero? il chiese, ma non l'ottenne. Gli negò il popolo l'onore dell'iscrizione, e questo solo concessegli ch'ei fosse dipinto alla testa delle sue truppe, in atto di confortarle al combattimento. Voi potete anche leggere nel tempio di Cibeles, presso il senato, qual fosse la ricompensa accordata dal popolo ai condottieri di File. Archino di Cele, uno dei capi di quell'impresa, fu quello che stese e vinse il decreto. Or che credete voi che in esso sia scritto? Che siano assegnate non più che mille dramme (somma di cui non toccarono neppur dieci dramme per uno), affior di spenderle in sacrificj od offerte agli Dei per consacrar la memoria di sì gran fatto. Indi che ciascheduno di essi fosse coronato di una corona; d'oro forse? no, ma d'ulivo (perciocchè le corone d'ulivo erano allora così preziose, com'or quelle d'oro son vili). Nè pure vuole il decreto che facciasi così a caso ed alla spensierata; ma ordina che il senato faccia sì diligenti ricerche per sapere con precisione quauti, non già da Cheronea fuggissero alla battaglia, o Demostene, ma quanti in File ripulsassero l'impeto de' Trenta tiranni, e dei Lacedemoni che gli assaltarono ».

In sul finire si rifà verso il suo principio, raccomandando la moralità privata come base e suggello della pubblica.

« Se i nostri (pensate di grazia a questo punto sopra ogni altra cosa importante), se i nostri giovani vi domandano a quale esempio debbano drizzar le azioni della lor vita, che risponderete voi loro? Perciocchè voi ben sapete che nè le palestre nè le scuole nè le buone arti contribuiscono tanto all'ammestramento della gioventù, quanto le marche d'onore e d'infamia contenute ne' pubblici bandi. Dichiarasi in sul teatro degno di corona per la sua virtù, pel suo zelo, pel suo coraggio un vile, un ribaldo? il giovane al solo udirlo si guasta. Si sfregia un dissoluto, un Ctesifonte? apprendono gli altri ad abborrire i suoi vizii. Un padre dopo aver portato un decreto contrario all'onesto ed al giusto, ritorna a casa, e prende a dar precetti a suo figlio? ciance: il giovane se ne fa beffe, nè a torto. Sovvengavi dunque nel dar il voto, non pur che voi siete giudici, ma che gli sguardi di tutto il popolo a voi son rivolti, e pensate a pronunziare quel giudizio che voi possiate giustificare dinanzi ai cittadini lon-

tani, che a suo tempo ve ne chiederanno ragione. Tale, o Ateniesi, è forza che comparisca la repubblica agli occhi del mondo, qual è colui che per bocca del banditore si esalta. Non vi sarebbe egli dunque massimo obbrobrio l'esser quindi innanzi rassomigliati non più ai maggiori vostri, ma bensì ad un vile, a un Demostene? Or come potrete voi sottrarvi a questa ignominia? col diffidarvi, Ateniesi, di coloro che hanno la popolarità nella lingua e la scostumatezza nel cuore. Imperciocchè il titolo di popolare e amorevole è come un segno posto nel mezzo, ed ognuno può pigliarlo a sua posta. Ma per lo più si corre per usurparlosi, e più lo si stringe al seno colle parole chi coll'opera n'è più discosto. Qualora dunque scorgete un oratore vago di pubblici elogi e di corone o forestiere o nostrali per farne pompa dinanzi ai Greci, ditegli che prima (siccome impongono le leggi intorno ai bandi delle vendite) accordi colle parole la vita, e quelle con questa avvalorando, ci si mostri costumato e degno di premio. Se le sue azioni non servono di testimonio a' suoi detti, guardatevi dal confermar un bando ingiusto, illegittimo, e cagliavi una volta di questi avanzi di repubblica, che già vi scappa di mano ».

POEMI DIFFICILI.

Decadendo la letteratura greca al tempo della scuola Alessandrina, si pensò che il difficile potesse supplire al bello. Per tacere le altre stravaganze allora inventate, alcune delle quali non cessarono neppur oggi, come sarebbero gli acrostici, i numerici e simili *difficiles nugæ*, come Marziale le chiama, si pensò di foggiare i versi in modo, che rappresentassero agli occhi qualche figura. Alcuni ne abbiamo di Simmia da Rodi: uno de' quali rappresenta un ovo; l'altro la zampogna, via via degradando al modo di quella; un terzo le ale; uno la scure. Per esempio riferiamone un pajo:

ΣΥΡΙΓΞ.

ΣΥΡΙΓΞ ΟΥΝΟΜ' ΕΧΕΙΣ· ΑΔΕΙ ΔΕ ΣΕ ΜΕΤΡΑ ΣΟΦΙΗΣ
 ΟΥΔΕΝΟΣ ΕΥΝΑΤΕΙΡΑ, ΜΑΚΡΟΠΤΟΛΕΜΟΙΟ ΔΕ ΠΑΤΕΡ,
 ΜΑΙΑΣ ΑΝΤΙΠΑΤΡΟΙΟ ΘΟΟΝ ΤΕΚΕΣ ΙΟΥΝΤΗΡΑ
 ΟΥΧΙ ΚΕΡΑΣΤΑΝ, ΟΝ ΠΟΤΕ ΘΡΕΨΑΤΟ ΤΑΥΡΟΠΑΤΩΡ·
 ΑΛΛ' ΑΠΕΛΕΙΔΕΣ ΟΥ ΑΙΘΕ ΠΑΡΟΣ ΦΡΕΝΑ ΤΕΡΜΑ ΣΑΚΟΥΣ
 ΟΥΝΟΜ' ΟΔΟΝ ΔΙΖΟΝ, ΟΣ ΤΑΣ ΜΕΡΟΠΟΣ ΠΟΘΟΝ
 ΚΟΥΡΑΣ ΓΗΡΥΟΝΑΣ ΑΙΘΕ ΤΑΣ ΑΝΕΜΩΔΕΟΣ,
 ΟΣ ΜΟΙΣΑΙ ΔΙΓΥ ΗΛΞΕΝ ΙΟΥΣΤΕΦΑΝΩ
 ΕΛΚΟΣ ΑΓΑΑΜΑ ΠΟΘΟΙΟ ΠΥΡΙΣΦΑΡΑΓΟΥ·
 ΟΣ ΣΒΕΞΕΝ ΑΝΟΡΕΑΝ ΙΣΑΥΔΕΑ
 ΗΛΗΘΟΦΟΝΟΥ ΤΥΡΙΑΣ ΤΕ ΑΦΕΙΑΕΤΟ
 Ω ΤΟΔΕ ΤΥΦΛΟΦΟΡΩΝ ΕΡΑΤΟΝ
 ΠΑΜΑ ΠΑΡΙΣ ΘΕΤΟ ΣΙΜΙΧΙΔΑΣ
 ΨΥΧΑΝ· Ω ΒΡΟΤΟΒΑΜΩΝ
 ΣΤΗΤΑΣ ΟΙΣΤΡΕ ΔΕΤΑΙ
 ΚΑΘΟΝΟΑΤΩΡ, ΑΝΑΤΩΡ,
 ΑΛΡΝΑΚΟΥΤΙΕ, ΧΑΡΟΙΣ.
 ΑΔΥ ΜΕΛΙΣΔΟΙΣ
 ΕΑΛΟΗ ΚΟΥΡΑΙ
 ΚΑΛΑΙΟΒΑΙ
 ΝΗΑΕΥΣΤΩ.

LA ZAMPOGNA.

* Siringa hai nome; i metri della sapienza temprano il tuo suono, o moghe di Niuno, madre di Lungaguerra; partoristi il veloce guardiano della Italia d'Antipatro, non quel Cornuto cui nutrì un giorno la prole del toro; ma ne lasciasti quello che ha doppio tutto il suo nome; che accese l'amore di varia voce nella donzella arguta, ventosa; che alla Musa coronata di viole una canora piaga fabbricò, gioja del desiderio infiammato; che spense la superbia, avente lo stesso nome di quello che uccise l'avo e lo sbandì dalla Tiria; al quale questa amabile possessione de' portatori di ciechi Paride Simichida dedica di buon cuore, o salente sopra i mortali, assillo della donna lida, o figlio di padre ladro, o senza padre, o dall' unghia soda, salve: soave canta coll' invisibile Calliope muta fanciulla *.

ΠΕΛΕΚΥΣ.

ΟΝΑΤ' ΕΥΗΕΙΟΖ ΠΕΛΕΚΥΝ ΔΟΚΑ ΠΥΡΓΩΝ ΘΕΟΤΕΚΤΩΝ ΚΑΤΕΡΗΘΗΝ ΑΙΠΟΙΣ,
 ΑΛΑΓΑΝΤΙΑΝ Δ' ΕΤΙΧΘΑΙΕ' ΕΚ ΘΕΜΕΘΑΩΝ ΝΑΜΑ ΚΟΜΙΖΕ ΔΥΣΚΛΕΗΣ,
 ΑΡΡΑΝΙΑΝ ΚΑΘΑΡΩΝ ΝΑΜΑ ΚΟΜΙΖΕ ΔΥΣΚΛΕΗΣ, ΑΝΑΚΤΑΣ,
 ΑΥΤΑΝ ΑΥΤΗΝ Δ' ΠΟΛΥΒΟΥΛΕ ΠΑΛΛΑΣ.
 ΑΥΤΗΝ ΑΥΤΗΝ Δ' ΠΟΛΥΒΟΥΛΕ ΠΑΛΛΑΣ.
 ΑΥΤΗΝ ΑΥΤΗΝ Δ' ΠΟΛΥΒΟΥΛΕ ΠΑΛΛΑΣ.
 ΑΥΤΗΝ ΑΥΤΗΝ Δ' ΠΟΛΥΒΟΥΛΕ ΠΑΛΛΑΣ.

ΤΟΝ ΜΙΑΝ ΚΑΥΤΟΙΣ ΗΙΕ ΘΕΟΙΣ, ΟΙ ΕΥΡΕ ΡΟΔΟΠΕΓΜΑΙΣ ΠΟΛΥΤΡΟΦΑ ΜΟΥΝΟΙ ΜΕΤΡΑ ΜΟΛΠΑΣ

ΑΝΑΡΘΘΕΑ ΔΙΠΥΝ Ο ΘΕΚΕΤ' ΚΡΑΤΕΡΑΣ ΜΗΔΟΙΤΝΑΙ ΗΡΑ ΤΙΝΩΝ, ΑΘΑΝΑ,
 ΤΑΜΟΙΣ ΕΠΗΙ ΤΑΝ ΙΕΡΑΝ ΚΗΡΙ ΠΥΡΙΝΩΝ ΠΟΛΙΤΙΝΩΝ, ΑΘΑΝΑ,
 ΟΥΚ ΕΝΑΡΙΘΜΟΙΣ ΓΕΓΑΙΣ ΕΝ ΠΡΟΜΑΧΟΙΣΙ ΠΟΛΙΤΙΝΩΝ, ΑΘΑΝΑ,
 ΝΙΝ Δ' ΕΙΣ ΟΜΗΡΕΙΟΝ ΕΒΑ ΚΕΑΥΕΘΩΝ, ΑΘΑΝΑ,
 ΤΡΙΜΑΚΑΡ' ΟΝ Ύ ΕΤΙΜΑ,
 ΤΟΝ ΟΑΒΟΙΣ

LA SCURE.

• Alla virile dea Minerva Epeo focense, in contraccambio del forte suo ritrovato, offerse in dono la Scure, mercè di cui gettò abbasso l'altezza delle torri costruite dagli Dei, allorquando, per destino portatore d'incendio, egli pose in fiamme l'alma città, e i re dardanidi scosse dalle fondamenta. Non anco era noverato tra i campioni dei popoli; ma privo di nome attingeva il chiaro umore alle fonti. Ora egli ha preso il cammino per la via d'Omero; tua mercè, o casta Minerva, piena di consiglio. Tre volte beato quegli, cui tu propizia di cuore riguardi attenta! A lui sempre spira felicità.

(*Il manico*) • Questa scure agli incliti Dei sacro col canto Bione, che, stando in Rodi, ritrovò da solo le molteplici misure de' carmi •.

Qual è più strana, la poesia o la figura? Si vorrebbe per ciascun verso commento lunghissimo, e i critici non tralasciarono di farvene a josa. Il primo s'attribuisce a Teocrito, e passa pel più bello e artificioso dei cinque conosciuti col nome di *σκαρπὰ* o *scabrosi*. L'altro suppone che Epeo dedichi la scure, con cui fabbricò il cavallo di Troja.

Questi difficili trastulli di vecchiaja rimbambita tornarono in uso negli ultimi tempi della letteratura latina, quando, specialmente per i panegirici, si adoprano gli acrostici, i serpentine, gli anaclicici.

Gli *acrostici* son noti abbastanza, perchè qualcuno vi pone tuttavia qualche sorta di merito (1). *Anaclicici* chiamano quelli, ove rilevandosi le lettere da destra a sinistra, si ottiene il medesimo senso, come sarebbero questi versi:

Roma tibi subito motibus ibit amor.
Signa te signa temere me tangis et angis.
Si bene te tua laus laxat sua laute tenebris.

Ovvero dove, leggendosi le parole di ritroso, si ottiene ancora il verso, or col senso medesimo, ora col preciso opposto. Del primo modo è quest'esempio:

Præcipiti modo quod decurrit tramite flumen
Tempore consumto jam cito deficiet.

Rende un senso contrario questo:

Laus tua non tua frans, virtus non copia rerum
Scandere te fecit hoc decus omnipotens;

giacchè si legge:

Omnipotens decus hoc fecit te scandere rerum
Copia non virtus, frans tua non tua laus.

Così fatta abbiamo un'elegia intera, da alcuni attribuita a Rufino, da altri a Ottaziano Porfirio, scrittori del vi secolo, la quale comincia:

Blanditias fera mors Veneris persentit amando
Permisit solitæ nec Stiga tristitiæ.

Di Ottaziano ecco un altro esempio di versi anaclicici, da potersi cioè leggere anche a ritroso:

Perpetuis bene sic partiri munera seclis
Sidera dant patriæ et patris imperium.

Osti o serpentine chiamarono cert'altri distici, dove il pentametro finiva colle parole stesse ond'era cominciato l'esametro. Qualche esempio n'è fin del secolo d'oro. Così Ovidio:

Militat omnis amans, et habet sua castra Cupido;
Attico, crede mihi, militat omnis amans.

e altrove:

Qui bibit inde furit; procul hinc discedite, quis est
Cura bonæ mentis: qui bibit inde furit.

Poi Marziale:

Rumpitur invidia quidam, dulcissime Juli,
Quod me Roma legit; rumpitur invidia.

e così seguita in tutto l'epigramma.

(1) Vedi Racconto, tom. II, pag. 318.

Negli ultimi tempi poi si fecero interi componimenti; e massime di Pentadío abbiamo un'elegia sul ritorno della primavera, ed una alla Fortuna, e qualche epigramma; come questo sopra Narciso:

Cui pater amnis erat, fontes puer ille colebat,
Landabatque amnes cui pater amnis erat.
Se puer ipse videt, patrem dum quærit, in amne
Perspicuoque lacu se puer ipse videt.
Quod Dryas igne calet, puer hunc irridet amorem;
Nec putat esse decus, quod Dryas igne calet.
Stat, stupet, hæret, amat, rogat, innuit, aspicit, ardet,
Blanditur, queritur, stat, stupet, hæret, amat.
Quodque amat, ipse facit, vultu, prece, lumine, fletu,
Oscula dat fonti; quodque amat, ipse facit.

L'elegia sul ritorno della primavera comincia:

Sentio fugit hiems, zephyriaque moventibus orbem
Jam tepet Euris aquis: sentio fugit hiems.

quella sulla Fortuna:

Res eadem assidue momento volvitur uno,
Atque redit dispar res eadem assidue.

Posso riferirsi a questo genere i *versi correlativi*, com'è un epigramma di Pentadío ove si corrispondono quattro a quattro le parole:

Epitafio di Virgilio.

Pastor, arator, eques, pavi, colui, superavi
Capras, rus, hostes, fronde, ligone, manu.

cioè: *Pastor pavi capras fronde*, e così il resto, ove ogni voce dell'esametro corrisponde a quella del pentametro.

E sopra una macchina:

Instruit, inducit, jacit, admovent, extimet, urget
Classica, tela, faces, tormenta, tonitrua, classes.

Pel ritratto del gesuita Pietro Favre si scrisse:

Pastor, virgo, pius, pavi, domuit, coluitque
Fronde, famo, votis, agmina, membra, Deum.

Questo me ne rammenta uno, fatto da Carlo Ceresoli curato di Verdello, per la campana maggiore di Bergamo:

Convoco, signo, noto, depello, concino, ploro
Arma, dies, horas, nubila, ista, rogoa,

che potrebbe tradursi:

L'ore, i dì, l'arme, i nembi, il gaudio, l'urne
Segno, apro, aduno, fugo, annunzio, piango.

E mi ricorda pure uno che leggesi a Somasca, terra del Bergamasco, ove la difficoltà sta nella rima, obbligata a ciascuna voce corrispondente dell'altro verso:

Quos anguis tristi dirus mulcedine pavit,
Hos sanguis Christi mirus dulcedine lavit.

Ma stando ai tempi della vecchiazza della letteratura latina, altri ritentarono quelle difficoltà del rimbambimento de' Greci; poichè Sedulio ha una lunga elegia, ove paragona racconti del vecchio col nuovo Testamento (*Collatio veteris et*

novi Testamenti), e dove tutti i pentametri finiscono col principio dell'esametro. Venanzio Fortunato fece componimenti in forma di varj oggetti: ma il capolavoro è l'elogio di Costantino Magno, fatto dal ridetto Ottaziano Porfirio, serie di componimenti, l'uno, in forma d'un altare, l'altro d'un flauto, poi d'un organo, e così via: nell'uno il primo verso è tutto di voci bisillabe, il secondo di trisillabe, i seguenti di quattro e di cinque: in un altro si succedono voci d'una, di due, di tre, di quattro, di cinque sillabe: alcuni esametri possono leggersi al contrario: in un altro di venti versi tutte le iniziali formano le parole *Fortissimus imperator*, tutte le finali *Constantinus invictus*, e tutte le quattordicesime lettere *Clementissimus rector*.

Ben ha ragione il Velserio di esclamare: *Carmina patientiæ miserrimæ, temeritatis pene incredibilis, certe, quod constet, nullius ante se exempli; quibus quod reditum impetravit exsul, satis eo superque penarum expendisse, nec inimicis quidem invidiam ultra debere videtur, nam nulla crux unquam conferenda cum hac cruce.*

Qui riporteremo l'Ara sua, che è per artificio superiore alla greca, in quanto questa è composta di metri insoliti e di frasi strane, mentre la latina è di versi nel metro stesso, ove la forma è prodotta dal maggiore o minor numero di lettere:

ARA PYTHIA.

VIDES UT ARA STEM DICATA PYTHIO
 FARRÆ POLITA VATIS ARTE MUSICA
 SIC PULCHRA SACRATISSIMA GENS PHOEBO DECENS
 HIS APTA TEMPLIS QUI LITANT VATUM CHORI
 TOT COMPTA SERTIS ET CAMOENÆ FLORIBUS
 HELICONII LOCANDA LUCIS CARMINUM
 NON CAUTE DURA ME POLIVIT ARTIFEX
 EXCISA NON SUM RUPE MONTIS ALBIDI
 LUNA E NITENTE NEC PARI DE VERTICE
 NON CESA DURO NEC COACTA SPICULO
 ARCTARE PRIMOS EMINENTES ANGULOS
 ET MOX SECUNDOS PROPAGARE LATIUS
 EOSQUE CAUTE SINGULOS SUBDUCERE
 GRADU MINUTO PER RECURVAS LINEAS
 NORMATA UBIQUE SIC DEINDE REGULA
 UT ORA QUADRE SIT RIGENTE LIMITE
 VEL INDE AD IMUM FUSA RURSUS LINEA
 TENDATUR ARTE LATIOR PER ORDINEM
 ME METRA PANGUNT DE CAMOENARUM MODIS
 MUTATO NUMQUAM NUMERO DUMTAXAT PEDUM
 QUÆ DOCTA SERVAT DUM PRÆCEPTIS REGULA
 ELEMENTA CRESCUNT ET DECRESCUNT CARMINUM
 HAS PHOEBE SUPPLEX DANS METRORUM IMAGINES
 TEMPLIS CHORISQUE LÆTUS INTERSIT SACRIS.

Un tal Annardo Gamerio Moseo, professore di greco ad Ingolstadt, fece anch'esso un componimento in forma di ara, contro quei che disprezzano la santa messa, e lo stampò ad Anversa nel 1568, in-8°.

In versi *soladici* o *ricorrenti* Luigi Crotto ha un sonetto, che comincia :

Fortezza e senno amor dona, non toglie;
Giova non nuoce, al ben non al mal chiama.

Che dice il contrario letto a rovescio. Dice lo stesso un altro di Lidio Catti (Ravenna 1502):

Gentile Lidia sol leggiadra e bella.

Tutte le lettere rilevansi a contrario in questo:

Sole medere pede, ede, perede melos.

Servio riferisce il seguente:

Quæso somnia vites mala, rus si cupis ire
Micant nitore lecta sublimi aurea.

Altri mutano l'esametro in pentametro :

Sacrum pingue dabo nec macrum sacrificabo.

In questo del gesuita Matteo Radero si rileggono i due versi in *sensu contrario* :

Deficiet cito jam consumptum tempore flumen
Tramite decurrit quod modo præcipiti.

Dei demonj fu detto :

In girum imus nocte et consumimur igni,

che può leggersi a rovescio.

Il gesuita Beauhuys fece questo verso :

Tot tibi sunt dotes, virgo, quot sidera cælo,

che è capace di 5312 cambiamenti, pur conservando il metro. Ed Ericio Puteano consumò quarantotto pagine in cosiffatte combinazioni nell'opera intitolata *Pietatis thaumata in Protheum partenicum unius libri versum, et unius versus librum, stellarum numeris sive formis 1022 variatum*. Anversa 1617. Dove si noti ch'è ridusse le combinazioni a 1022, perchè altrettante erano le stelle fisse de' cataloghi antichi.

Lansius fece quest'altro :

Crux, fex, fraus, lis, mors, mors, nox, pus, sors, mala styx, vis,

che è capace di 39,916,800 combinazioni.

Il celebre Vossio dimostra l'utilità delle matematiche anche da ciò, che col loro ajuto, fra altre curiosità, si capisce che il verso

Lex, rex, sol, dux, fors, lux, mors, spes, pax, petra, Christus

può variarsi in 3,628,800 maniere.

Baldassare Bonifazio pubblicò *Musarum liber XXV Urania ad Dominicum Molinum* (Venezia, Pinelli, in-4°), che sono ventisei pagine stampate e ventidue incise. La prima tavola dopo il frontispizio è doppia; e le altre presentano i seguenti oggetti: *Turris, clypeus, columna, calcaria, clepsydra, fusus, organum, securis, scala, cor, tripus, cochlea, pileus, spathalion, rastrum, amphora, calix, cubus, serra, era*.

Più ampia ancora è la raccolta di Caramel (Roma, Falconi, 1663, in-fol.), che sono ottocentrentaquattro pagine, di cui ventiquattro intagliate, col titolo: *Primus calamus ob oculos ponens metametricum, quæ variis currentium, recurrentium, adscendentium, descendentium, nec non circumvolantium versuum ductibus, aut æri incisus, aut buxo insculptos, aut plumbo infusus, multiformes labyrinthos exornat*. Son otto parti, *Prodromus, Apollo arithmeticus, Apollo cetricus, .. anagrammaticus, .. analexicus, .. centonarius, .. polyglottus, .. sepulchralis*.

DELL' EPIGRAMMA.

I. — EPIGRAMMI.

Epigramma, nella prima significazione del nome *ἐπι γράμμα*, significa *iscrizione*. Ed era in fatti un piccolo componimento, ove l'autore esponeva o personaggi o cose o sentenze notevoli, in forma arguta. Per lo più dunque abbraccia un concetto e la conclusione che se ne deduce: onde si compone generalmente di due parti, l'aspettazione e lo scioglimento; o se volete, il soggetto e il predicato.

Qualche volta però l'epigramma abbraccia la sola seconda parte, essendo la prima indicata nel titolo. Come questo latino:

De luco amano.

Hic, Cytheras, tuo poteris cum Marte jacere.
Vulcanus prohibetur aquis, sol pellitur umbris.

Sono di tal genere tutte le iscrizioni, poste a statue, o in luoghi che si suppongono stare sottocchio al lettore.

Altri invece han la sola prima parte, esponendo unicamente il fatto. Così Marziale canta d'Arria:

Casta suu gladium cum traderet Arria Pato,
Quem de visceribus traxerat ipsa suis,
Si qua fides, vulnus quod feci non dolet, inquit;
Sed quod tu facies, hoc mihi, Pato, dolet.

Ed Ausonio:

Mater Lacena clypeu obarmans filium,
Cum hoc, inquit, aut in hoc redi.

E questo dal greco tradusse Grozio:

Servus Epictetus, nec corporis integer, fro
Pauperior; sed dis sic quoque carus eram.

E l'Alamanni:

Sendo detto a Caton quando morio:
Tu non devi temer, Cesare è pio —
Rispose: lo che romano e Caton sono,
Non fuggo l'ira sua, fuggo il perdono.

Alcuni dunque vogliono spiccare per brio e vivezza d'arguzie; altri s'accontentano della delicatezza di pensiero e d'espressione. A tal uopo l'epigramma vorrebbe breve, onde quel di Clirillo (*Ant.* 1. 44. 2) dice:

Versiculos epigramma duns sibi postalat. Addis
Huc aliquid? carmen, non epigramma facis.

In ogni modo, vuol essere nella sua piccolezza così squisito, che non vi s' incontri macchia.

Alcuni contenevano problemi, come sono i trenta di Metrodoro intorno all'astronomia ed alla geometria; altri indovinelli, come uno dell'imperatore Giuliano, la cui parola è *giocoliere*. In altri piacevansi d'accozzare difficoltà, come Teone d'Alessandria che in un verso solo chiuse il nome degli Dei, che dan nome ai giorni della settimana:

Ζεύς, Ἀφρὶς, Πάρις, Μένν, Κρόνος, Ἡώς, Ἐρμῆς.

Le raccolte di essi poi qualche volta aveano titoli speciosi, come Meleagro di Gadara intitolò la sua *Lenti col rosso d'uovo*, *Λεπίθου καὶ φαικὸς σίγχους*.

II. — ISCRIZIONI.

La prima forma degli epigrammi dovreb'essere quella delle iscrizioni o veramente apposte o finte. Così sul Giove di Fidia:

« Per iscolpirlo tale, o Fidia in cielo salse, o Giove calò nella casa di Fidia » (Ανθ. IV. 6. 3);

*Jupiter ut fieri sic posset, Phidia cælum,
Phidiacum aut peliit Jupiter ipse domum. CUNICIO.*

E sul tempio di Giove olimpico:

« Questa casa è degna di Giove, talchè non possa ribramar l'Olimpo qual-
« volta discende qui dalle magioni eterree »;

*Hæc domus est Jove digna, queri non possit Olympus
Si pater huc domibus migret ab ætheriis. CUNIC.*

E sulla Niobe di Prassitele (IV. 9. 1):

« Me di viva gli Dei volsero in sasso; di sasso viva mi tornò Prassitele ».

*Ex viva lapidem me Di fecere; sed ecce
Praxiteles vivam me facit ex lapide. GROZIO.*

Sopra una Baccante (IV. 3. 2):

« Tenete questa Baccante, acciocchè, quantunque di sasso, non s'agiti, e in-
« furia non fuga dal tempio »;

*Hanc cohibete, viri, Baccham, ne saxea quamvis,
Avolet hinc, templo et concita profugiat. CUNIC.*

Sul soggetto stesso Simonide scrisse (IV. 3. 4):

« Chi è costei? Una baccante. Chi la finì? Scopas. Chi le diede l'ebbrezza,
« Bacco o Scopas? Scopas »;

*Quænam ista? Baccha. Quis polivit sic? Scopas.
Quis incitavit, Bacchus an Scopas? Scopas.*

Sur un erme (IV. 12. 40):

« Qual tu mi scorgi, o viandante, volgar erme mi credi: ma sai chi mi
« fe? Scopas »;

*Hunc, o viator, quem vides, Hermam putas
Vulgarem: at auctor scin'quis est mihi? Scopas. CUNIC.*

Ecco il paragone tra la venere Gnidia e la Minerva ateniese (IV. 12. 17):

« Chi nel tempio di Gnido vegga la marina Venere, loderà il giudizio dei

- frigio Paride; ma se nella ròcca d'Atene vegga Pallade, esclamerà: Paride, eri
• veramente un bifolco »;

*Aequoream Cnidia Venerem qui cornet in æde,
Laudabit phrigii judicium Paridia.
Idem Cecropia si Pallada cornet in arce,
Clamabit vere: Phryx Pari, pastar eras. CUNICITO.*

Noto è che la Venere di Gnido era il capolavoro di Prassitele; di Fidìa la Minerva del Partenopeo ateniese. Vi consuona un altro, di cui tale è il senso:

Quando la Gnidia Venere
Palla e Giunon miraro,
— Questa a buon dritto Paride
Ci preferia — sciamaro.

- Sul trofeo dell'armi tolte ai Greci in Maratona fu scritto (III. 5. 26):
• Gli Ateniesi vinsero in guerra i Persi, e rimossero l'infelice servaggio dalla
• patria »;

*Cecropidæ Persas bella vicere, anæque
Servitium infelix depulerunt patriæ. CUNIC.*

Di un Amore scolpito presso un fonte:

*Nescio quis posuit prope flumina sculptor amorem;
Huic ignem tolli posse putabat aqua. TOMMASEO*

Invan scolpisti, o artefice,
Amore in questo loco:
L'acqua che fresca versasi
Forse ne estingue il fuoco?

- Sopra un altro amorino scolpito da Prassitele:
• Prassitele bene scolpi me Amore, perchè mi conosce, cavandone il tipo dalla
• propria anima. E in prezzo di me mi diede a Frine; e colla muta effigie m'in-
• segna, non più coi dardi a ferir i cuori »;

*Praxiteles recte sculpsit, quia novit, amorem;
E propria ducens archetypum ipse anima.
Meque mei pretium dat Phrinæ; et imagine muta
Posthac, non jaculis, corda ferire docet. TOMM.*

Sulla Venere uscente dall'acque:

- Chiunque tu sia, osserva Venere uscente dall'acque materne, lavoro d'A-
• pelle, stringendo i capelli, madida d'umor marino, spremi dalle lucenti chiome
• le spume, onde Giunone con Pallade dicono: — D'or innanzi più non gareg-
• geremo teo di maggior bellezza »;

*Maternis jam nunc e fluctibus exsurgentem,
Quisquis es, o Venerem suspice, Apellis opus.
Cæsariem stringens, manantem rore marino,
Spumæ vim e nitidis exprimit illa comis.
Non nobis posthac, inquit cum Pallade Juno,
Lis tecum formæ nobilioris erit. TOMM.*

- Amenissimo doveva esser il luogo dove leggevasi quest'iscrizione (I. 20. 15):
• Qui sta, qui siedì, o viandante, sotto il pino, che soave mormora al ventare
• dei zefiri soavi. Qui pel terreno un limpido fonte serpeggia; qui io Pane coll'a-
• greste zampogna concilio il sonno »;

Huc ades, hac subter pinn conside, viator,
 Versa leves gralum quæ sonat ad zephyros.
 Hæc per humum dulcis trepidat fons; hæc ego somnos
 Pan deus agresti concilio calamo. CUNTERIO.

Vi somiglia quell'ode d'Anacreonte che comincia :

Di quest'albero che ingombra
 Tanto ciel co' rami suoi,
 Qui, Batillo, assiso all'ombra
 Meco vieni a riposar.
 Vieni meco, e ascolta il grato
 Susurrar del venticello,
 Or che vien con dolce fiato
 Queste fronde ad agitar.

Nulla più famoso fra gli antichi della vacca di Mirone, sulla quale innumerevoli epigrammi furono scritti. Scegiamone alquanti:

« Pasci altrove gli armenti, o mandriano; chè non meni via anche la giovenca di Mirone, la qual veramente e vive e spira » (EVENO, IV. 7. 5).

« Muggirà questa giovenca tua; chè non Prometeo solo, ma tu pure formi « vivi i corpi, o Mirone » (IV. 7. 15).

« Perchè muggi, o vitello? perchè coll' avida lingua suggi le poppe? l'arte « non potè nelle mamme indurre il latte » (IV. 7. 8).

« Lo stesso Mirone attonito disse:— Questa vitella è vera; dove andò quella « ch'io fusi? » (IV. 7. 6)

Pasce, bubulce, boves alibi, ne forte Myronis
 (Vivit enim spiratque) hinc abigas vitulam.

Mugiet hæc tua bos, non solus namque Prometheus,
 Sed tu etiam fingis corpora viva, Myron.

Quid mugis? mammas avido quid corripis ore?
 Lac, vitule, ars mammis indere non potuit.

Ipsæ Myro attonitus: Hæc, dicit, bucula vera est;
 Fusa mihi huic similis bucula quonam abiit?

Sopra un'effigie di Pitagora fu scritto (IV. 55. 2):

« Pitagora son io, senza voce; perchè maestro del tacere, nulla dee dire « Pitagora »;

Ipsum Pythagoram pictor, sine voce; silendi
 Doctor enim nil vult dicere Pythagoras.

Il che mi richiama a mente quel che fu fatto sopra un'effigie di Vincenzo Monti :

Chi è costui? — Monti. — Chi lo pinse? — Appiani —
 Vedi quanta il pennel vita dispensa!
 Il veggio ben. — Perchè non parla? — Ei pensa.

Sopra un Amore effigiato con una borsa ne fu scritto uno che così imitò il Bettinelli :

Qual nuova insegna, Amor, tu porti inal?
 — Che siam, risponde, al secol d'or non sai?

Questa forma del dialogare s'incontra frequentissima negli epigrammi greci, del che addurremo un esempio :

L' Occasione.

Tu quis es hic qui stas? — Occasio. — Quis tibi fector?
 Lysippus — Cujas? — de Sicione latius.
 Nitere cur pedibus summis? — Amo currere. — Peunæ
 Cur pedibus? — Venti turbine rapta volo.
 In dextra cur ista novacula? — Monstrat acutam
 Hæc esse et ferro me magis et chalybe.
 Cnr in fronte coma est? — Apprendar ut obvia — Sed cur
 Omnis abest glabro crinis ab occipite? —
 Nempe quod eripui cum me semel alite cursu,
 Nemo erit elapsam qui revocare queat.
 Hanc operam fector propter nos sumpserat, hospes,
 Pro monito starem semper ut ante fores. GAZZIO.

Il Machiavelli ne fe quest'imitazione:

Chi sei tu che non par donna mortale,
 Di tanta grazia il ciel t'adorna e dota?
 Perchè non posi? perchè ai piedi hai l'ale?
 —Io son l'Occasione a pochi nota,
 E la cagion che sempre mi travagli
 È perch'io tengo un piè sopra una rota.
 Valor non è che al mio correr s'agguagli,
 E però l'ali ai piedi mi mantengo
 Acciò nel corso mio ciascuno abbagli.
 Gli sparsi miei capei dinanzi io tengo,
 Con essi mi ricopro il petto e 'l volto,
 Perch'un non mi conosca quando vengo.
 Dietro del capo ogni capel m'è tolto,
 Onde invan s'affatica un, se gli avviene
 Che io l'abbia trapassato, o s'io mi volto.
 —Dimmi chi è colei che teco viene?
 —È Penitenza; e però nota e intendi,
 Chi non sa prender me costei ritiene.
 E tu mentre parlando il tempo spendi,
 Occupato da molti pensier vani
 Già non t'avvedi, lasso, e non comprendi
 Com'io ti son fuggita dalle mani.

III. — DEDICHE.

Si riferiscono pure alle iscrizioni le dediche, le quali possono comprendere pure e una storia e una lode.

Sul trofeo che Filippo alzò pe' vinti Ateniesi, fu scritto (IV. 4. 12):

« Passeggero, io sasso qui sorgo sacro a Marte, turpe alla stirpe di Cecrope,
 « vanto della Tessaglia, eclissando Maratona e Salamina colle gesta di Filippo.
 « Or va, o Demostene, e invoca le patrie ombre; io qui sto disonorevole ai padri
 « e a tutta loro stirpe ».

Allude, come vedete, alla famosa apostrofe di Demostene nell'orazione *per la corona*.

Hospes, Cecropidum genti gravis, atque Gradivo
 Sto sacer, Æmæthiæ gloria magna, lapis;

Dedecorans Marathona et litorea Salaminae
 Gesta Philippea grandia versa manu.
 I nunc, et patrias jura, o Demosthener, umbras;
 Patribus et toti sto gravis heic generi. CUNICIO.

Di Leonida abbiain la dedica, in nome di Pirro epirota, delle armi dei Galli (VI. 25. 13):

- Il re dei Molossi a te, Pallade d'Itonia, consacra questi scudi de' magnanimi
- Galli, dopo rotto l'esercito d'Antigono. Nè è meraviglia, poichè gli Eacidi furono e sono poderosi in guerra »;

Scuta Molosseus rex hæc tibi, Pallas Ithoni,
 Pirrhos magnanimis dedicat a Galatis,
 Fusa acie Antigoni. Neo mirum, belli potentes
 Et fuerunt, et sunt nunc etiam Eacidae. CUNIC.

Noto è che Pirro pretendea discendere da Eaco al par d'Achille. Vinti poi che ebbe anche i Macedoni, ne dedicò gli scudi nel tempio di Giove Dodoneo, con una scritta che Pausania riferisce:

- Gli scudi de' superbi Macedoni che devastarono la ricca Asia, che alla Grecia recarono infelice servaggio, or pendono nel tempio di Giove, rapiti dall'Eacida
- Pirro »;

Ditem Asiae terram quæ vastare, tulerunt
 Quæ tibi triste olim, Græcia, servitium;
 Nunc Jovis in templo pendent erepta superbæ
 Eacida a Pirrho sancta Macedonia. CUNIC.

Pirro sapeva che la lode del vinto magnifica il vincitore, e lo mostrò anche nell'iscrizione apposta dopo la vittoria sui Romani (1).

Di iscrizioni siffatte molte ci conservò Pausania, quali ei lesse su trofei, su coionnette o su armi ne' suoi viaggi. Così sullo scudo da Cidia ateniese dedicato a Giove liberatore:

Cydiae erat parma hæc, juvenili corpore clari,
 Hospes, quam sacram conspicias esse Jovi.
 Cui cubitum inseruit flammanti corde sinistram
 Quam premeret Mavors arripotens Galatas.

Nel tempio di Nasso, sopra una coppa d'oro leggevasi uno che suonava così:

- Aurea fiala ottenne il tempio da Tanagra che giovò in guerra i Lacedemoni:
- la diedero in dono Argivi, Ateniesi, Jonj, come decima della vittoria acquistata
- in guerra »;

Ναός μιν φίλαν χρυσίαν ἔχει, ἐκ δὲ Τανάγρας
 Τῆς Λακεδαιμονίως συμμαχίδος γε τίθει
 Δώροσ' ἀπ' Ἀργείων καὶ Ἀθηναίων καὶ Ἴωνων
 Τὴν δέκατον νίκης σίκρα τῷ πόλει μιν

Nel tempio di Elide, sopra una colonna era scritto:

- O viandante, io sono la sola colonna sopravvanzata dalla casa di Cleonimo.
- Ora cinta di ceppi nel tempio di Giove più nobilmente sto. Me non danneggiò
- il fuoco vorace ».

Secondo Erodoto, nel propileo della ròcca d'Atene leggevasi:

- Dopo che gli Ateniesi domarono in guerra le genti de' Beoti e de' Calcidesi,
- fiaccata la loro superbia colle catene e colla prigione, queste loro cavalle posero per decima a Pallade »;

(1) Vedila nel nostro Racconto, tom. II, pag. 42.

Εὐρεα Βοιωτῶν καὶ Χαλκιδέων ἀμαρτάντες;
 Παιδὲς Ἀθηναίων ἔργμασι ἐν πολέμῳ
 Δεισμοὶ ἐν ἀχλὺσὶντι σιδηροῖς ἔσθισαν ὕβρις
 Τῶν ἱπποῦς, δεικνύς Παλλὰδι τὰς δ' ἰδίους.

Diodoro Siculo ci dà quello di Atene sulle spoglie de' Persiani, così tradotto :

Postquam Asiam Enropà Pontus distinxit, et urbes
 Mars hominum cœpil exagitare feras,
 Nullam tale aliquid terra marique patratum
 Contigit, ut quisquam vincat utrumque simul.
 Hi in Cypro Medurum acies cepere, marique
 Centum phœnicias abripuere rales
 Milite completas. Quæ facta, plurima belli
 Regna manu capiunt, gloria parta manu.

Plutarco ne dà uno, posto in Atene per la vittoria sui Persi, che suona così :

Hanc quondam Græci, superatis hostibus, aram
 Libertas patriæ quæ sua tuta stelit,
 Et profligatus servata est Græcia Persis,
 Munus eleutherio constituere Jovi.

E uno in Delfo sullo scudo di Q. Flaminio:

- Cantate viva, o figli di Giove, cavalcanti su rapidi cavalli; viva, o re Tindari di Sparta. Sublime dono a voi offerse Tito della schiatta d'Enea, che restitui a tutti i Greci la libertà » ;

Ζητός το κραίηναιξί γεγαγόντες ἱπποσυναιῖσι
 Κούροι το Σπάρτης κυνδαρίδας βασιλεῖς,
 Αἰνεῖδους Τίτος ὑμῖν ὑπέρτατον ὥπασι δῶρον
 Ἑλλήνων τεύχος παῖσιν ἐλευθερίαν.

In più mite soggetto esercitarsi questo :

- Vago Apollo, a te sacra Licone i primi segni di virilità, tendendo il fiore della blonda calugine; e ti prega di fare che un tempo a te possa sacrare i seni della vecchiazza, tendendo la canizie » (VI. 22. 4);

Barbæ virile nuntium
 Suo comantem tempore
 Lanuginem tendens Lycon
 Apollinis primam tulit
 Altaribus munusculum;
 Et hac adorabat prece:
 Canos item fac tondescm.

Di Leonida (VI. 23. 1) abbiám la dedica, che Filocle fa a Mercurio de' suoi trastulli :

- La vantata piastrella, e le tabelle di sonante bosso, e i dadi che finora la sua mano logorò, e il paleo che raggirava, suoi trastulli, a te, Mercurio, offre
- Filocle, da che cessò d'esser fanciullo » ;

Lautamque pilam, flavo et crepitacula buxo
 Quosque sua talos triverat usque manu;
 Et quem versabat rhombum, sua ludiera, postquam
 Desiit esse puer, Merturia Philocles. CUNICINO.

E il pastorello Dafni a Pane, in Teocrito:

- Il candido Dafni, che dianzi scherzò sull'agreste zampogna, or ti reca, o Pane, questi doni, la pelle del capro, il vincastro, la verga, le avene e lo zaino, « qui dove fanciulletto ti recava i dolci pomi » ;

Candidus agresti pulchre qui lusit avena,
 Hæc tibi, Pan, Daphnia dona dat; hinculei
 Pellem, hastile, pedum, calamos, peramque, ferebat
 Olim qua parvus dulcia poma puer. CUNICIO.

Una cannuccia, destinata a scrivere, così si vanta (I. 18. 1):

« Dianzi fui sterili canna, non atta a produrre dolci pomi, o fichi soavi, nè
 « raspoli d'uva. Or ripulita, e devota ai riti delle muse, dal sottigliato labbro
 « emano l'umore; e quando bevvi, quasi piena del dio, corro pel candido foglio,
 « e tutto dico colla mia bocca »;

Nuper canna fui sterilis, non dulcia mala
 Giguere, non fœus apta, nec uvæ acinum.
 Nunc addicta sacris musarum, perque polita
 Humorem labro contriboo e tenui:
 Quumque bibi, ceu plena deo, cursoque papyrus
 Per niveam, et muto quilibet ore loquor. CUNIC.

Un naufrago cui nulla restò, così scioglie il voto: (LUCILIO, VI. 21. 1)

O Glance, o Nereu pater, Inoque, et Melicerta,
 Et Neptune, Sami et nomina Threicia;
 Naufragus hanc vobis (aliud nil restat) ab udo
 Sectam do minus cesariam capite. CUNIC.

A Glauco, al vago Nereo,
 A Melicerta, ad Ino,
 Al Giove sotterraneo,
 Ai samotraci Dei,
 Salvo dal mar, Licino
 Sacro i capelli miei;
 Altro non m'avanzò.

Vi faccia riscontro questo di G. B. Giraldi:

Io Lico agricoltore,
 Or che dell'uve il più mi svelle e fura
 Grandine acerba e dura,
 A te, padre Lico,
 Impressa del tuo vivo simulacro
 Questa gran tazza sacro;
 Che di lei, come soglio,
 Molto ber non poss'io, poco non voglio.

IV. — STORICI.

Altri epigrammi sono meramente storici, riferendo qualche fatto o glorioso o gentile.

La madre spartana (I. 87. 2).

« Una Spartana, vedendo il figlio fuggire spoglio dell'armi verso le patrie
 « mura, gli si fe incontro, e gli passò il petto colla lancia, sul moribondo escla-
 « mando: —Va, tu che mentisti e la patria e la famiglia; va, o dirazzato, all'or-
 « co, nè mio nè spartano »;

Ut mater genitum vidit apartana, relictis
 Nudum armis, muros profugere ad patrios,
 Irruit, atque astam venienti pectus adegil
 In medium, super his axanitem incerpitans:

I, mentite genus patriamque, i'degener, imos
Nec mens ad manes, nec lacedaemonius. CUNICIO.

Le fanciulle milesie (III, 23. 25).

« O patrio Mileto, noi t'abbandoniamo insieme; e la vita fuggendo, e gl'im-
« pudichi Galati, serbando intatto il verginal fiore, quando già il feroce guerriero
« aveva invasa la città ». Si tratta delle sette vergini, che per sottrarsi alla bru-
talità dei Galati si uccisero; del che san Girolamo le loda, le riprova sant'A-
gostino.

O patrium, Milite, solum, te linquimus una
Et vitam, incestos fugimus et Galatas,
Virginem intacto servantes corpore florem,
Quippe urbi Mavors jam ferus ingruerat,
Spes nec erat probrum, et diros arcere furores,
Deprensus Orcus sed fuit auxilio. CUNIC.

Delle città che disputavano sulla patria di Omero fu cantato (IV. 27. 4):
« Non di Smirne la gleba produsse Omero, nè Colofrone, astro della seconda
« Jonia; non Chio, non i pingui campi d'Egitto, non la sacra Cipro, nè le balze
« della sassosa Itaca; non Argo di Danao, non la ciclopea Micene, nè le gloriose
« mura de' vetusti Cecropidi. Nessuna terra il partorì; ma Calliope inviollo dal
« cielo, recando soavi doni ai mortali »;

Non Smyrne tellus dium generavit Homeram,
Fœcundæ aut Colophon sidus Jaoniam;
Non Chios, Ægypti non pinguis rura, nec alma
Cyprus, præruptæ nec iuga celsa Ithacæ;
Non Argos Danaï, cyclopeæve Mycenæ,
Inclita nec veterum mœnia Cecropidum.
Terra virum baud genuit; sed misit ab axe, ferentem
Dulcia terrigenis mœnna, Calliope. CUNIC.

Il qual pensiero così riprodusse Manzoni:

Cui poi, tolto alla terra, Argo ad Atene,
E Rodi e Smirna cittadin contende,
E patria ei non conosce altra che il cielo.

« Un fanciullo ignaro del pericolo, arrampicavasi sul pendio d'un tetto, già
« vicino a caderne a precipizio. La madre il ritrasse da morte, snudando la mam-
« mella, e coll'offrirgli il latte, due volte gli diede la vita » (I. 87. 6);

Reptabat, jam jam tecto lapsurus ab alto,
Parvus, et ignorans tanta pericla puer.
Hunc mammam exortans mater de morte reduxit,
Et vitam oblato bis pia lacte dedit. CUNIC.

« Dirupò dal tetto alle fondamenta una casa, e sopra un fanciullo si posò più
« lieve che uno zefiro od una piuma, risparmiando la molle età. Esultate, o ge-
« nitori; il materno dolore commove i sassi stessi » (Basso I. 14. 3);

Corruit ad terram domus alto a culmine; supra
Sed puerum pluma vel zephyre levior
Sedit, molli ævo parcens. Gaudete, parentes;
Maternus tangit saxa vel ipsa dolor. CUNIC.

Quest'è di Filippo sopra Leonida (I. 5. 14):

« Poichè Leonida cadde pel proprio ferro, Serse gettò una purpurea clamide
« sopra il re; ma egli, quantunque estinto, esclama: — Chi tradì la patria, abbia

- « cotesti premj degni della sua virtù. A me basta l'esser adorno col mio scudo.
 « Togli i persiani fregj, andrò all'averno da spartano ».

Qui il poeta o finse, o tolse da storici a noi sconosciuti, che Leonida s'uccidesse da sè, parendogli quest'atto più glorioso che non il cadere per la patria sotto le spade nemiche.

Ipse suo eecidit postquam ense Leonida, regi
 Purpureum Xerses imposuit chlamydem.
 Ille vel extinetus, — Patriam qui prodidit isthac
 Transfugii, exclamat, præmia digna ferat.
 Hoc satis oruari est elypeo mihi: Persiea tolle;
 Ibo etiam ad manes ut Lacedæmonius. CUNICIO.

Filippo stesso cantò d'un lauro nato sull'ara di Augusto (I. 20. 9):

- « Dafne un tempo sprezzò Febo: or di mezzo all'ara di Cesare alza la fosca
 « chioma. Le piace mutar un dio in un dio migliore, e al figlio di Giove prefe-
 « risce il Giove Eneade. Nè di terra spunta, ma dal marmo; poichè sotto Cesare
 « fin i sassi diventano ubertosi »;

Daphne Phœbum olim sprexit, nunc Cæsaris ara
 E media, sacram uigra comam, exoritur.
 Quippe deum mutaro deo meliore, Jovisque
 Prognato, eneadem gaudet amare Jovem.
 Nec tellure exit, sed marmore, frugifer esse
 Cæsare sub magno vel lapis edidicit. CUNIC.

Sia questo un dei troppi esempj d'adulazione smaccata: ma il frizzo che manca all'epigramma di Filippo, lo troviam nella prosa, raccontandoci Quintiliano (*Inst. or.* VI. 4) che i Tarraconesi vennero ad Augusto, narrando come fra loro un lauro fosse nato sull'altare di lui. Al che egli rispose: *Segno che vi sacrificate di rado.*

Qui può riferirsi quello, dove son numerati i giuochi della Grecia:

- « Quattro insigni giuochi celebra la Grecia; due d'uomini, due di numi, sa-
 « cri a Giove, a Febo, a Palemone, ad Archemoro: cui doni sono l'olivastro, il
 « pomo, l'apio e il pino ». Così lo traduce Rafael Volterrano:

Grecia concelebrat duo his certamina sacro,
 Quorum hominum duo sunt, cætera cæcolum.
 Sacra Jovis, Phœbique, Palæmonis, Archemorique:
 Dona oleaster erunt, mala, selina, pinus.

Enea fuggiasco.

Sustulit e flamma, mediisque ex hostibus heros
 Æneas (gnato pondera sacra) patrem.
 Argivi! clamaus, eheu! ne tangite. Præda est
 Isto senex vobis parva, sed alta mihi.

V. — ENCOMIASTICI.

Voi vedete che qui va unito per lo più l'encomio; altri epigrammi però sono specialmente all'encomio dedicati. Tal è questo sopra Saffo (III. 25. 65):

- « Io vinco tutta la feminea schiatta, come Oméro la virile »;

Sappho ego femineum vinco genus omne, virile
 Vincit ut omne genus ærmine Mæonides. CUNIC.

Sulla stessa cantò Antipatro Sidonio (I. 67. 9):

- « Quando Mnemosine udì Saffo, ammirandone i carmi sciamò: — Dove
 « ebbe la terra questa decima musa? ».

Muemosine audivit Sappho, mirataque carmen:
Unde, ait, hanc tellus musam habuit decimam? CUNICIO.

E un altro suona:

Quai nove muse contano,
Lingue a mentir son use:
Ecco vien Saffo lesbia,
Decima tra le muse.

Sopra Aristofane troviamo quest' epigramma ne' suoi Scoliasi:

« Chiedeano le Grazie un tempio non soggetto ai danni dell'età; trovarono
« il petto d'Aristofane »;

Quærebant Charites templum, quod nulla vetustas
Solveret; inventum est pectus Aristophanis. CUNIC.

Sul tempio d'Efeso (I. 1. 54):

« Vidi le mura dell'eccelsa Babilonia trascorse da frequenti ruote, e il Giove
« Olimpico presso la vaga corrente dell'Alfeo, e i pensili orti, e il colosso del
« Sole, e l'immensa mole delle piramidi, e l'ingente sepolcro di Mausolo. Ma
« quando il tempio di Diana vidi ascondere il sublime vertice fra le nubi, tutte
« quelle meraviglie mi caddero dall'animo; chè quanto il sol mira, fuor dell'O-
« limpo, non vede portento uguale »;

Crebris trita rotis Babylonis mœnia celsæ,
Propter et Alphei pulchra fluentia Jovem,
Pendeutesque hortos vidi, Solisque colossus,
Vastaque magnarum pondera pyramidum,
Mausolique ingens immani mole sepulcrum.
Verum idem ut nubes condero in ærias
Vertice sublimi vidi se templa Dianæ,
Illa tot oblito mi subito ex animo
Exciderunt miranda; altum sol præter Olympum
Tale nihil curru cernit ab ærio. CUNIC.

Asclepiade così lodava l'effigie di Alessandro e quella di Berenice (IV. 8. 57):

« Quanta maestà spira dal bronzo di Lisippo! quanto vigore appare dal volto
« e dagli occhi di Alessandro! Levando al ciel lo sguardo, par che dica: — O
« Giove, sta contento del cielo, la terra è mia »;

Quantus Alexander Lysippi spirat in ære!
Quæ ducis e vultu vis micat, eque oculis!
Ora etenim ad cælum tollens: o Jupiter, inquit,
Lætus habe cælum tu tibi, terra mea est.

« È questa l'effigie di Venere o della bella Berenice? ad entrambe somiglia;
« a qual più, non so » (IV. 4. 11);

Cypridis hæc pulchræ, pulchræ an Berenice imago?
Utrique est similis; cui magis, id dubito.

Alle crescenti vittorie de' Romani, si cantò (I. 5. 18):

« Chiudi del ciel le porte, regnator dell'Olimpo: custodisci, o Giove, le eteree
« rocche; poichè la marziale Roma già terra e mar possiede, e non le resta che
« a salire le inaccesse sedi del cielo »;

Cœli claude fores, magui regnator Olympi,
Serva summe arces Jupiter ætherias.
Jam pontum, terramque tenet Mavortia Roma;
Una poli sedes invia restat adhuc. CUNIC.

Un altro dice:

- Erodoto ospitò le muse, e in premio ciascuna a lui donò un libro •;

*Hospitio Herodotus musas suscepit; at illæ
Singula pro xenio volumina docta dedere.*

D'un atleta spartano canta Damageto (l. 1. 6):

- Non da Messene io vengo, non da Argo a lottare: Sparta è patria mia,
• Sparta. Quelli con arte vincono e con inganni; io coll'indemito vigore; come a
• Spartano s'addice •;

*Non ego Messenia venio, non missus ab Argis
Luctator; Sparta, Sparta mihi patria est.
Hi arte aliquæ dolis vincunt; ego vincere par est
Ut Lacedæmonium, viribus indomitis.* CUNICRIO.

E Lucilio d'un medico (l. 59. 7):

- Quando Plutone vide scendere allo Stige il medico Magno, atterrito esclama: — Vieni forse a risuscitare anche l'esanime folla! •

*Ad Styga quum vidit Magnum Dis, territus inquit:
Venit ut et turbam suscitaret exanimem?* CUNICRIO.

Non vuoi tacere un grazioso epigramma in lode di due fratelli mancanti d'un occhio ciascuno, che alcuni reputarono antico, altri attribuiscono a Girolamo Amalteo:

*Lumine Acon dextro, capta est Leonilla sinistro,
Et polis est forma vincere uterque Deos.
Blande puer, lumen quod habes concede puellæ;
Sic tu cæcus Amor, sic erit illa Venus.*

Del destro a Elpin, dell'altro occhio l'onore
Manca a Lilla, e in bellà vincon gli Dei.
Vago garzon, cedi quel lume a lei;
Ch'essa Vener sarà, tu il cieco Amore.

Così Zefrino Re; già prima Giambattista Zappi l'avea tradotto:

Manca ad Acon la destra, a Leonilla
La sinistra pupilla;
E ognun d'essi è bastante
Vincere i nomi col gentil sembante.
Vago fanciul, quell'unica tua stella
Dona alla madre bella:
Così tutto l'onore
Ellà avrà di Ciprigna, e tu d'Amore.

VI. — SEPOLCRALI.

All'encomio od alla pietà son dedicate le iscrizioni sepolcrali, o veramente sieno state scolpite sulle tombe, o finte per esercizio.

Stia prima quella di Simonide, che leggeasi sulla tomba dei trecento caduti alle Termopile, e che Cicerone tradusse così:

*Dic hospes Sparte nos te hic vidisse jacentes
Dum sanctis patriæ legibus obsequimur;*

Cicerone stesso volò l'epitaffio di Solone:

*Mors mea ne careat lacrimis. Linquamus amicis
Mærorem, ut celebrent funera cum gemitu.*

Sui soldati d'Eretria, morti a Susa combattendo i Persi (II. 5. 9):

« Lo stuol de' Greci che Eretria spedì, giace a Susa, ah! quanto lungi dalla patria amata! »

*Graja manus juvenum, quos misit Eretria, Susis
Accubat, heu dulci quam procul a patria!*

Rammenta il Virgiliano *Et dulces moriens reminiscitur Argos.*

Per Filippo Macedone (III. 5. 59):

« Qui giaccio sepolto in Egea io Filippo, che primo eccitai la Macedonia alle guerre. Oprai cose, quali niun re: e se qualcuno è audace di vantar maggiori imprese, è del mio sangue ancora »;

*Amathiam incendi primus qui ad bella, Philippus
Ægea jaceo contumeliosus humo.
Gessi que nemo regum: si quis tamen audax
Jactat plura, mei est sanguinis hinc etiam.* CUNICRIO.

Affettuoso è questo, tradotto dallo Sleidan:

*Callimachus quinquennis ego puer, atra subivi
Limina Plutonis, curaque nulla fuit.
Parcite sed lacrimis, Vitam ut mihi Parca negavit
Longam, sic vitam incommoda nulla dedit.*

Fanciulletto di cinquant'anni
Non esperto ancor d'affanni,
Me l'immite Orco rapì.
Tu non piangermi, che pure
Ebbi scarse le sciagure
Se sortii sì brevi dì.

Su Eraclito fu scritto:

« Eraclito son io: a che mi molestate, o inetti? Non a voi, ma ai dotti tocca sì grave fatica. Un sol uomo per me val quanto le migliaia, e molte migliaia non valgono per uno: il che ripeto agl' inferni Dei »;

*Heraclitus ego. Quid me vexatis, inepti?
Non vos, sed doctos tam grave querit opus.
Est mihi solus homo triginta millia; plures
Nullus homo: stygiis hæc quoque narro Deis.*

Pel poeta Ipponace:

Ipponace poeta,
Odi: se sei malvagio,
Vanne lontan; se buono, a tuo bell'agio
Del buon vate sul tumulto t'accbeta.

Ad un naufrago fu iscritto (III. 22. 55):

« Navigante, non cercar ch'io mi sia: ma prega che a te sia più mite l'onda del mare »;

*Cujus sim tumulus ne quere, o nauta; sed opta
Sit tibi navifragi mitior unda maris.*

Un altro naufrago dice (III. 22. 52):

*Vite parce, ratem lævo nec tempore scande;
Scis vitæ quam sit copia parva viro.* CUNIC.

Cura i tuoi dì, l'avverso mare evita;
Sai quanto breve sia dell'uom la vita.

Più ragionevolmente suggeriva un altro (III. 22. 73):

• Qui ghiaccio naufrago. Perchè impallidisci, o navigante? Prosegui. S'io
• perii, quant'altre navi non compirono il corso? •

Naufragus heic jaceo. Quid palles navita? perge.

Quum perii, cursum quot tenere rates? CUNICIO.

Al che consuona quest'altro di Platone:

• Qui io naufrago son sepolto; colà giace un villano. Allo Stige s'arriva del
• pari e per terra e per mare •;

Naufragus hac situs est; jacet illa rusticus urna.

Ad Styga sive salo par via, sive solo.

VII. — ARGUZIE.

Le tombe stesse però talvolta diedero motivo di rimproverò o beffa; come su quella di Archiloco (III. 25. 20):

• Qui è la tomba di Archiloco presso il mare, ei che primo intrise di viperina
• bava il verso, turpando di sangue l'innocente Elicona: sel sa Licambe, che
• geme pel capestro di tre figlie. Viandante, passa in silenzio; per non istuzzicare
• le vespe che ronzano attorno alla tomba •;

Archilochi hoc bustum prepter mare, primus acerbum

Carmen qui sanie tingere viperæ

Institit, innocuum sedans Heliconæ cruore;

Scit qui goataram tres gemit ob laqueos

Multa, Licambes. At tacitus tu perge, viator,

Vespas ne irritas que tumulo involitant. CUNIC.

Sulla tomba di Timone Odiagomini, si scrisse Callimaco (III. 7. 11):

Viandante. O Timone, odiasse più la vita o l'inferno?

Timone. L'inferno; perchè all'Orco v'è maggior gente.

Viator. Lax te magis, Timon, odio fuit, anse tenebræ

Sunt? Timon. Tenebræ; plures Orcum habitant homines. CUNIC.

Del genere stesso è un altro che possiamo tradurre:

Vissi tapino, inferno e pien d'affanno;

Non cercare il mio nome; e va al malanno;

e che Roncalli imitò così:

Gli uomini odial, il mio sepolcro è questo;

Pregami pur del mal, ma vanne presto.

Quest'è d'Ammiano:

• Ti sia lieve la terra, o miserabile Nearco, acciocchè i cani possano facil-
• mente dissotterrarti •.

Di celle son piene le antologie, non però tutte argute. Se ne scelgano alcune:

Juravi nunquam scripturum epigrammata, multæ

Unde mihi, extiterunt sepe inimicitia;

Sed nulla morbum ratione tenere potis som

Pantagathi ut video Paphlagonis faciem. CUNIC.

Epigrammi più scriver non giurai,

Chè gravi inimicizie indi incontrai;

Ma ragion nulla può far sì ch'io taccia

Quando di Paphlagon vedo la faccia.

Questo potrebbe applicarsi a certi moderni che si piaciono nella dipintura del deforme:

« Malanno colga al pittore che sì al vero ritrasse Crasso. Già un mostro solo,
« or due ci offendon gli occhi »;

Tam bene qui Crassum pinxit, pereat male pictor.

Olim nūm, laedunt nūc duo monstra oculos. CUNICIO.

Sur un Priapo, messo a custodirè una vigna brulla:

« O Rufo, cotesta vigna, a cui poni custode Priapo, a stento numera dieci
« stecchi di vite; talchè se venga il ladro, nulla potrà rubare se non il cu-
« stode »;

Vinea, custodem cui pomis, Rufo, Priapum,

Ista decem vites vix habet aridulas;

Ut veniat si fur, quod possit scilicet, ipsum

Præter custodem, tollere nil habeat. CUNIC.

Contro un avaro (LUCILIO I. 50. 22):

Mus Asclepiadae tecta intra visus avaro est.

Qui metuens dæmonum: quid tibi queris? ait.

Cui mus subridens: parce, o bone, parce timori;

Non victum quæro te penes, at latebram. CUNIC.

Un sorcio Alcon l'avarò

Vide in sua casa un di,

Ed « Oh bestiol mio caro »

Gli disse « Oh che fai qui? »

« Non temer » sorridendo

Il sorcio ripeté;

« Trovar ritirò intendo,

« Non cibo presso te ».

Contro un cattivo pittore:

Est tibi Deucalion Phaethonque, Menestrate, pictus,

Et quo sit pretio dignus uterque rogas.

Censebo propriis utramque, Menestrate, dignum;

Undis Deucalion, ignibus est Phaethon. CUNIC.

Dipingesti, o Menestrato,

Fetonte e Deucalion,

E mi domandi di che degni son.

Abbian il proprio merito:

Vada Fetonte al fuoco,

Deucalion trovi nell'acque loco.

Vi somiglia quello contro un mimo:

« Dafne e Niobe rappresentò il mimo Memfi, come legno Dafne, come sasso
« Niobe ».

Contro i medici è uno di Lucilio, che così fu tradotto da Ausonio:

Languenti Marco dixit Diodorus haruspex,

Ad vitam non plus sex superesse dies.

Sed medicus, divis fatisque potentior Alcon,

Falsum convicit illico haruspiciam,

Tractavitque manum victuri ni tetigisset;

Illico nam Marco sex periere dies.

Lo stesso Lucilio contra una calva:

« C'è chi mormora, o Nicilla, che tu tingesti la chioma. Bugiardo! Bell'è
« nera l'hai comprata »;

Te, Nicilla, comas quidam ajunt tingere; falso.

Emisti quam tu nam, coma nigra fuit. CUNICIO.

E Polliano (II. 40. 1):

Emta coma est, dentes, mei, fucus, cera, Lycori;

Di, non lota quent lava minoris emi? CUNIC.

Comprasti e mele e minio
E fuco e denti e cera;
Compravi a minor prezzo
Certo una faccia intera.

Vi consuona questo del Rolli:

Non posson mille e mille
Poetiche parole,
Descriver l'altre belle:
Ma per descriver Fille
Ne bastano tre sole,
Ossa, rossetto e pelle.

Sul soggetto stesso più gentile è il pensiero d'una vecchia, che a Venere
sospende lo specchio:

« Perchè me stessa qual fui veder non posso; qual son, non voglio »;

Lyda hoc do Veneri speculum; quod me ipsa videre

Qualis sum, nolo; qualis eram, nequeo. CUNIC.

Quest'è di Lucilio contro un invidioso:

« Diofone vedendo il collega Acete impiccato a forca più alta, ingialli d'in-
« vidia »;

In cruce majori suffixum vidit Acetem

Quod socium Diophon, tabuit invidia.

E contra un pigro:

« Dacchè il pigro Marco sognò di correre, odia il sonno per timor di
« correre »;

Quod piger in somno est sibi visus currere Marcus,

Somnum odit, rursus currere ne incipiat.

Più esagerato è l'altro che dice:

« Il pigro Marco messo a prigione, temendo d'uscirne, spontaneamente con-
« fessò l'omicidio ».

« Vo' toglerti tutti i dardi » diceva Giove ad Amore. E questi: « Che si
« ch'io ti ritorno in cigno » (I. 7. 2);

Tela adimam tibi cuncta, Deum pater inquit Amori.

Quid, si iterum cygnum te faciam? inquit Amor.

Più d'uno degli epigrammi arguti versano su cattive cene. Quest'è d'Am-
miano (II. 46. 6):

« Come se l'orto avesse segato; il parco Apelle m'imbandì quante vi sono
« razze d'erbe, lattuga, asparagi, rafano, ruta, cicoria, porri, menta, finocchio.
« Temei che anche sieno non m'imbandisse; onde pasciuto di lupino, di là mi
« sottrassi a precipizio »;

Non seque ac si hortum mactasset parvus Apelles,
 Quot sunt herbarum mi genera apposit;
 Lactucam, asparagus, raphanum, rutam, intuba, porros,
 Mentastrium, bulbos, ocyma, fœniculum.
 Fœnum etiam timni ne apponeret; ergo lupino
 Pastus, proripni me celeri inde fuga. CUNICIO.

D'una trista cena si querela pure Marziale nel lib. I. ep. 44:

Bis tibi triconi fuimus, Mancine, vocati,
 Et positum est nobis oil here præter aprum.
 Non quæ de tardis servantur vitibus nra,
 Dulcibus aut certant quæ melimela fatis;
 Non pyra quæ lenta pendent religata genista,
 Aut imitata breves punica mala rosas;
 Rustica lactentes nec misit fuscina metas,
 Nec de Picens venit oliva cadis.
 Nudus aper; sed et hic minimus, qualisque necari
 A non armato pumilione potest.
 Et nihil inde datum est, tantum spectavimus omnes:
 Ponere aprum nobis sic et arena solet.
 Ponatur tibi nullus aper post talia facta:
 Sed tu ponaris, cui Charidemus, apro.

L'ultimo verso allude a un Caridemo, che Domiziano per divertirsi avea dato a sbranar ad un cinghiale nell'anfiteatro!

Raro è però sì ne' Greci sì ne' Latini il frizzo, che ne' moderni si creda quasi indispensabile all'epigramma, e del quale diversi esempj potremmo recare de' nostri. Così il Pananti:

Dici che i versi non ti costan punto,
 Ti costan quel che vaglion per l'appunto.
 A chi un secreto? ad un bugiardo o a un muto;
 Questi non parla, e quei non è creduto.
 Va un medico in carrozza e l'altro a piedi.
 Pagan questo i malati, e quel gli eredi.
 In questa tomba è un chioschieron serrato
 Che assordò col suo dir tutta la gente.
 Ma bench'egli ammutisca eternamente,
 Non potrà mai tacer quanto ha parlato. *d'incerto.*
 Sen giace qui tra questi marmi unita
 D'un avaro crudel l'alma meschina,
 Che pianse, quando morte ebbe vicina;
 La spesa del sepolcro e non la vita. **LOREDANO.**

VIII. — MORALI.

Altre volte il poeta non mirò che a versificare qualche pensiero morale, onde più facilmente restasse scolpito nelle menti.

Un infelice morendo esclama (I. 80. 1):

« Speme e fortuna addio: la navicella mia raggiunse il porto. Or agitate chi dopo me viene »;

Jam portum inveni: spes et fortuna valet;
 Nil mihi vobiscum est. Ludite nunc alios. **T. MORO.**

« Io Nemesei reco il freno e la squadra, per insegnare a non dir nulla nè fare:
« d'eccessivo »;

Frangas gero et normam Nemesei dea, dicere nil ut
Mortales doceam, vel facere immodicum. CUNICATO.

Noto è come, nel II *Alcibiade* di Platone, Socrate dimostri quanto sieno sconsigliati ne' loro voti i mortali. La somma di quella disputa è epilogata in questo epigramma (I. 51. 4):

« O te ne preghi o no, Giove, mi concedi il bene: non darmi il male, quando anche io te ne preghi ».

Tommaso Moro così traduce:

Da bona sive rogare Deum, seu nulla rogare,
Et procul nobis, mala quæque petentibus aufer:
Et mala, sive petare nega, sive nulla petare.

Agatia così esorta a disprezzar la morte (I. 57. 1):

« Perchè temer la morte? essa sola produce quiete, sola fuga i gravi mali:
« e la povertà; e una volta sola viene, nè più torna, come la febbre e gli altri
« guai, che mille volte s'avvicendano, e sempre ricorrendo l'umana stirpe rodono
« col crudo dente »;

Quid mortem horretis? gignit quæ sola quietem,
Sola graves morbos pauperiemque fugat;
Et venit una semel, nec post redit, ut mala febris
Atque alias pestes, quæ numero innumero
Alternantque vices, iterantque iterantque reversæ
Humannæ sævo dente genus laniant, CUNIC.

Laerzio raccomanda così la moderazione (III. 35. 15):

« Anche con poco si vive bene: tutto il bagaglio della vita di Diogene fu un
« cencio, un bastone, una bisaccia »;

Vivitur et parvo bene: pannus, pera, bacillum
Omnis erant titæ sarcina Diogeni. CUNIC.

Sul beneficare, così Luciano (I. 26. 6):

« Più graziosa è la grazia accelerata; appena grazia può dirsi quella che
« zoppa viene »;

Gratior est celerat quæ gratia; gratia vix est
Quæ tardò incedit gratia clauda pede. CUNIC.

E Lucilio ai vecchi ingordi della vita (I. 16. 2):

« A chi invecchiato, ancor di vivere brama, qual imprecazione fargli? che
« viva ancora molte olimpiadi »;

Qui postquam sensit tamen optat vivere, quidnam
Imprecet huic? multas vivat olympiadas. CUNIC.

E Pallada (I. 13. 11):

« O uomini, genia vana e miseranda, che imparate a vivere quando sovrasta
« della vita il fine! »

O homines, vana genus et lacrimabile discons
Vivere tum, vitæ quom prope finis adest! CUNIC.

Egli stesso così moralizza sulla vita:

« La vita è un mare, i naviganti noi vivi, cui d'ogni parte i turbini minac-
« ciano naufragio. La stolidà fortuna siede al governo, e pel cieco flutto con

« incerta mano drizza la prora. Chi con prospero corso fende il mare, chi con avverso; ma tutti aspetta l'eguale porto sotterra »;

Vita mare est, nautæ vitam qui ducimus: argent
Quos mala naufragis flamina turbinibus.
Bruta gubernaculum torquet fortuna; carinas
Et regit incerta per vada cæca manu.
Adverso hic cursu pontum secat, ille secundo:
Idem sub terra portus utrumque manet. CONICCHIO.

Bella morale cavò Rufino da un mazzolino offerto ad una bella:

Hanc, Rodoclea, tibi molli de flore coronam
Mitto quam propiis implicui manibus.
Lilia sunt, roseusque calix, roransque anemone,
Narcissusque tener, pullaque lux viola.
Cingere flore comas, et desine dura videri;
Cen flos nunc ridet, postmodo deficiet. TOMMASO.

« A te mando, o Rodoclea, questo serto di fiori intrecciato, ch'lo stesso colsi colle mie mani. Evvi il giglio, e il calice della rosa, e l'umido anemone, e il tenero narciso, e la viola nerolucente. Di questi coronata, deponi il fasto, pensando che anche tu ora come un fiore sei bella, come un fiore presto cadrai ».

Questo è di Pallada, tradotto in latino da Giovanni Soter, in italiano dall'Alamanni:

Palpantum pater es, filii curæ atque dolores:
Qui te habet, is metuit; qui caret, usque dolet.

L'oro è padre d'error, figlio d'affanno:
Chi l'ha seco, ha timor; chi non l'ha, danno.

« Se te il destino strascina, il soffri; a chi contrasta s'aggiunge il dolore, nè però meno il destin lo strascina »;

Si ducunt te fata, leras; dolor additur omni
Invito, et eollo non minus illa trahunt. LUSCINIO.

Ad un falso amico:

Si me amas, me ama, neve argumenta nocendi
Perfidus ex ipso ducito amicitia.
Vilior, et multo magis est horrendus aperto
(Credite mortales) hoste dolosus amans.
Extantes non tam scopuli, quam cæca, citatas
Per freta longa solent lædere saxa rates. TOMMASO.

Il campo d'Achemenide:

Fundus Achemenidis fueram, nunc ecce Menippi;
Mox alii cedam, dein alii domino.
Me suum habere prior credebat, credit et iste:
Nulli ego sum proprius, sors hera sola mea est. TOMMASO.

« Fui il campo d'Achemenide, or sono di Menippo, poi da nno ancora passerò in un altro. Quegli credette possedermi, or questi lo crede; ma davvero son di nessuno, sibbene della fortuna ».

Di tal genere son tutti quei carmi che vanno col nome di *Versi aurei* di Pitagora, e quelli pure di Teognide e di molti Scoliasti.

IX. — RACCOLTE GRECHE.

Le iscrizioni scolpite sui monumenti si conobbe poter venire in grande ajuto alla storia, onde si cominciò a raccorle due secoli av. Cristo. Palemone Periegele ne fece una collezione (*περί τῶν κατὰ πόλεις ἐπιγραμμάτων*), come pure un *Catalogo dei doni offerti agli Dei* e collocati nell'acropoli d'Atene, e quelli del tesoro di Delfo e d'altri santuarj. Il monumento più curioso in questo genere è la storia sacra di Evemero, che dietro alle iscrizioni, mostrò gli Dei essere tutti stati uomini, indicando i luoghi di loro nascita, morte, sepoltura.

Seguirono poi altri, che per vero studio letterario fecero collettanee d'epigrammi d'ogni genere, i quali con titolo arguto, secondo portavano i templi, si chiamarono ghirlande, mazzolini di fiori, *antologie*. La prima (*Στέφανος*) fu opera di Meleagro Gadara, contenente composizioni di quarantasei autori, disposte secondo la lettera onde ciascuna cominciava; Filippo di Tessalonica, ai tempi di Cristo, ne fece una più estesa, disposta al modo stesso; un'altra Diogeniano di Eraclea, coeva di Adriano: ma tutte andarono perdute, al pari di quella di Diogene Laerzio (*Πάμετρος*) che chiudeva gli epigrammi in lode d'uomini illustri. Ducentoventi ce ne rimangono della *Παιδικὴ Μοῦσα* di Stratone da Sardi, che cantano il turpe amore maschile.

Di poi Agatia di Mirina, storico e poeta sul fine del vi secolo, compilò una collezione d'epigrammi, col titolo di *Κύκλος cerchio*, in sette libri secondo le materie. Il 1° erano epigrammi dedicatorj, *ἀναθηματικά*, vale a dire scritti sulle offerte deposte in luoghi sacri; il 2° descrizione di paesi e d'oggetti d'arte; il 3° epitafj; il 4° quelli relativi alla vita; il 5° versi scottici, cioè satirici; il 6° erotici, o amorosi; il 7° bacchici, o canti da tavola. Ma tale raccolta andò perduta, salvo la prefazione da lui postavi in centotre esametri. Essa nocque alle lettere in quanto se trascurare le antecedenti collezioni di Meleagro e Filippo, più ricche di pezzi antichi e di miglior gusto.

Di questi ultimi molti ci furono salvati da Costantino Cefala, letterato del Mille, ignoto affatto se non per la sua *Antologia*. La distribuì esso in quindici sezioni; cioè 1° epigrammi orisiani, che sono 125 iscrizioni di chiese o d'immagini; 2° il poema di Cristodoro, in 416 esametri; 3° 19 epigrafi poste nel tempio eretto a Cizico da Attalo ed Eumene alla lor madre Apollonia, sotto a bassorilievi rappresentanti atti d'amor filiale; 4° le prefazioni delle tre antologie precedenti; 5° gli erotici; 6° 358 dedicatorj; 7° 748 sepolcrali; 8° 254 epigrammi di san Gregorio Nazianzeno; 9° 827 epigrammi epidittici o dimostrativi, dove cioè il poeta vuol significare un'idea filosofica, o far pompa di spirito; 10° 126 epigrammi morali; 11° 442 sul piaceri della tavola e satirici, *συμποτικά*, *σχοπτικά*; 12° 258 sucdi, della musa pedica di Stratone; 13° 31 di vario metro; 14° 156 problemi, enigmi, oracoli; 15° miscellanee.

Di questa antologia fece un estratto Massimo Planude, monaco del xiv secolo, ordinandola in sette sezioni: 1° epigrammi scelti fra i protreptici, anatematici ed epidittici; 2° 252 dei 442 della undecima di Cefala; 3° i sepolcrali; 4° f descrittivi; 5° il poema di Cristodoro, e iscrizioni alle statue de' guidatori di cocchi nell'ippodromo di Costantinopoli; 6° altri anatematici; 7° gli erotici. All'immensa erudizione di questo monaco non andava pari il buon gusto: ma oltre quel di Cefala, ci conservò molti pezzi nuovi.

Di queste ultime due antologie, solo la seconda era stata più volte stampata, e l'edizione che più reputano è quella procurata a Utrecht da Girolamo De Bosch, dal 1793 al 1810, oltre un quinto volume aggiunto il 1822 da Jacopo Van

Lennepe. Ugone Grozio erasi spassato riducendo in versi latini gli epigrammi di quell'antologia; e in italiano n'abbiam la versione in sciolti di Gaetano Carcano e Pasquale, nell'edizione assai bella fattane in Napoli dal 1788 al 99. in 4 vol.

Dell'antologia di Cefala il manoscritto fu scoperto solo nel 1606 da Claudio Salmasio; fu poi pubblicato a squarci, non comparve intero che nell'edizione di Federigo Jacobs (Lipsia 1794-1814), col titolo di *Anthologia græca, sive poetarum graecorum lusus, ex recensione Brunckii — Frid. Jacobs animadversiones in epigrammata Anthologiae græcae secundum ordinem analectorum Brunckii adjecit*. Soccorso poi da nuove scoperte, egli poté procurarne una più esatta edizione, uscita col titolo *Anthologia græca, ad fidem codicis olim Palatini, nunc Parisini, et apographi Gothani edita. Curavit, epigrammata in cod. Palatino desiderata et annotationem criticam adjecit Fr. Jacobs*. (Lipsia 1815-17, 3 vol. in-8°).

X. — EPIGRAMMI LATINI.

Giacchè siamo sugli epigrammi, giovi dar un'occhiata anche a quelli del Latini. In ciò, come nel resto, essi imitarono i Greci, e sovente meritano dai loro concittadini la lode d'originalità ool tradurre. Di Quinto Lutazio Catulo, Aulo Gellio (XIX. 8) reca un epigramma, da potere, dic'egli, reggere a petto a quanto ha la Grecia di più elegante. Eccolo:

Aufugit mi animus. Credo, ut solet, ad Theolimum
Devenit: sic est: profugium illud habet.
Quid si non interdixem ne illum fugitivum
Mitteret ad se intro, sed magis ejiceret?
Ibimus quæsitum: verum ne ipsi teneamur
Formida. Quid ego? Da Venu' consilium.

Mutato il nome di quello cui è diretto, fu tradotto in greco da Callimaco. Aulo Gellio nomina due altri antichi epigrammisti, Porcio Licinio e Lucio Valerio Edituo; e di quest'ultimo abbiamo un epigramma graziosissimo, diretto allo schiavo che di notte gli portava innanzi la fiaccola, mentre visitava l'amica:

Quid faculum præfers, Phileros, qua uil op' nobis?
Ibimus: hic lucet pectore flamma satis.
Istam non potis est vis sæva extinguere venti,
Aut imber cælo candidu' præcipitana.
At contra hunc ignem Veneris, nisi si Venos ipsa,
Nulla est quæ possit vis alia opprimere.

Se questo non è imitato, può dirsi veramente bellissimo. E originali sono a supporre massimamente quelli destinati ad epitaffi, de' quali molti ci furono conservati solo dalle lapidi. Ripetiamo questi degli Scipioni:

A sole exoriente supra Meoli' paludes
Nemo est qui factis me æquiparare queat.
Si fas endo plagas cælestium scandere cuiquam,
Mi soli cæli maxima porta patet.
Hic est ille situs, cui nemo civi' neque hostia
Quibit pro factis reddere opæ pretium.

Sono entrambi per l'Africano. Ennio, Nevio e Pacuvio composero per se medesimi questi:

Aspicite, o ciyes, senis Enni imagin' formam:
Hic vestrum panxit maxima facta patrum.
Nemo me lacrimis decoret, nec funera Betu
Faxit: quor? volito vivu' per ora virum.

Immortales mortalem si foret fas flere,
Flerent divæ Camenæ Nævium poetam:
Itaque postquam est Orçi traditus thesauro,
Oblii sunt Romæ latina loquiter lingua.

Adolescens, iametsi properas, hoc te saxum rogat
Ut se aspicias, deinde quod scriptum est, legas:
Hic sunt poetæ Pacuvii Marci sita
Ossa. Hoc volebam, nescius ne esses. Vale.

A Virgilio attribuiscono questo, ma à torto:

Mantua me genuit, Calabri rapuere, tenet nunc
Parthenope; cecini pascua, rura, duces.

Ovidio nelle sue epistole si preparò questo:

Hic ego qui jaceo, tenerorum lusor amorum,
Iugenio perit Naso poeta meo.
At tibi qui transis, ne sit grave quisquis amasti
Dicere: Nasonis molliter ossa cubent.

Dalle lapidi se ne possono raccogliere molti, degni de' migliori autori. Tal è questo, che dovrebbe essere del tempo di Lucrezio:

Hospes, quod dico paullum est, asta ac perlege:
Hic est sepulcrum, heu pulcrum! pulcræ femina:
Nomen parentes nominarunt Claudiam:
Suum maritum corde, dilexit suo:
Gnatos duos creavit: boruoco alterum
In terra liquit, alium sub terra locat:
Sermone lepido, tum autem incessu commodo:
Domum servavit, lanam fecit. Dixi: abi.

Nel Fabretti leggiamo questi due, soavissimi:

Umbrarum secuta quies, animæque piorum
Laudata, colitis quæ loca sancta Erebi,
Sedes insontem Magnillam ducite vestras
Per nemora et campos protinus elysios.
Rapta est octavo, fati instantibus, auro,
Carpebat vitæ tempora dum teneræ:
Fermosa et sensu mirabilis, et super annos
Docta, decens, dulcis, grataque blanditiis.
Perpetuo talis gemitu lacrimisque colenda
Infelix ævo tam cito quæ carnit;
An felix ægro potius subdita senectæ?
Sic Hecubâ flevit pentesilea minus.

Verna puer, puer o mi verna, quis, ab quis ab aura
Te in tenebras rapuit, perditus ut morerer,
Ni tecum assidue loquerer, ni sæpe jocando
Fallerer hic te dum continuo aspicio?
Semper ero tecum, et si me sopor occupet, umbram
Te, umbrâ, petam: ergo unquam, ne metue, abs te abeam.

E nel Grutero questo di madre e figlia:

Jam datus est finis vite, jam pausa malorum
Vobis, quos habet hoc gnatum matremque sepulcrum,
Litore phocaico pelagi vi exanimatas,
Illic unde Tagus et nobile flumen Iberus
Vorsum ortus, vorsum oceanus fuit alter et aller,
Stagna sub oceani Tagus, et tyrrhenica Iberus;
Sic etenim duxere olim primordia Parcae
Et nevere super vobis vitalia fila,
Cum primum Lucina daret lucemque animosque,
Ut vite diversa dies foret, unaque leti.
Nobis porro alia est trino de numine fati
Dieta dies leti, quam propagare sнопle
Visum olis tacito arbitrio cum lege perenni
Sisti quæ cunctos jubet ad vadimonia mortis.

Molti ne lesse il Muratori, fra cui scegliamo i seguenti:

Vester ego, insubres, jaceo hic sub marmore vester,
Lavinus: Lyciæ gloria gentis eram.
Quid mihi honos, quid opes? virtus me sola beavit,
Qua mortalibus et cœlitibus placenti.

Epitafio del medico Macro.

Accipe supremos queis te donamus honores,
Care Macre, et longum me caritare vale.
Felix qui commose malum nec tanta videbis
Funera, quæ nostra barbarus in patria
Patrabat! Felix tribuit cui Roma sepulcrum,
Cui tot amicorum justa dedere manus!
Te græcæ-latineque simul flevit Camœnæ,
Et medicina tuo mesta aedeli tumulo.

D'una madre di famiglia.

Mæja fui, felix septem circumdata natis:
Dum vixi, adstabat turba tenella mihi.
Ut mihi vicem natorum turba referret,
Hoc mihi de pario marmore straxit opus;
Manibus atque meis nati pia vota dedere,
Persolvere meis manibus inferias.
Postquam nulla mei, Superi, vos cura fatigat,
Natorum membra, este, precor, Superi.
Unum et viginti bis juncti vivimus annos,
Una fide nobis gaudia multa dedit.
Et prior ad letum eoni sim Pomptilla recepta
Tempore tu, dixi, vive, Philippe meo.
Nunc æterna quies Ditisque silentia mœsta
Hanc statuere mihi pro pietate domum.

Da altri marmi ricavammo i seguenti:

Epitafio di moglie.

Immatura perì, sed tu felicior annos
Vive tuos, conjux optime, vive meos.

Geruntio et Constantio pater infelix.

Vos equidem nati celestia regna tenetis,
 Quos rapuit parvos præcipitata dies.
 At mihi quæ requies oerosa in luce moranti,
 Cui solus superest et siue sine labor!
 Quam male de vobis fallacia gaudia vidi,
 Et decepturus me iugulavit amor!
 Reddebar teneris in vultibus, ipsaque per vos
 Tempora credebam lapsa redisse mihi.
 Sentio quid faciat spes irrita. Pessima sors est
 Supplicii afflicto, quem sua fata premunt.

Dai marmi veronesi il Maffei trasse questo :

Fuuta jaces hic; sed vivis, vivesque Secundo
 Lælia tuo, debent nec benefacta mori.
 Te, tellus, sanctosque precor pro conjuge manes,
 Vos ite, o placidi, tu levis ossa tegas.

In un marmo comasco di P. Attilio grammatico:

Morborum vitia, et vitæ mala maxima fugi;
 Nam careo pœnis, pœce fruor placida.

E in un altro pur comasco ad Annia Agatonice:

Vita brevis, longo melior mortalibus ævo,
 Nam pæro spatio floruit hæc anima.
 Bis denos perfuncta annos sine crimine morum
 Vita beata fuit, spiritus hic nituit.
 At pætrum miseraunda ætas anima cruciatur
 Pœruaque de longo tempore longa data est.
 De senio luctus senium fletu renouatur,
 Utroque res mortis durior exilio.
 Dat tamen hæc patronæ pietas solatia fidæ
 Jugera quot terræ dedicat hic tumulus.

Ricchissime raccolte d'epigrammi proprj ci lasciarono Catullo, Marziale ed Ausonio, oltre quelli di varj poeti. Alcuni di quei di Marziale sono veramente graziosi e frizzanti. Tal è questo contro un invidioso:

Com tua non edas, carpis mes carmina, Leli;
 Carpere vel uoli nostra, vel ede tua.

Contro un Attalo sempre affaccendato:

Semper agis causas, et res agis, Attale, semper;
 Est, non est quod agas, Attale, semper agis.
 Si res et causæ desunt, agis, Attale, molas:
 Attale, no quod agas desit, agas animam.

Ad una sdentata:

Si memini, fuerant tibi quatuor, Ælia, dentes:
 Expuit una duos tussis, et una duos.
 Jam secûra potes totis tussire diebus:
 Nil læge quod agat tertia tussis habet.

Contro un medico:

Nuper erat medicus, nunc est vespillo Diaulus;
 Quod vespillo facit, fecerat et medicus.

Contro un altro :

Languebam; sed tu comitatus protinus ad me
Venisti centum, Symmache, discipulis:
Centum me tetigere manus aquilone gelatæ:
Non habui febrem, Symmache, nunc habeo.

In questo si lagna che a' poeti manchino le generosità, per le quali un tempo potevano compiere opere grandi:

Sæpe mihi dicis, Luci carissime Juli:
Scribe aliquid magnum: desidiosus homo es.
Otia da nobis, sed qualia fecerat olim
Mæcenas Flacco, Virgilioque suo.
Condere victuras teutem per secula chartas;
Et uomen flammis eripuisse mecum?
In steriles campos nolunt juga ferre iuuenti;
Pingue solum lassat, sed iuvat ipse labor.

A un Cinna, molesto cercatore:

Esse nihil dicis quidquid petis, improbe Cinna;
Si nil, Cinna, petis, nil tibi, Cinna, nego.

A un altro che non negava e non dava :

Primum est ut præstes, si quid te, Cinna, rogabo:
Illud deinde sequens, cur cito, Cinna, nages.
Diligo præstantem, non odi, Cinna, negantem;
Sed tu nec præstas, nec cito, Cinna, negas.

Quest'è uno de' moltissimi che scrisse contro gl'invidi e i detrattori:

Rumpitur invidia quidam, carissime Juli,
Quod me Roma legit, rumpitur invidia.
Rumpitur invidia, quod turba semper in omni
Monstrant digito, rumpitur invidia.
Rumpitur invidia, tribuit quod Caesar uterque
Jus mihi astorum, rumpitur invidia.
Rumpitur invidia, quod rus mihi dulce sub-urbe est,
Parvaeque in urbe domus, rumpitur invidia.
Rumpitur invidia, quod sum jucundus amicis,
Quod conviva frequens, rumpitur invidia.
Rumpitur invidia, quod amamur, quodque probamur.
Rumpatur quisquis rumpitur invidia.

Di uno che prometteva lasciargli in testamento :

Nil mihi das vivus; dicis post fata daturum:
Si non es stultus, scis, Maro, quid cupiam.

Soggiungiamo per mera storia questo sulla patria di varj poeti:

Verona docti syllabas amat vatis,
Marone felix Mantua est.
Censetur Apuia Livio suo tellus,
Stellaque, nec Flacco minus.
Apollodoro plaudit imbrifer Nilus,
Nasone Peligni sonant.
Duosque Senecas, unicumque Lucanum
Facunde loquitur Corduba.
Gaudent jocose Canio suo Gades,
Emorita Deciano meo.
Te, Liciane, gloriabitur nostra.
Nec me tacet Bilbilis.

E poichè qui ci occorre il nome di Catullo, diamo un suo lamento sulla morte del fratello:

Multas per gentes et multa per aequora vectus,
Advenio has miseras, frater, ad inferias,
Ut te postremo donarem munere mortis,
Et mutum nequicquam adloquerer cinerem.
Quandoquidem fortuna mihi te te abstulit ipsum;
Heu miser, indigne frater adempto mihi!
Nunc tamen interea prisco quae more parentum
Tradita sunt tristes munera ad exequias,
Accipe fraterno multum manantia fletu,
Atque in perpetuum, frater, ave atque vale.

Conosciutissimo è l'epigramma di Ausonio sopra Didone:

Infelix Dido, nulli bene nupta marito!
Hoc percunte fugis, hoc fugiente peris.

La bellezza ne consiste affatto nella disposizione delle parole; nel che non riuscì felicemente il Guarini, traducendolo:

O sfortunata Dido,
Mal fornita d'amante e di marito!
Ti fu quel traditor, questo tradito;
Mori l'uno e fuggisti,
Fuggì l'altro e moristi.

Provammo a conservare il pensiero in due versi così:

Dido infelice in nozze ed in amor!
L'un muore, e fuggi; fuggè l'altro, e muori.

Sopra una ninfa custode d'un fonte, abbiamo quest'epigramma presso il Grutero:

Hujus Nympha loci sacri custodia fontis
Dormio, dum blandae sentio murmur aquae.
Parce meum, quisquis langis cava marmora, somnum
Rumpere: sive bibas, sive lavare, tace.

Un Lindino, di cui non si sa il tempo, scrisse questo sulle occupazioni delle varie età:

Vitam vivere si cupis beatam
Et votis Lachesis dabit senectam,
Annos ludere te decem decebit,
Viginti studiis dabis severis,
Triginti pete litium tribunal,
Quadragenta stylo polita dicas,
Quinquaginta velim diserta scribas,
Sexaginta tuo satis fruaris,
Septuaginta velis venire mortem,
Octoginta senes caveto morbos,
Nonaginta time labente sensu,
Centum nec puer nunc adloquatur.

Un Pulex o Pollux fece un epigramma sopra un ermafrodito, che è celebre per l'ingegnoso concetto. Alcuno lo attribuisce a un Vicentino del secolo xiii, per nome Pulcio di Castezza:

Quam mea mo genitrix gravida gestaret in alvo,
Quid pareret, fertur consuluisset Deos.

Mars est, Phœbus ait; Mars femina; Junoque neutrum.
 Quumque forem natus, hermaphroditus eram.
 Quærenti letum, dea sic ait: Occidet armis;
 Mars erue; Phœbus aquis. Sors rata quæque fuit.
 Arbor obumbrat aquas; ascendo; decidit ensis
 Quem tuleram; casu labor et ipse super.
 Pes hæsit ramis, caput incidit amne: laticque
 Femina, vir, neutrum, flumina, tela, crucem.

Diversi si compiacquero di sperimentare la difficilissima traduzione di questo ingegnoso epigramma. A noi venne fatta così:

L'ermafrodita.

Mia madre incinta interrogò gli Dei
 Qual nascerei. — Uom Febo, Marte donna,
 Giunon neutro, rispose.
 Me ermafrodito espose. Udir le piacque
 Qual morrei. — Marte, impeso;
 La dea disse trafitto; e Febo, in l'acque.
 Ombra una pianta il rio; salgo; la spada
 Mi casca; e sovra quella avvien ch'io cada.
 M'impiglia il piè la fronda, il capo è in l'onda:
 Uom, donna, neutro, così al par mi nuoce,
 E fiume ed arma e croce.

Fra gli epigrammi latini non si trascurino questi due, uno di Quinto Cicerone contro le donne:

Crede ratem ventis, animam ne crede puellis;
 Namque est feminea tuior nuda fide.
 Femina nulla bona est; vel si bona contigit ulla,
 Nescio quò fato, mala facta bona est.

l'altro di Varrone Atacino, sopra un barbiere d'Augusto, cui era stato eretto un monumento magnifico sulla via Salaria:

Marmoreo Licinus tumulo jacet, al Cato parvo,
 Pompejus nullo. Credimus esse deos?
 Saxa premunt Licinum, levat altum fama Catonem,
 Pompejum tituli. Credimus esse deos.

XI. — RACCOLTE LATINE.

Di questi epigrammi latini molti si trovano fra le opere di ciascun autore: gli altri, principalmente desunti da marmi, furono uniti da diversi; tanto più preziosi, perchè non destinati ad esercizio letterario, ma ad attestazione di fatti o espressione di sentimenti. Il Pizzicolti, detto Ciriaco Anconitano, fu il primo ch'io sappia, il quale, per ordine di Nicolò V papa, visitò per molt'anni l'Italia, ove maggior messe n'è, la Grecia, l'Ungheria e i paesi non anco invasi dai Turchi, copiando quante epigrafi potesse. Solo dopo due secoli fu pubblicata la raccolta sua da Carlo Morone (1654 o 1660) bibliotecario del cardinale Barberini, senza indicazione di tempo o di luogo, col titolo di *Epigrammata reperta per Illyricum a Cyriaco Aneonitano*. In questi non furono inchiuso che le iscrizioni in prosa; manoscritte restarono quelle in verso.

Fra quelle in prosa è un testamento burlesco d'un parassito, stampato già da

Gio. Oporino di Basilea il 1549 negli *Antiquitatis monumenta insignia ex aere, marmoribus; membranarum veteribus collecta per Georgium Fabricium, nunc etiam multis accessionibus auctiora edita, cum tumulis vetustis carmine inscriptis*. Lo riporteremo per ricrear alquanto l'arida materia:

• Viatores, cives optimi, vel advenæ, sive bini, sive singuli inceditis, sive
• turmatim, quod magis erit gratiæ, obfirmate gressum: nec miremini, si mora-
• mini aliquantisper. Dicaculus equidem fui; succinctus sermo dari vobis non
• potest: et juvat vobiscum esse, ut juvit semper, et quivi ab ore meo pendulos
• detinere. Saxum hoc vos vocat. Quid inquam? ut vivus assuevi prudens, im-
• prudens, mortuus item vos fallo. Nam non vos vocat, quod vocat ore; verum is,
• quous cinis hic latet: olim quomodo potuit, nunc huc vos vocare voluit, valuit.
• que. Hæc olim sua voluntas, volentis vos legere hoc scriptum: vahl quid loquar?
• immo sculptum: quam ægre veritas adhuc se mecum conciliat! nam neque hic
• stramentum, vel papyrus, aut membrana ulla, sed malleolo et celte litteratus si-
• lex, silens adhuc. Quid hic latet, quod ego efferre et efferri gestio? Sergius Po-
• lensis parasitus, istrio vester festivissimus hic cubo. Hoc unum quidem tandem
• sponte dictum, verum est: si quis dubitat, hanc obfaciat humum. Olet temetum,
• et florem vini veteris, quo satur satis vivens vixi. At si vixi, tam vobis gratam,
• quam notam urbi et orbi, non minus munus a vobis impetrem oportet. Adeste
• mihi et favete, edictoque huic vos subscribite et obsignate. Si quis sibi vesicam
• onustam senserit, domum suam onus hoc reportet in cloacam: si vero festinans
• fuerit, citior vel ulterior hoc loco pro religione evacuet. Qui non paruerit, hæc
• mulcta illi esto: teste altero careat. Canes quoque cæsi fustibus et saxis, edi-
• ctum hoc sentiant. Adfuestis, favistis, obsignastis, teneo jam vos risum dare.
• Sitio, sentio, dictum volui esse. Quid hoc est, quid tam faciliter istuc procedit
• veritas? Hac profecto contagione mei sitit ipsaque tam et mihi ipsi supparasi-
• tatur, quam ultro potu invocata advenit. Nunc si urbani perbibere vultis, et
• veritati supparasitanti, et borrenti cineri, cantharo piaculum vinarium festinate:
• post valete, abite in rem vestram, viatores optimi; his nugis, trufts, ambogi-
• busque meis condonate posthumis.

Anche fra Gio. Giocondo da Verona molte n'avea raccolte e dedicate a Lorenzo de' Medici, non mai stampate insieme, benchè molti ne traessero varie. Michele Ferravino da Reggio, carmelitano, fe pure una collezione con disegni, che serbasi manoscritta nella sua patria. Nicolò Perotto, che nel 1458 fu vescovo di Manfredonia, e a cui andiamo debitori delle favole di Fedro, fece un'altra raccolta d'epigrammi, secondo i manoscritti e i monumenti pubblici, rimasta anch'essa inedita. E inedite pure restarono i *Collectanea veterum monumentorum, quæ tum Comi, tum ejus in agro reperta sunt*, di Benedetto Giovio, fratello del famoso vescovo di Nocera; l'originale de' quali è da me posseduto.

La prima raccolta stampata comparve a Fano nel 1505 per opera di Lorenzo Astemio da Macerata, bibliotecario di Guido Ubaldo duca di Urbino; e Fraucesco Poliardo ne fece una seconda edizione meno compiuta, dieci anni dopo. Libri de' più rari.

Nel 1521 Jacopo Mazzocchi, librajo di Roma, diede una raccolta col titolo di *Epigrammata antiquæ urbis*, quasi di soli epitaſi. L'anno 1505, Currado Peutinger, patrizio d'Augusta, inserì una raccolta d'iscrizioni nei *Romane vetustatis fragmenta in Augusta Vindelicorum reperta*; ed ivi stesso nel 1520 Marco Welser ne fece un'edizione accresciuta; e Giovanni Huttich pubblicò quelle di Nagonza nelle *Antiquitates Moguntinæ*. Vivendo fuor d'Italia, non poterono dare

se non le poche che v'aveano lasciato i Romani. Raimondo Fugger d'Augusta stessa, nipote d'un tesserandolo e progenitore di re, diede incarico ai due professori d'Ingolstadt, Bartolomeo Amanzio e Pietro Bienewitz, detto Apiano, di raccorre iscrizioni che stamparono nel 1534 col titolo di *Inscriptiones sacrosanctae vetustatis*, radunandovi quante se n'erano fin allora scoperte; sebbene la critica allor bambina non gli ajutasse a distinguere l'antico dal nuovo, il vero dal supposto.

Giorgio Fabrizio, tedesco anch'esso, nel 1550 ne stampò una raccolta a Basilea (Roma), ove molti epigrammi inediti, da lui stesso o da amici suoi radunati. Fu ristampata nel 1587, poi ad Helmstädt nel 1670. Martino Smezio di Bruges, dimorato sei anni in Italia, n'avea raccolte altre, il cui manoscritto fu rapito da un soldato inglese che l'uccise nelle turbolenze d'allora; ma Giovanni Douza, ambasciadore degli Stati Generali a Londra, lo riportò sul continente, e indusse la repubblica Olandese a pubblicarlo, come fece nel 1588 in 2 vol. in fol., con aggiunte di Giovanni Lipsio.

Lorenzo Schrader (Schradaeus) di Halberstadt, soggiornato in Italia nel 1556 e nei due seguenti, radunò molte iscrizioni, che Filippo Melantone e Giorgio Fabrizio l'indussero a pubblicare; ma egli, prima di compiacerli, fece qui un nuovo viaggio nel 1567, poi vi mandò un giovane a finire quel ch'egli non avea potuto, e stampò nel 1625 i *Monumenta Italica*, ad Helmstädt, classificandoli secondo le città ove gli avea trovati, senza riguardo a tempo o a materia, talchè è difficilissimo il ripescarli chi abbia bisogno d'alcuno.

La raccolta più compita fu quella di Giovanni Gruyter (*Gruterus*), ultimo conservatore della biblioteca Palatina, che nel 1622 fu trasportata a Roma. Presa per base la collezione dello Smezio, di assai la crebbe; Marco Welser, borgomastro della città d'Augusta, fece le spese della stampa; Giuseppe Scaligero compilò ventiquattro tavole, utilissime per servirsi di questo lavoro. Tale comparve a Eidelberga nel 1603, in fol., col titolo *Inscriptiones antiquae totius orbis romani*; poi un'altra edizione assai aumentata procurò Giovan Giorgio Grevio, professore d'Utrecht, ajutato da Almeloveen, Masson, Holstenius, Burmann il vecchio, il qual ultimo dopo la morte del Grevio condusse a fine l'edizione, che comparve nel 1707 ad Amsterdam, col titolo *Inscriptiones antiquae totius orbis romani, in absolutissimum corpus redactae, olim auspiciis Josephi Scaligeri et Marci Welseri, industria autem Jani Gruteri, nunc notis Marquardi Gudii emendatae, cura J. G. Grevii, cum indicibus XXIV*. Questa è tuttora la raccolta più compita; e i susseguenti non fecero che aggiungervi.

Mentre così lavoravasi in Olanda, Tommaso Reinesio di Lipsia, un de' più vasti eruditi di quell'erudito secolo, ne preparava un'altra soggiornando all'Innope anche in Italia: ma morto nel 1667, la sua raccolta fu pubblicata l'82 da Federico Benedetto Carpzow, col titolo di *Syntagma inscriptionum*, senza però l'*Eponymologicum* o glossario dei nomi proprj che s'incontra nelle iscrizioni greche e latine, fatto da esso Reinesio. Il manoscritto di questo mutò varj padroni, fin a Saxins che vi lavorò attorno assai; ma morì prima di pubblicarlo, e fu comperato dal re d'Olanda.

Nel 1669 Rafaele Fabretti avea fatto un'altra ricchissima collezione di iscrizioni a Roma, dalla quale, come da quella del Reinesio, cavò il meglio Grevio. Di supplemento a questo serve la raccolta di Marquardo Gudius, morto nel 1699 consigliere di Stato del re di Danimarca, pubblicata nel 1751 a Leuwarden, 1 vol. in fol., da Francesco Hessel.

Giambattista Doni, morto a Firenze il 1669, ne raccolse duemila inedite, che furono stampate nel 1751 per cura di Anton Francesco Gori; il qual ultimo nel

1726 avea cominciato a stampare quelle trovate in Toscana, e nel 45 ne pubblicò un terzo volume. Benedetto Passionei ne stampò altre nel 63 col titolo di *Iscrizioni antiche, disposte per ordine di varie classi, e illustrate di alcune annotazioni*.

È anteriore a questo il *Novus thesaurus veterum inscriptionum in præcipuis earumdem collectionibus hæctenus prætermisissarum*, raccolte in 4 vol. in fol. dal Muratori, Milano 1759, desumendole dai manoscritti della biblioteca Ambrosiana, e da note somministrate da Giovanni Ciampino e Prospero Mandosio per le romane, da Giulio Antonio Averoldo per le bresciane, per le venete da Apostolo Zeno, per le fiorentine dal Magliabechi ed altri. Dic'egli aver avuta già in pronto la sua raccolta quando vide comparir quella del Fabretti, talchè per allora ne depose il pensiero, finchè cresciutagli nuova materia, la pubblicò, valendosi parte di cose inedite, parte di quelle dopo il Grutero pubblicate dai suddetti Gori e Doni; e i marmi bolognesi del conte Carlo Malvasia, i bresciani di Ottavio Rossi, gli aquileesi di Filippo della Torre, i romani di Giovanni Vignolio, i veronesi del Maffei, quelli del Lazio di Rocco Volpi, i pesaresi di Annibale Olivieri, i cristiani di Marc'Antonio Boldetti e del padre Anton Maria Lupi.

Molte o iscrizioni o raccolte parziali furono dopo quell'ora stampate, massime da che tornarono in onore le ricerche, e dopo che s'è potuto investigare la *Morea redenta*, l'Egitto e le coste d'Africa.

Tutte però queste raccolte appartengono piuttosto all'erudizione e all'antiquaria, che non alla letteratura. Per le prime, una data, un nome son cosa importantissima; l'altra non cerca che la bellezza della dicitura o del pensiero, e perciò sceglie quasi solo quelle in versi. Di quest'ultime molte collezioni furon fatte, da quella del benedettino Feretti nel 1672, fino a quella del professore Bonada nel 1751 e 53, oltre le parziali; ma la più compita e metodica si è l'*Antologia latina* di Pietro Burmann giuniore, stampata in due vol. in 4° nel 1759 e 73. Nel primo volume stanno le piccole composizioni e gli epigrammi, nel senso che più comunemente s'applica a questa parola, tratti da manoscritti: il quarto libro che occupa quasi tutto il volume secondo, chiude quattrocentosei iscrizioni, le più copiate da pubblici monumenti, e divise in undici classi; 1° epitafi d'uomini, 2° di donne, 3° di fanciulli, 4° di spose in nome del marito, 5° di mariti in nome delle vedove, 6° di figli in nome de' padri, 7° di padri in nome de' figli, 8° d'allievi in nome degli educatori, 9° di liberti o di schiavi in nome de' patroni, 10° di patroni in nome de' liberti, 11° di animali. Ve n'ha d'ogni età della lingua latina fin al principio del medio evo, escludendone affatto le posteriori (Vedi i nostri *Docum d'Archeologia*, §. 189).

LETTERATURA LATINA.

§. 1.

SECONDA FILIPPICA DI CICERONE.

Si riferisce al Racconto, Lib. V. cap. 24.

Come le orazioni *per la corona* sono il capolavoro dell'eloquenza greca, così della latina reputo la seconda *Filippica*. In questa come in quelle, l'oratore aveva a difendere se stesso d'accuse personali e pubbliche, onde è opportunissima per darci a conoscere sì l'indole di Cicerone, sì quella de'suoi avversarj, e lo stato della repubblica in quei tempi. Per l'importanza letteraria pertanto, siccome per la storica, giova qui darne l'analisi.

Dopo che Cicerone ebbe recitata la sua prima orazione contro Antonio, questi si ritirò in villa, meditando per diciassette giorni la risposta; poi comparso nel senato, donde Cicerone erasi tenuto lontano per paura dei satelliti di quello, vi recitò una fiera invettiva contro il suo nemico. Cicerone, punto così sul vivo, difendesi in quest'arringa, e dopo aver purgato se stesso dalle imputazioni, ritorce l'argomento contro Antonio.

« Che destino è il mio, padri coscritti, che in questi venti anni nessun nemico sia sorto alla repubblica, il quale a me pure non abbia rotto guerra? Senza ch'io ve li rammenti, voi ben li ricordate, e come mi diedero più pena di quel che volessi. Men mi stupisco, o Antonio, che tu non tema la fine di quelli di cui imiti le azioni. E ciò m'era meno meraviglioso negli altri, de' quali nessuno mi fu nemico per elezione, ma vennero da me provocati pel pubblico bene. Tu, neppure scalfito con una parola, più audace di Catilina, più furibondo di Clodio mostraudoti, mi straziasti con ingiurie, e giudicasti che l'inimicarti a me esser ti dovesse una raccomandazione presso i ribaldi ».

Sulle prime sventa l'accusa d'ingratitude appostagli da Antonio, col dire che così non può chiamarsi l'opporsi ad un tristo per vantaggio di tutti, nè poter un assassino pretendere grazia per aver lasciato di commettere un delitto. « Affinchè voi intendeste qual console egli si professasse da sè, rinfaccia a me il consolato mio; mio in parole, in fatto vostro, o padri coscritti. Imperocchè qual cosa io statui, qual feci, quale eseguii se non per consiglio, autorità e sentenza di quest'ordine? E tu non eloquente solo ma saggio, osasti vituperare tai cose al cospetto di quelli, per cui consiglio e senno furono compite? E trovossi mai chi il mio consolato riprovasse, da Clodio in fuori? »

Così tende egli ad avviluppare nella causa sua tutto il senato, mentre associa perpetuamente il nome d'Antonio coi più esosi. Enumera quindi i tanti personaggi che approvarono il suo operare. « Ma a che menzionarli uno ad uno! all'affollatissimo senato andai così in grado, che nessuno vi fu il quale non mi

ringraziasse come padre, non mi si professasse debitore della vita, delle fortune, del figli, della patria: ma poichè dei tanti illustri che nominai è vedovata la repubblica, veniamo a quei due che avanzano dell'ordine consolare. L. Coita, sommo d'ingegno e di prudenza, per le imprese che tu disapprovi, decretò con generosissime parole una supplicazione, e a lui consentirono i consolari e il senato tutto: onore che, dopo Roma fondata, a nessun uomo togato erasi reso ».

A petto della gloria del suo consolato pone la vergogna di quello d'Antonio, infamato da tante brutture, e si scolpa dell'aver preso le armi contro Catilina. « Qual pazzia potrebbe esser peggiore che il rinfacciare ad altri le armi assunte per salute, tu che per ruota le assumesti? Maolesti anche in alcun luogo celiare. Buoni Dei! quanto poco ciò ti conveniva? e ben è tua colpa, giacchè qualche sale potesti imparare dalla moglie tua, donna da teatro. *Cedano l'armi alla toga!* Sì; non hanno forse allora ceduto? ma dappoi la toga dovette cedere alle tue armi. Ponderiamo dunque qual sia stato il meglio, o che alla libertà del popolo romano cedessero le armi de' ribaldi, o la libertà nostra all'armi tue. Nè ti risponderò intorno ai versi; solo dirò in breve, che tu non conosci nè quelli nè altra lettera di sorta: io nè alla repubblica nè agli amici non venni mai meno; eppure in ogni genere di monumenti miei feci che le veglie mie e le mie lettere portassero alcun vantaggio alla gioventù e al nome romano.

« Ma non son discorsi da quest'ora; vediamo cose più rilevanti. Dici che Clodio fu ucciso per mio consiglio. Che penserebbe la gente se fosse stato ucciso allorquando tu nel Foro, in vista di tutti, a spada nuda l'inseguisti, e l'avresti finito se non si fosse cacciato sotto le scale d'una libreria? Ch'io ti favorissi, lo confesso; che te ne persuadessi, neppur tu lo dici. Ma a Milone neppur favore io potei dare, avendo egli compito il fatto innanzi che alcuno il sospettasse. Oh sì, io l'avrò indotto io, quasi a Milone non bastasse il cuore di giovare alla repubblica anche senza istigatore. Ma me ne rallegrai; ebbene? nella contentezza di tutta la città, doveva io solo rimanere malinconico?

« Quanto a ciò che in molte parole ripeti, che per opera mia Pompeo si avversò a Cesare, ond'è mia colpa la guerra civile, fallasti non solo in tutto il fatto, ma, che è peggio, anche nel tempo. Io, sotto il consolato dell'egregio Bibulo, non lasciai cosa intentata per disunire Pompeo da Cesare; ma a Cesare riuscì meglio la cosa, avendo sviato Pompeo dalla mia domestichezza. Dopo che Pompeo si diede tutto a Cesare, dovea faticarmi a staccarlo? stoltezza era lo sperarlo, imprudenza il persuaderlo. Pure occorsero due circostanze, in cui alcuna cosa insinuai a Pompeo contro Cesare, e vorrei che tu le riprendessi, se ti dà il cuore: una che non si prorogasse a Cesare il comando qualunque; l'altra che nol si lasciasse concorrere al consolato assente. Il che se fossi riuscito a persuadere, non ci troveremmo ora a queste strette. Ma io stesso, quando già Pompeo avea trasmesse a Cesare tutte le forze sue e del popolo romano, e tardi cominciava ad accorgersi di quello ch'io da un pezzo avea preveduto; quando conobbi portarsi alla patria un'empia guerra, non cessai di consigliare pace, concordia, composizione; e molti udirono quelle mie parole. E deh, non avessi tu mai, o Pompeo, fatta lega con Cesare, o mai troncata! Una cosa conveniva al tuo decoro, l'altra alla prudenza. Tali, o Marc'Antonio, furono sempre i consigli miei intorno a Pompeo ed alla repubblica; che se avessero valso, la repubblica starebbe, tu colle tue ribalderie saresti caduto in povertà ed infamia.

« Ma queste son cose vecchie: nuovo è l'aver io consigliato l'uccisione di Cesare. Temo, o senatori, non paja ch'io mi sia preparato un accusatore finto, il quale non solo mi ornasse delle lodi mie, ma le altrui ancora mi tributasse.

Perocchè chi mai udì mentovar il mio nome fra i partecipi di quel gloriosissimo fatto? e di quale fra i complici restò occultato il nome? che dico occultato? anzi non divulgato tantosto? Più volentieri direi che alcuni se ne sieno vantati, per mostrare d'essere entrati in quella società senz'esserne consoci, anzichè nascondesse alcuno che vi fosse davvero. Quanto è verosimile che, fra tanti nomi parte oscuri, parte giovani, che nessuno tacevano, potesse rimaner ascoso il mio nome? Che se bisognassero consiglieri del liberar la patria a coloro che il fecero, addurrei i Bruti, le cui effigie essi vedevano ogni dì. Nati da tali padri, dovevano cercar parere da altrui, anzichè dai loro? fuori, anzichè in casa? E che? C. Cassio, nato da gente che non pur la dominazione ma nè tampoco la potenza di veruno potè sopportare, avea bisogno del mio eccitamento, egli che, anche senza questi altri illustri personaggi, avrebbe compito il fatto in Cilicia, se la nave fosse approdata al lido stabilito da lui, non al contrario? Gn. Domizio a ricuperar la libertà sarà stato spinto non dalla morte di suo padre, non da quella dello zio, non dalla toltagli dignità? Avrò io persuaso a Trebazio, al quale neppure avrei ardito insinuare? a lui, cui la repubblica va tanto più debitrice, perchè antepose la libertà del popolo romano all'amicizia, e volle piuttosto abbattere il dominio che parteciparvi? O avrà dato ascolto a me L. Cimbro, che io mi maravigliassi avesse compiuto tal cosa, più che non credessi avesse a compirla, e mi stupii che fosse memore della patria, egli immemore de' benefizj? Che dirò dei due Servilj, dei Casca, degli Aala? li crederete mossi da istigazione mia piuttosto che da amore della repubblica? Lungo sarebbe il rammentar gli altri, ed è cosa insigne per la repubblica, gloriosa per essi che sieno stati tanti.

« Ma vi ricordi che cosa mi abbia rinfacciato quell'acuto senno, dicendo che, subito ucciso Cesare, Bruto alzò il pugnale e gridò il mio nome, e con me si congratulò della recuperata libertà. Perchè meco piuttosto? perchè io 'l sapeva? Guarda non m'abbia chiamato per ciò, che avendo operato un'azione simile a quelle ch'lo stesso avea condotte, non volesse chiamar me in prova d'avermi emulato nelle lodi. Ma tu, o stoltissimo, non intendi che, se è colpa l'aver tramato l'uccisione di Cesare, colpa è pure l'essersene rallegirati? Che divario corre fra chi persuade e chi approva? o che importa se io abbia desiderato si facesse, o mi rallegrassi del fatto? Chi mai, tranne quelli cui giovava il regnar suo, chi mai non avrebbe voluto lo si facesse, o fatto il disapprovò? Tutti dunque sono in colpa, giacchè tutti i buoni, per quanto fu in loro, uccisero Cesare: a chi il senno, a chi il coraggio, a chi l'occasione mancò; la volontà a nessuno ».

Non potrebbe in modo più assoluto approvar Cicerone l'uccisione di Cesare, e prosegue attestando che bisogna assolutamente scegliere fra il credere eroi i congiurati, o riprovarli come pessimi tra gli uomini, avendo ucciso il capo dello Stato. Or la seconda parte non potevasi ammettere, dopo che il senato in tanti modi avea dichiarato il favor suo agli uccisori.

« Io scriverò loro, che se mai sieno interrogati sopra alcuna delle cose che tu mi apponi, nol nieghino. Giacchè qual cosa mai, o Giove sommo, non solo in questa città ma per tutto il mondo fu compita mai più grande, più gloriosa, più raccomandata alla sempiterna ricordanza degli uomini? In questa partecipazione di consigli, come nel cavallo troiano, io non rifiuto d'esser rinchiuso insieme coi primarij: te ne ringrazio anche, con qualunque intenzione tu il faccia.

« Risposto alle più gravi imputazioni, anche alle altre ora debbo rispondere. Mi rinfacciasti il campo di Pompeo e tutto quel tempo. Nel qual tempo, se il consiglio e l'autorità mia fossero valsi, tu oggi saresti alle strette, noi liberi, nè la repubblica avrebbe perduto tanti capitani ed eserciti. Confesso che prevedendo i futuri casi, tanta melanconia presi quanta n'avrebbe ogni buon cittadino se il

medesimo avesse preveduto. M'accorava, o padri coscritti, che la repubblica salvata un tempo dai vostri e miei consigli, in brev' ora dovesse perire; nè io era così rozzo e inesperto delle cose, da cader d'animo per cupidigia d'una vita, che restando mi struggerebbe di cordoglio; lasciata, m'avrebbe sciolto d'ambascie. Quegli egregi cittadini, lume della repubblica, io volea salvi; tanto fiore di nobiltà e di gioventù, tanto stuolo d'ottimi cittadini, i quali se vivessero, sebbene a trista condizione di pace (giacchè qualunque pace coi cittadini io reputava più utile della guerra civile), oggi avremmo ancora la repubblica. Che se il mio parere fosse valso, nè imbalanziti dalla fiducia della vittoria m'avessero resistito appunto quelli alla cui vita io provvedeva, tu certo non saresti rimasto in quest'ordine, anzi neppure in questa città.

• Ma il parlar mio, dicono, mi disamicava Pompeo. Or chi più amò egli? con chi ebbe più spesso e colloqui e parere? ond'era mirabile che durassero amici due che dissentivano ne' supremi affari. Io vedeva quel ch'egli, ed egli quel ch'io pensassi; io provvedeva prima alla salvezza dei cittadini, poi al decoro se si potesse; egli piuttosto al decoro presente: egli non mai di me fece menzione se non onorifica, confessando ch'io avea veduto meglio, egli meglio sperato. Ed ora molestar me a nome di colui, di cui confessi ch'io fui amico, tu partigiano? Tacerò la guerra, in cui tu fosti soverchiamente fortunato; neppure agli scherzi risponderò che tu dici da me usati in campo. Quel campo era pieno di pensieri davvero; pure gli uomini, anche posti in torbidi momenti, se sono uomini, ricreano ad or ad ora lo spirito: che se egli accusa dei pari, e la mestizia e le celie, segno è che in entrambi io fui temperato . . .

• Ma risposto omai abbastanza alle sue accuse, diciamo alcun che dell'accusatore stesso; nè verserò tutto, per serbare qualche cosa di nuovo se più volte si dovrà disputare. Vuoi dunque che cominciamo dalla fanciullezza? parmi bene cominciar dal principio. Ti rammenta che tu fanciullo fallisti? È colpa del padre, tu rispondi. Concedo, poichè tai difesa spira pietà: ma è tua sfacciataggine l'esserti assiso fra i quattordici, benchè la legge Roscia assegnasse altro posto ai falliti, ancorchè per mala fortuna. Assumesti la toga virile, che tantosto rendesti muliebre: dapprima bagascia volgare, sinchè Curione ti levò dal traffico meretricio, e quasi t'avesse dato la stoia, ti tenne in stabile matrimonio. Nessun ragazzo comprato per la voluttà fu così in balia del padrone, come tu di Curione. Quante volte tuo padre ti cacciò di casa? quante volte postò guardie perchè tu non vi ponessi piede? mentre tu, accompagnato dalla notte, stimolato dalla libidine, costretto dalla mercede, eri calato giù dal tetto . .

E segue ad enumerare brutture d'Antonio, che danno infamia a questo non men che al popolo, innanzi a cui un grave oratore osava esporle. Poi lualza Antonio per tutta la carriera degli impieghi e delle ribalderie; e massime nel suo tribunato.

• In quello, avendo Cesare nell'andar nella Spagna, data a costui l'Italia da conculare, qual fu il modo de' suoi viaggi? la visita ai municipi? quando mai si udì parl iniquità sulla terra, pari turpitudine, parl infamia? Il tribuno della plebe era menato in cocchio, preceduto da littori laureati, fra cui in lettiga scoperta era portata una commediante; alla quale venendo per necessità incontro gli uomini municipali dalle borgate, non la salutavano con quel noto nome di teatro, ma di Volunnia. Seguiva una carrozza con mezzani, turpissima brigata; la madre rinnegata seguiva l'anica dell'impuro figlio, come fosse una nuora. Ah! sciagurata fecondità dell'infelice donna! Colle orme di queste sozzure costui imprime tutti i municipi, le prefetture, le colonie, l'intera Italia.

• Degli altri fatti suoi scabroso e lubrico è il parlare. Fu in guerra; satol-

lossi del sangue di cittadini dissomiglianti; fu felice, se felicità può esservi nel delitto . . . Tu con cotesta gola, con cotesti flanchi, con cotesta robustezza da gladiatore, nelle nozze d'Ippia beesti tanto vino, che il domani fosti costretto vomitare al cospetto del popolo romano . . .

« Ma per non omettere la più bella fra le tante imprese di Marc'Antonio, veniamo ai lupercali. O senatori, nol dissimula, mostrasi commosso, suda, impallidisce. Qual difesa può darsi a turpitudine tanta? Sedeva ne' rostri il collega tuo, vestito di purpurea toga, col seggio d'oro e la ghirlanda; ascendi; l'accosti alla sedia; talmente eri lupercio, da scordarti d'esser console. Mostri il diadema; e per tutto il foro un gemito. Donde il diadema? giacchè non l'avevi raccolto per via, ma portato da casa; delitto meditato. Tu gl'imponevi il diadema con gemito del popolo; egli con applauso il respingeva. Dunque tu solo, o ribaldo, consigliando il regno, volevi per signore colui che avevi collega; tu tentavi sin dove il popolo romano tollererebbe. Ma anche la pietà imploravi, e ti gettavi supplicando ai piedi, cercando che cosa? di poter servire. Cercavilo per te solo, che fin da fanciullo vivesti in modo da soffrire qualunque cosa; da noi e dal popolo romano non avevi certo un tal mandato. O insigne eloquenza tua allorchè arringasti ignudo! qual cosa più turpe? qual cosa più degna d'ogni supplizio? . . .

« Il giorno poi dell'uccisione di Cesare, come fuggisti? come tremasti? come disperasti della vita per coscienza dei delitti, quando da quella fuga, per bontà di coloro che ti vollero salvo, tornasti nascostamente a casa? O miei pur troppo veraci augurj dell'avvenire! A que' liberatori nostri in Campidoglio io, non volendo venire a te per esortarti alla difesa del buono stato, ripeteva che finchè temevi, avresti ogni cosa promesso; cessata la paura, torneresti quel di prima, . . .

« Turbate le religioni, invadi il fondo Casinate di M. Varrone, integerrima persona. Con che diritto? con che faccia? Allontana un tratto quelle spade che vediamo, e udrai altra causa avere l'asta di Cesare, altra la confidenza e temerità tua. Or quanti giorni straviziasti in quella villa turpissimamente? Dall'ora terza si beveva, giocava, vomitava. O case infelici per sì dissimile signore! Quella villa consacrerò Varrone agli studj non alle libidini; e quali cose vi si dicevano, quali si pensavano, quali si scrivevano? i diritti del popolo romano, i monumenti degli avi, ogni maniera di sapienza, ogni dottrina. Ma essendone tu abitatore (non già padrone), risuonava ogni cosa di voci ubriache; nuotavano i pavimenti nel vino, n'erano bagnate le pareti; fanciulli ingenui venderecci con meretrici vi stavano fra le madri di famiglia . . .

Giunto poi al fine di tante accuse, conchiude: « Risponderai tu a queste incolpazioni? e che troverai in sì lunga orazione mia, cui tu confidi poter rispondere? Ma lasciam da banda il passato. Questo di solo, quest'oggi solo io dico, questo momento in cui parlo, difendi se puoi. Perchè il senato è recinto d'una corona di armati? perchè i tuoi satelliti stanno ad ascoltarmi colle spade? perchè non sono aperte le porte della Concordia? perchè meni nel Foro arcieri d'ogni nazione, e massime barbari Iturei? Per assicurarlo, tu dici. Or non è meglio morir mille volte, che nella propria città non poter vivere senza sentinelle? Ma qui, credilo, non v'è presidio alcuno: bisogna esser munito della benevolenza de' cittadini, non d'armi. Queste il popolo romano te le strapperà, deh sia noi salvi! ma comunque tu operi con noi, finchè userai di tali consigli, credimi, non potrai a lungo durare. Dolce è il nome di pace, salutare l'averlo; ma fra pace e servitù gran divario corre. La pace è tranquilla libertà; la servitù sommo dei mali, devesi allontanare non colla guerra soltanto ma eziandio colla morte. Che se quei

nostri liberatori si sottrassero agli occhi nostri, ci lasciarono però l'esempio del fatto. Compirono essi quel che nessun altro. Bruto perseguitò Tarquinio, che fu re quando esser re poteasi in Roma; Cassio e Melio Spurio e Marco Manlio per sospetto d'ambir il regno furono uccisi: questi pei primi assalirono colle spade, non chi ambiva il regno, ma chi già regnava. Il qual fatto, per se stesso insigne e divino, è proposto all'imitazione; massime ch'essi conseguirono tal gloria, quale appena sembra potersi dal cielo contenere. Giacchè, quantunque nella coscienza stessa fosse il frutto della bellissima impresa, pure non credo che uom mortale debba sprezzarne l'immortalità. Ma se la lode non può indur te ad operar rette cose, neppur la paura non ti potrà ritenere dalle turpissime? non temi i giudizj? se per innocenza, ti lodo; se per la violenza, non comprendi che cosa abbia a temere chi in tal modo i giudizj non paventa? Che se non temi i forti ed egregj cittadini, tenuti lontani dal corpo tuo coll'armi, i tuoi stessi, credimelo, non ti comporteranno a lungo. Or che vita è mai il temere de' tuoi notte e dì? se pure tu non te li legassi con benefizj, più che quest'altro coloro da cui fu ucciso; o se in cosa alcuna potessi con lui paragonarti. In lui fu ingegno, senno, memoria, letteratura, attenzione, meditazione, diligenza; compì imprese calamitose alla repubblica, ma pur grandi; per molti anni meditò il regno; con gran fatica e grandi pericoli effettuò il suo pensiero; con spettacoli, e monumenti, e donativi e mense allettava l'ignara moltitudine; i suoi coi premj, gli avversarj con aspetto di clemenza erasi amicati; in una città già libera aveva indotto l'abitudine del servire, parte col timore, parte colla pazienza. Con lui poss'io paragonar te nella cupidigia del regnare; ma in nessun'altra cosa. Fra tanti guai ch'esso recò alla repubblica, questo fu di buono, che il popolo romano imparò quanto fidarsi ad uno, in chi commettersi, da chi guardarsi. Non le pensi tu queste cose? non intendi che agli uomini forti basta l'aver imparato quanto sia bello, degno di gratitudine e di gloria l'uccidere un tiranno? E quel che uccisero lui, sopporterebbero te? A gara da qui innanzi, te n'assicuro, si correrà a simil fatto, senza aspettare l'indugio dell'occasione.

« Abbi una volta riguardo alla repubblica, o Marc'Antonio: pensa da chi sei nato, non con chi vivi: meco fa come vuoi, colla repubblica torna in amicizia. Ma di te provvedi tu stesso; io mi professerò sul conto mio. Difesi garzone la repubblica, non l'abbandonerò vecchio; sprezzai le spade di Catilina, non paventerò le tue. Anzi volentieri offrirei la vita se colla morte mia può la libertà ravvivarsi della città; acciocchè il dolore del popolo romano partorisca una volta quello, di che sta tanto tempo in travaglio. Che se già vent'anni fa, in questo tempo stesso, asserii non poter essere immatura la morte d'un consolare, a quanta più ragione il dirò d'un vecchio? A me poi specialmente, o padri coscritti, conviene desiderar la morte, dopo terminate le cose che acquistai e che operai. Ciò solo desidero morendo, di lasciar libero il popolo romano; nè cosa più grande di questa potrebbero darmi gli Dei immortali; dopo questa, che avvenga a ciascuno secondo della repubblica meritò ».

§. 2.

L U C A N O.

Uno dei pezzi lodati della *Farsalia* è il passaggio del Rubicone. Eccolo :

Avea già le nevose Alpi lasciate
Giulio alle spalle, e gli fremeva in mente

La gran tempesta del civil conflitto.
 Giunto del piccol Rubicoue all'onda,
 Luminoso e gigante ecco dinanzi
 Stargli un fantasma, a cui cresceva il bujo
 De la notte chiarezza. Era di Roma
 La veneranda immagine, atteggiata
 Di lacrime e di duolo. I capei bianchi
 De la turrata fronte diffondeva
 Per le guance e pel seno, e con le nude
 Aperte braccia immota, in cotal guisa
 Mescolava col pianto le parole:
 « Abi dove, o figli, ove movete il passo?
 Dove recate, o forti, i segni miei?
 Se vi guida ragion, se figli siete,
 Se cittadini, il trapassar non lice ».

Udilla il duce; per l'orror sul capo
 Gli si rizzaro i crini, e quel ribrezzo
 Così gli vinse ciascun sentimento,
 Che al labbro de la riva il piè rattenne.
 Poi disse: « O sommo Iddio, che dal Tarpeo
 Tuonando guardi le romane mura,
 E voi, frigj Penati, oguor secondi
 A la gente de' Giuli, e voi, misteri
 Dell'assunto Quirino, e tu che in Alba
 Ponesti eterno il lazial tuo seggio,
 E voi, fuochi di Vesta, e tu, gran Roma,
 Che d'uu nume quaggiù rendi figura,
 Deh! mi siate propizj. Ah non son io,
 No, non son io che impugno, o madre, il ferro
 Contra il tuo seno. Vincitor del mare
 Vincitor de la terra a te ritorno.
 Ecco Cesare tuo, che ovunque e sempre,
 Tuttochè in armi, è tuo. Quei che nemico
 A te mi vuol, quei solo, o madre, è il reo ».

Rompe ciò detto le dimore, e ardito
 Spinge i vessilli suoi di là dal fiume.
 Lion cosl per li deserti campi
 Dell'arsa Libia, se improvviso innanzi
 Si vede il cacciator, dubbio s'arresta,
 Infìn che aduna dentro tutta l'ira,
 Poi fatto de la coda a sè flagello
 Scuote la giubba ed alto freme e rugge;
 E se l'agile Mauro la contorta
 Lancia gli vibra, o gli presenta al largo
 Petto gli spiedi, ei della sua ferita
 Nulla si cura, fa la via medesima
 Che corser l'aste, e al feritor s'avventa.

Qual meschina invenzione è questa di uno spettro, la cui immagine abbia potenza fra tante ambizioni? Nè allora si era in secoli credenti come quelli di Omero o quelli delle crociate, anzi neppure nei tempi che Camoens fa comparire

il genio del mondo ignoto all'avventuroso Vasco. Tutto era positivo e pubblico, la religione scaduta, non estesa per anco la superstizione. Questa Roma poi, nel fior di sue forze, uscendo allora vincitrice della Gallia sua più terribile nemica, perchè farla vecchia canuta? perchè gemente mestissima? Siffatta, dovrebbe eccitar compassione non orrore in Cesare. Ed ecco il dittatore uscir in una litania d'invocazioni a tutti gli Dei, ove non placa lo sdegno della corrucciata vecchia, ma ne chiede il favore. Discorda poi affatto, s'io non erro, l'ultima similitudine, giacchè l'eroe prima sgomentito, poi pregante, men che ad altro poteva assomigliarsi ad un leone. Ma qui Lucano voleva ricordarsi della scuola e della descrizione. E puzzano di scuola gli epiteli, *gelidas alpes, ingentes motus e ingens imago, obscuram noctem* col contrasto di *clara, magnæ urbis, summi numinis, furialibus armis, parvi Rubiconis*, contraddetto dal *tumidum per amnem*, sebbene ne spieghi poi l'accidentale gonfiezza.

Dell'adulazione di Lucano il passo più insigne è sul limitare della *Farsalia*, ove dice a Nerone di salir tardo al cielo, di stabilire qual dio voglia esser colà, e di non accostarsi troppo a un polo o all'altro, acciocchè il gran suo peso non faccia traboccare il cielo :

Deh sia tardo quel giorno in che dovrai
 Scema di te lasciar la terra! E quando
 T'avvolgerai fra gli astri, e in mezzo al riso
 Dell'etra, a te si schiuderan le reggie
 Del preferito cielo, ivi, o ti piaccia
 Trattar lo scettro del Saturnio, o il carro
 Fiammeggiante salir del dio di Delo,
 E d'aurea luce illuminar la terra
 Nulla temente del mutato auriga,
 Fia ch'ogni Iddio del suo poter t'investa,
 E ti si doni, che in qual di ciel parte
 Fermar ti giovi il tuo soggiorno, quivi
 Sorga il tuo trono, e dalle stelle ancora
 Tu segua i freni a governar del mondo.
 Ma non fermar nell'orbe ove d'Arturo
 Girasi il carro, nè là dove avverso
 Si rivolge dell'austro il caldo polo,
 Chè indi il guardo volgeresti obliquo
 A la tua Roma, e n'avverria che l'una
 Parte premendo dell'immenso azzurro
 L'asse al gran pondo inclinerebbe. Il mezzo
 Tieni del cielo, avanti a te si sgombri
 L'altissimo zaffiro, e nube alcuna
 Unqua non osi ai raggi tuoi far velo.
 Poste allor l'armi, si darà conforto
 Quest'umana famiglia, in doppio amore
 S'ameranno le genti, e verrà pacc
 Le ferrate a sbarrar porte di Giano.
 Ma tu già mi se' dio. Se tu m'ispiri,
 Non mi curo invocar Febo che volge
 I secreti cirrei, nè vo' che Bacco
 Abbandoni per me gli antri di Nisa;
 Chè tu basti a dar l'alc al verso mio.

Un lungo studio sulla *Farsalia* di Lucano ha fatto il signor Nisard (*Études des mœurs et de la politique sur les poètes de la décadence*), dal quale noi leviamo il riepilogo, che osserva quel poema sotto l'aspetto che noi siamo soliti più comunemente considerare gli autori, cioè pel modo onde rappresentano la civiltà.

— Lucano ha egli riassunta la vita sociale e politica d'un tempo? Non abbastanza. Io protesto che chi non conoscesse se non dalla lettura della *Farsalia* la guerra civile che pose a fronte Pompeo e Cesare, non ne avrebbe idea niuna, o piuttosto ne conoscerebbe peggio che niente, come quegli che non avrebbe altro se non idee false sugli avvenimenti e sugli uomini.

«Dapprima, i personaggi principali non essendo veri, secondo me, nè sotto il rapporto storico nè sotto il filosofico, nè come uomini realmente esistiti, nè come tipi generali di passioni reali, e inoltre essendo questi personaggi i soli rappresentanti autentici degl'interessi e delle opinioni che agitarono il loro tempo, ecco tutta una metà d'epoca che rimane nell'ombra, o piuttosto in una specie di crepuscolo vago e falso, ciò che torna lo stesso quanto all'effetto. Resta la seconda metà, che sono gli avvenimenti: ma colà dove gli uomini non sono veri, come potranno esserlo gli avvenimenti? Questi regolati, se volete, da una volontà superiore, e sottomessi a leggi fatali, non sono, sotto il punto di vista umana, se non l'opera degli uomini, o d'un uomo che si sente valer meglio di tutti i suoi contemporanei. Se dunque gli uomini sono mal intesi, come sarà meglio intesa l'opera loro? E poichè un'epoca sociale e politica non è insomma altro se non il tempo e lo spazio in cui si rappresenta il dramma degli uomini che preparano, consumano o scrivono gli avvenimenti, qual significato può aver un'epoca, di cui lo storico o il filosofo o il poeta non abbia potuto caratterizzare nè le vicende nè gli uomini?

Ma, anche considerando gli avvenimenti come forniti d'una specie d'esistenza indipendente dagli uomini, qual luce trovate in Lucano sui fatti presi isolatamente e nel loro punto di vista più astratto? A vantaggio di chi e di che, contro chi e contro che succede la rivoluzione monarchica nella vecchia Roma repubblicana? quale idea perì, quale trionfa? che cosa v'era di politico, che cosa di sociale in questa rivoluzione? Se la libertà soccombette, locchè può discutersi fino ad un certo punto, perchè e come soccombette? era essa nelle masse o soltanto nelle classi? se non si trovava se non nelle Caste, la sua rovina non era forse il meglio? poichè la libertà delle Caste è un'oppressione per le masse. Quale parte ebbe la religione? vi era ancora una religione? Che voleva la setta stoica? conservare? cangiare? quanto contava essa nello Stato? Quali erano i privati interessi di ciascuna corporazione privilegiata? quali erano quelli del popolo? vi era forse una transazione possibile fra tutti quegli interessi? Gran problema, la cui soluzione potrebbe assolvere e spiegare d'un tratto quelli che sostennero le prime figure, e mettere dalla stessa parte la giustizia e gli Dei. Che pensava la turba, posta silenziosa dintorno alla grande città universale, che si straziava di sua mano? qual interesse vi prendeva? qual era il candidato dell'umanità nel gran litigio d'impero assoluto che si decideva sui campi di Farsalo? Tutte queste cose, non dubito dirlo, Lucano non le toccò punto, anzi neppure le sospettò. E nulladimeno, come parlar di Cesare e di Pompeo senza investigare o sfiorare almeno tutto questo? Che dice dunque Lucano, se nulla ci dice di tutte le cose che costituivano il fondo stesso di questa lotta? Approfondire quell'ampia e inesauribile materia poteva essere a' suoi tempi opera nè sicura nè da poeta; ma accennarla, farvi allusioni, trarne la morale, come fece colla sua discrezione Tacito, che spiega con questa frase così profonda e così inoffensiva il trapasso della repubblica all'impero: *Augustus cuncta bellis civilibus fessa in imperium re-*

cepit (1), non era opera a cui Lucano potesse mancare se non a condizione di essere privo affatto di genio.

So che Catone giurava di morire tenendo nelle sue braccia, se non la libertà, almeno una vana ombra di essa; ma qual era, di grazia, la libertà di Catone? So che Pompeo trascinava dietro sé le vecchie leggi repubblicane (che egli avea, per parentesi, calpestate venti volte), rappresentate da qualche senatore fuoruscito, che era confuso nel suo seguito; ma quali erano le leggi di Pompeo? So che Bruto parla eloquentissimamente delle ruine del mondo, in mezzo a cui Catone resta immobile colla testa alta; ma di quale natura erano queste rovine?

Di tutta la rivoluzione che cangiò i destini di Roma e del mondo, Lucano non afferrò che l'istante dello scioglimento, la mischia, vale a dire il momento men filosofico e meno istruttivo. Comincia l'intreccio al momento in cui l'intreccio finisce. E poichè lo scioglimento è conosciuto dapprima, ed è inoltre orribile e deplorabile, come tutte le catastrofi che finiscono con carnificine sul campo di battaglia, può accadere a Lucano che molti non pigliino la pena d'aprire il suo poema, poichè non vi devono vedere se non ciò che sanno. Vi sono degli scioglimenti tollerati per l'intreccio che li produce, e per la curiosità che danno le complicazioni d'interesse e di passioni; e nulladimeno il più delle volte si chiudono le orecchie o gli occhi nel momento della crisi, perchè ella ha il doppio svantaggio d'esser preveduta e d'essere atroce. Ora il poema di Lucano è uno scioglimento senza intreccio, una crisi veramente fisica, durante la quale lo spettatore nasconde la testa nel suo mantello o se ne va. Che dicono mai tante andate e ritorni per terra e per mare? Quando suonò l'ora del combattimento, non v'è quasi nulla più da raccogliere per la filosofia, che lasciando il campo libero alla descrizione, si ritira; e questo perchè a quell'ora tutto è consumato. La battaglia non ha più nulla ad insegnarvi nè intorno agli uomini, nè intorno agli avvenimenti, poichè quelli fecero già le loro prove, questi si esaurirono. Le idee che suscitano la lotta fra le forze materiali, si tengono in distanza dal campo, sopra un'altura, ciascuna dietro il vessillo che la rappresenta, attendendo il loro destino, non avendo più potere nè di ritardarlo nè di aumentarlo. Ai primi suoni della tromba, lo spirito, l'intelligenza, tutto il mondo morale cessò, e la questione sta nelle braccia degli uomini, che s'impiegano al servizio delle idee, e fanno le rivoluzioni senza saperlo, a prezzo d'un saccheggio del domani; sta nella forza numerica, nella qualità delle armi, nel liquori spiritosi, nelle promesse d'avanzamento, in ciò che v'ha di meno intelligente e morale. Ed allora una guerra vale quanto ogni altra; non è che un sangue versato, che moribondi e morti: resti ivi chi vuole, per non veder niente di nuovo; ma gli spiriti delicati che non s'interessano se non delle vere cause della lotta, delle trattative, dei preliminari, abbandonano il campo della battaglia, ovvero si addormentano durante la carnificina, senza inquietarsi gran che del metodo che regolò questa strage, e se essa cominciò di fianco o di coda: tutte cognizioni accette unicamente alla piccolissima classe degli strategisti.

In somma nessuno de' caratteri essenziali dell'epopea si trova nel poema di Lucano: non riassunse la vita umana; non riassunse un'epoca sociale e politica, ma ne diede soltanto alcune linee vaghe, contestabili, quando non sono del

(1) Ann. lib. I Questa frase è notevole singolarmente perchè contiene una giustificazione nelle memorie, fatta da un amico ancora della libertà; confessione d'un filosofo che ingrandisce ancora Cesare. *Cuncta*, cioè tutto, uomini e cose. La guerra civile è la resistenza del passato contro il presente: una nazione stanca della guerra civile vuol finirla col passato.

tutto false; non rappresentò alcuna passione vera, universale nè individuale; anzi non v'ha passione nella *Farsalia*, perchè niuna ne aveva Lucano.

Per la filosofia, per la scienza dell'uomo, per l'intelligenza delle sue passioni, de' suoi interessi, delle inclinazioni sue, la *Farsalia* è un'opera morta; in essa nulla ha ad apprendere. Per lo studio generale della rivoluzione consumata nei piani della Tessaglia, ad Alessandria, a Munda; per l'intelligenza particolare degli interessi che sostennero una lotta così disperata su quei campi, contro il genio della rivoluzione novella; pel giudizio di questo gran contrasto, delle sue ultime cause, de' suoi effetti, della relazione fatale che si trovava fra le cose ed il carattere degli uomini, la *Farsalia* è un'opera inesatta, menzognera, sovente calunniosa ne' suoi giudizj, e sovente malaccorta nelle sue simpatie; e tutto questo, secondo me, senza cattiva intenzione, senz' ombra di passione personale. Non v'ha nella *Farsalia* maggior odio di quello che vi sia nei nostri discorsi di retorica quando noi apostrofiamo un tiranno.

L'idea della *Farsalia* è venuta a Lucano come l'idea della *Tebaide* e dell'*Achildeide* a Stazio, come l'idea della *Guerra punica* a Silio Italico, come l'idea dell'*Argonautica* a Valerio Flacco, come al xviii secolo l'idea dell'*Enricheide* a Voltaire. Poichè solamente dopo aver fatta l'*Enricheide* Voltaire s'immaginò che questa fosse un'opera intenzionale di filosofia, di tolleranza religiosa: la prima ispirazione era stata tutto letteraria. Voltaire cercava un soggetto di poema epico, l'*Enricheide* s'offerse naturalmente a lui. Più tardi ne fece la più importante predicazione della sua grande missione filosofica nella nostra vecchia Europa, poichè trovò il suo vantaggio a farsi stimare come un genio dalla sua uscita di collegio fino alla sua morte. Il tempo di Nerone e il tempo di Luigi XV non erano tempi d'epopea, poichè l'epopea non può esser l'opera d'un poeta, che collocato egli stesso in un'epoca di critica e di scetticismo, si riporta collo studio verso un'epoca di fede, e cerca d'essere quell'epoca stessa mediante il modo di procedere dell'autore drammatico, che studia d'essere per un istante ciascuno de' suoi personaggi. No: bisogna che il poeta ed il libro sieno contemporanei, che la fede dell'epoca sia nel cuor del poeta; bisogna che questa somiglianza si faccia naturalmente da se stessa, e non per lo sforzo ad ogni istante interrotto di un erudito che abbandona il suo secolo tante ore al giorno per andare a vivere in un altro. L'epopea di Omero è tutta intorno a lui, essa è di sopra della sua testa, come a' suoi piedi; l'epopea di Dante è contemporanea al poeta, tormenta tutta la sua vita, lo fa morire in esilio; l'epopea di Shakspeare tutta scettica, è nata dal più grande e più universale movimento di scetticismo dei tempi moderni. L'opera, il poeta, il tempo, non fanno che una cosa sola. —

LETTERATURA CINESE.

S. 1.

ROMANZI.

Più avanti discorreremo sulla drammatica degli Indiani, de' Greci, de' Latini, e così di quella de' Cinesi, singolare come ogn'altra cosa di quel popolo. Qui fermandoci sui romanzi, ripigliamo l'*Unione fortunata*, della quale toccammo nel Racconto, Tom. II, pag. 211, e ne offriamo l'analisi fatta da Davis.

= L'*Unione fortunata* può aversi come un eccellente saggio di quadri di costumi. L'interesse, la vivezza dell'intreccio, il calore del dialogo, il carattere de' personaggi bene svolto e ben sostenuto, la buona morale che ne spira, tutto concorre a darci opinione favorevole del gusto de' Cinesi. I nomi de' personaggi fanno allusione alla natura della loro disposizione. L'eroe si chiama Ti-ciong-yu (*di ferro*); e l'eroina Chui-ping-sin (*cuor di ghiaccio*), cioè casta, non già indifferente o fredda, come significherebbe presso noi. Ti-ciong-yu è un giovane studente, la cui famiglia abita in una città lontana 250 miglia dalla capitale; bello della persona, ma di naturale molto irritabile, compensa i suoi difetti con grande generosità e somma prontezza a beneficiare, a soccorrere i suoi simili. Il padre di lui è censore, e si segnala per la sua integrità e per la franchezza con cui parla all'imperatore. Conoscendo egli il carattere impetuoso del figlio, nol lascia risiedere a Peking: avea voluto dargli moglie a sedici anni, ma differì per le istanze di esso. Fino all'età di vent'anni pertanto Ti-ciong-yu continuò ad attendere agli studj. Un giorno nel leggere gli cadde sott'occhio la storia di un ministro, celebre negli annali cinesi, che restò vittima della virtuosa franchezza con cui ammoniva il sovrano. Riflettendo a quest'avvenimento, gli venne timore che la stessa sorte toccasse al proprio padre, e nella sua inquietudine risolvette di condursi alla capitale. Per via, in un villaggio dov'erasi fermato a pernottare, sentè raccontarsi che da un nobile potente era stata rapita la fidanzata ad uno studente; e tosto, come se fosse fatto suo proprio, s'incarica di presentare egli stesso all'imperatore una petizione per quest'oggetto. Quando il nostro eroe arriva a Peking, trova verificati tutti i suoi timori. Era spiaciuto all'imperatore lo zelo con cui il censore avea difeso la causa di quel medesimo studente, parendogli giusta. Essendo stato portato l'affare al Consiglio criminale, il reo fece tanto colla sua ricchezza e colla sua influenza, che andò assolto, e persuase all'imperatore ch'era stato dal censore ingannato. Il padre di Ti-ciong-yu fu deposto e incarcerato. L'eroe entra nella prigione dell'autore de' suoi giorni, e gli fa una grata sorpresa col presentargli una memoria dello studente, che giustifica la condotta da lui tenuta. Trova quindi il modo di far pervenire questo documento all'imperatore, il quale glien'è grato, e gli trasmette, secondo la dimanda, l'ordine segreto di arrestare il nobile. Armato di una mazza di

rame, Ti-ciong-yu va al palazzo del reo, dopo una lunga lotta arriva ad arrestarlo, e libera la fidanzata dello studente. Il censore è rimesso al suo posto, anzi ad uno più elevato; e l'imperatore punisce il nobile, e dà lodi grandissime al coraggio ed allo zelo del giovine che avea sì ben condotto a termine questo affare: ma affinchè gli elogi a lui prodigati da ogni parte non lo facciano inorgoglire, il padre lo manda a fare un viaggio d'istruzione nell'interno dell'impero.

Abita in un distretto della provincia di Chan-long un membro del tribunale militare di Peking. Ha egli una sola figlia per nome Chui-ping-sin, dotata di rara bellezza e di mirabili qualità morali. A lei, essendo morta la moglie, il padre confidà la cura de' suoi poderi, qualvolta i doveri del suo posto il chiamano alla capitale. Chu-yun, indegno fratello di questo mandarino, che avea tre figli ed una figlia bruttissima, da lungo tempo agognava ai beni di lui, che gli sarebbero toccati se la nipote si fosse maritata; ed a questo fine dirigeva tutti i suoi sforzi. Per un errore commesso nelle sue funzioni, era stato il mandarino confinato in Tartaria; e dall'assenza di lui incoraggiato, Chu-yun s'uni ad un giovine libertino di nobile famiglia, il quale bramava le nozze di Chui-ping-sin. Questa dapprima cercò guadagnar tempo, poi riuscì a persuadere lo stupido zio a dare la propria figlia in moglie al giovine signore, che dà nelle furie al vedersi schernito. Chu-yun giunge però a calmarlo, facendogli una proposta che palesa tutta la bassezza del suo carattere; e gl'indica il mezzo di possedere Chui-ping-sin, prenderla in isposa, e ridurre la propria moglie a condizione di concubina. Il tutto è così ben concertato, che pare impossibile che la giovane non finisca col cadere nella *gola del drago*. Qui l'interesse diventa commovente, e dobbiamo ammirar l'arte onde Chui-ping-sin sa sventare tutte le astuzie dei due persecutori. Questi però non si stancano, e formano il progetto d'impadronirsi di lei mentre torna dalla tomba della madre, dove era andata a compire i riti della stagione d'autunno. Avvertita in tempo, cambia di vesti, entra nella lettiga d'una compagna, e riempita la sua di pietre, la chiude e parte. Arriva il giovine signore, ed apre la lettiga alla presenza di quei che l'accompagnano, i quali danno in grasse risate al vederlo così burlato. Ma questa seconda mala riuscita, lungi dallo scoraggiare l'incorreggibile libertino, ne accresce invece l'ardire. Chui-ping-sin chiusa in casa, non riceveva nessun forestiero, ed egli non poteva sperare d'impadronirsene a viva forza. Ebbe perciò ricorso all'astuzia, e fatto pervenire all'oggetto amato un falso decreto che richiamava il padre dall'esiglio, giunse ad entrare nella casa accompagnato da numerosa truppa di servitori. La donna vistasi prigioniera di lui, domandò di essere condotta innanzi al magistrato: era questi un parente ed amico del giovine signore, sì che facilmente accondiscese ai desiderj di lui.

Ti-ciong-yu, che abbiain lasciato per viaggio, entrava in quel momento nella città. Allo svoltare d'un canto, incontra il corteggio, ed è urlato dalla lettiga in cui era Chui-ping-sin. Irritato, se ne risente fieramente, ma ricevute le scuse dei portantini, stava per andarsene, allorchè da una voce di donna, dolce e piagnolosa, ode dire: *Mi fanno violenza; il vostro coraggio mi soccorra*. Come qualunque cavaliere errante, Ti-ciong-yu fa prigioniera tutta la truppa, e la conduce innanzi al magistrato, che già avea dato causa vinta al parente ed amico. Battendo sul grosso tamburo posto alla porta, penetra nel tribunale, e parla da pari a pari al giudice: questi nondimeno aggiudica Chui-ping-sin al rapitore. Sdegnato il nostro eroe, si dà allora a conoscere, ed il magistrato è costretto ad ordinare che sia messa in libertà la figlia del mandarino. Ti-ciong-yu è fortemente preso della straordinaria bellezza di colei che avea salvata, e Chui-ping-sin dalla sua parte gli è sinceramente avvinta pei legami di ricono-

scenza. Il rapitore intanto forina il disegno di vendicarsi; seduce alcuni cattivi sacerdoti del monastero buddistico, nel quale, secondo l'uso, momentaneamente albergava il nostro eroe, e gl'induce a mettere del veleno nelle vivande che gli darebbero. Chui-ping-sin, che sapeva di che fosse quegli capace, teneva emisarj incaricati d'informarla di tutto che avvenisse. Risaputo che il suo liberatore era malato, prese tosto la risoluzione di ricoverarlo in casa sua, come unico mezzo per salvargli la vita. A fatica vi acconsente il nostro eroe, temendo di comprometterla. Ricuperata in breve la salute, stava per uscirne, senza che avesse mai veduto la giovine, perchè in questa congiuntura era stato rigorosamente osservato il decoro cinese; allorchè il rivale viepiù furibondo, manda Chu-yun per faro delle rimostranze alla nipote sulla sconvenienza da lei commessa. Chui-ping-sin se ne scusa per l'urgenza del caso e per la gratitudine che ella dovea al suo liberatore. Lo zio parte dopo aver postato uno per ispiarne ogni passo; dal quale avendo ricevuto le più favorevoli informazioni sulla condotta della nipote, nè potendo da questo lato molestarla, medita altri stragemmi.

Ti-ciong-yu perfettamente guarito, abbandona colei che può ora alla sua sua volta chiamare sua liberatrice, e si riconduce nella propria provincia per prepararsi al vicino esame pubblico dei candidati ai gradi letterarj. Di sua lontananza approfitta l'instancabile persecutore di Chui-ping-sin per guadagnarsi un commissario imperiale di fresco arrivato, che era un protetto di suo padre. Il malvagio magistrato gli concede autorità in iscritto di sposare la ragazza nella sua propria casa, in forza d'una particolare disposizione delle leggi cinesi. In questo mezzo Chui-ping-sin, avendo segretamente spedito un memoriale all'imperatore, reclama dal commissario protezione per essere liberata dal libertino che l'assedia; ed avutone rifiuto, gli mostra copia delle lagnanze contro di lui mandate all'imperatore. Spaventato di ciò il commissario, si oppone alla celebrazione delle nozze, ed ella manda per espresso a richiamare il messaggio. Non tarda Ti-ciong-yu ad essere informato di quanto soffre l'amante sua; s'affretta quindi a ritornare nella provincia di Chan-tong, e la protegge. Vistolo arrivare, i due malvagi gli mandano un astuto servo con un preteso biglietto di Chui-ping-sin, che gli domandava un abboccamento. Un messaggio sì apertamente contrario al carattere della giovane risveglia in lui dei sospetti, sì che minacciando il messo, l'induce a svelare il perfido tranello preparatogli da' suoi nemici. Non se ne scoraggiano questi, ed il loro ingegno inventivo suggerisce loro una nuova astuzia. Il giovane signore si presenta alla casa di Ti-ciong-yu, ed essendogli stato rifiutato l'ingresso, come se l'aspettava, lascia una cartina di visita. Ti-ciong-yu si crede in dovere di restituirgli la visita, e introdotto in casa, vi trova radunata una numerosa compagnia, alla quale è suo malgrado costretto mescolarsi. Aveva il signore concertato co'suoi amici di cercare d'attaccar briga per gettarsi poi nella rissa addosso all'amante di Chui-ping-sin e maltrattarlo; ma egli si condusse con tanta disinvoltura e coraggio, che sfuggì al lacciuolo.

Più tardi gli si offre il destro di rendere un segnalato servizio al padre dell'amata, farlo richiamar dall'esiglio e rimettere in possesso della sua carica. Allora le due famiglie risolvono di contrarre parentela insieme, maritando i due amanti. Ma la sottigliezza della scuola di Confucio, di cui Chui-ping-sin e Ti-ciong-yu professano i principj, loro spira degli scrupoli reciproci, e ricusano dapprima di maritarsi per timore che alcuno dubiti della purezza e del disinteresse che aveano avuto nelle loro azioni; finalmente ogni scrupolo è tolto. Nel momento però che stava per essere conchiuso il matrimonio, Chu-yun ed

il suo degno amico vengono a frapporvi nuovi ostacoli. Pel grado elevato delle due parti, la cosa vien portata innanzi all'imperatore, che punisce i colpevoli, fa elogi alla fortunata coppia, ed egli stesso ne sanziona il maritaggio. —

§ 2.

LIRICA.

ODI DELLO SCI-KING (Vedi Tom. II, pag. 205).

Miserie del genere umano.

Quando molta grandine cade in questa stagione, è un portentoso. Il dolore fiede l'anima mia quando vedo le opere dei peccatori; possono essi eccedere di più? Guardate a che trista condizione son io ridotto; il mio dolore cresce ad ogni istante. Abbiate alcun rispetto alle cure ch'io mi assumo: la melanconia m'uccide, e sono obbligato a nasconderla.

Ho ricevuto la vita da' miei parenti; me l'hanno essi data sol perchè fosse da tanti mali oppressa? Non posso andare nè innanz nè indietro. Gli uomini esercitano le lingue a blandirsi o a distruggersi, e s'io me ne mostro accorato, sono esposto alle loro beffe.

Il mio cuore è colmo d'amarezza vedendo tale miseria: i più innocenti son più a compiangere. Donde spereranno soccorso? ove si fermeranno questi corvi? chi è destinato loro preda?

Osservate questa gran foresta, piena di legna, buona solo a bruciare. Il popolo da tanti mali oppresso guarda il cielo, e par che dubiti della Provvidenza. Ma venuta l'ora di eseguire i suoi comandi, nessuno vi si potrà opporre. L'Essere supremo è unico sovrano: quando punisce è giusto, nè alcuno può accusarlo d'operare per ira.

Ma gli empj osservano come basso ciò ch'è alto, e come alto ciò ch'è basso. Or quando finiranno i loro eccessi? Ei chiamano i vecchi sapienti, e dicono loro ridendo: *Spiegateci i nostri sogni*. Sono coperti di peccati, e si credono senza macchia. Fra i corvi come discernere dalla femmina il maschio?

Quand'io penso al Signore dell'universo, alla grandezza ed alla giustizia di lui, m'inchino avanti ad esso, e tremo che non mi rimproveri. Eppure le parole mie movono tutte dal fondo del cuore, e son conformi alla ragione. I malvagi hanno lingue di serpente per lacerare gli uomini dabbene, eppure son tranquilli.

Ve' quest'ampia campagna, piena solo d'erbe cattive, germogliate dal suo seno. Il cielo sembra farsi beffa di me, come se nulla io fossi; ed esige un conto esatto, come s'io avessi ancora qualche cosa esposta al livore de' nemici. Mi basta la forza di liberarmene?

Il mio cuore è immerso nella tristezza, angustiato dal dolore. Donde vengono dunque i mali del nostro tempo? L'incendio si dilata più sempre, ed è impossibile estinguerlo. Sventurata Pao-see (1), tu accendesti il fuoco che ci divora.

(1) Pao-see, figlia d'Yen-usung, fu eson di gravi sventure, la cui natura non si rileva ne' libri sacri: è forse un avanzo della tradizione di Erc. In quest'ode il principio è splendido, il resto rimesso, e

talvolta più da predica che da poesia. Non vi manca però ricchezza d'immagini, e conservasi molto bene nel tono medio, per esempio, dell'ode Rectius, L'incend, ecc.

Pensate continuo all'ultim'ora. Il cammino per cui andate è oscuro, sdruc-ciolevole, periglioso. Trascinate un carro di ricco carico: che fate? ohimè! voi lasciate spezzarsi le sponde del carro, lasciate perire le ricchezze vostre, e quando tutto è perduto, gridate soccorso.

Non rompete i lati del carro, abbiate occhio alle ruote, vegliate sulla gente vostra, non lasciate andar perduto sì prezioso tesoro, non vi esponete dove sia pericolo. Ma ah! ch'io parlo al vento; neppur si pensa a quel che io dico.

I malvagi credono essere ben nascosti; ma sono come i pesci rinchiusi in un vivajo: per quanto si tuffino nell'acqua, son veduti come sulla riva. L'afflizione mia è al colmo, vedendo la loro miseria.

Passano i giorni nella gioja; si fanno mescere vini squisiti e delicate vi-vande; i loro banchetti non hanno fine; raccolgono compagni di dissolutezze; non parlano che di nozze e piaceri. Considerate ch'lo son rimasto solo, e co-stretto a nascondere perfino le lacrime.

Il più piccolo vermicciatolo ha la sua buca, il più vile insetto trova cibo; e il popolo oggi si muore di fame e di miseria. O cielo, che giustamente ci mandi questi mali, vedi come i ribaldi nuotano nell'abbondanza, e prendi pietà dei giusti, ridotti in estrema necessità.

Lode di Ven-uang.

Il cielo ha fatto questa montagna eccelsa, e Tai-uang l'ha resa deserta. Questo danno fu colpa sua; ma Ven-uang le rese l'antico onore. Il cammino ove quegli erasi involupato è pieno di pericoli: la via di Ven-uang è retta ed agevole. Posterità d'un saggio re, conserva preziosa la felicità che e' t'ha procacciato.

Per lo stesso.

Colui che solo è re e signor supremo, abbassa la maestà sua fino a prender cura di queste basse cose (1). Attento sempre al vero bene del mondo, gira gli occhi sulla faccia di esso. Vede due popoli che abbandonarono le leggi sue, nè l'Altissimo però gli abbandona; gli esamina, gli aspetta, cerca per tutto un uomo secondo il cuor suo, e vuole egli stesso dilatarne l'impero. In quest'idea, fissa con amore gli occhi verso occidente: colà deve abitar egli, e regnare con questo nuovo re.

Ne svelle dapprima le triste erbe, e nodrisce attentamente le buone; pota il soverchio rigoglio degli alberi, e li riduce a bell'ordine; strappa le canne, e coltiva il gelso (2). Il Signore vuol rendere agli uomini la prisca loro virtù; tutti i nemici fuggiranno innanzi ad essi. Il cielo vuol eleggersi un eguale (5); giammai nessuna volontà fu più assoluta.

Il Signore osserva questa santa montagna, soggiorno di pace; nè vi cresce alcuno de' legni onde si fabbricano armi: regno eterno, ove si vedono solo al-

(1) Questo principio rammenta il
Celo tonantem credidimus Jovem
Regnare,

da cui Orazio prelude le lodi d'Augusto.

(2) La Bibbia abbonda di siffatte immagini allegoriche. E il Manzoni, descrivendo gli effetti della nascita di Cristo:

Dalla magioni eterree
Sgorge una fonte e scende,

E nel borron de' triboli
Vivida si distende;
Stillano mele i tronchi,
Ove copriano i bronchi
Ivi germoglia il fior.

(5) Anche Orazio a Giove: *Tu secundo Causae*
regnes.

beri, le cui foglie mai non cadono. È l'opera dell'Altissimo; egli pose il minore al posto del primogenito (1): solo Ven-uang sa amar di cuore i fratelli; egli mette in ciò la felicità e il vanto. Il Signore lo colmò de' suoi beni, e gli diede per ricompensa l'universo.

Il Signore penetra nel cuore di Ven-nang, e vi scopre una virtù secreta e inesplicabile, il cui odore per tutto si diffonde. Oh maravigliosa unione de' doni suoi più preziosi! L'intelletto per regolar tutto, la sapienza per tutto rischiarare, la scienza per istruire, il consiglio per governare, la pietà e la dolcezza per farsi amare, la forza e la maestà per farsi temere, una grazia di soprappiù che gli amica i cuori; virtù sempre costanti e incapaci di mutare, doti che dall'Altissimo ricevette, felicità ch'egli diffuse sui posteri suoi.

Il Signore disse a Ven-uang: — Quando il cuore non è retto, i desiderj sono sregolati, e non si può salvar l'universo. Tali difetti non possono entrar in te. Sali dunque il primo sulla montagna, per trarti dietro la gente tutta. Vedi ribelli, indocili al loro padrone, che credendosi superiori agli uomini, li tiranneggiano. T'arma della mia collera, spiega i tuoi stendardi, disponi gli eserciti, rimetti per tutto la pace, assoda la felicità del tuo impero, e adempi ciò che dà te il mondo aspetta.

Ven-uang di subito, senza lasciar la Corte, sale sul vertice del monte. — Tornate alle vostre caverne, spiriti ribelli: questa è la montagna del Signore; voi non potete entrarvi. Queste sorgenti vive sono le acque pure, ove s'abbeverano i sudditi di Ven-uang: questi piaceri non sono per voi. Ven-uang elesse questa montagna; egli medesimo aprì questi limpidi rigagni: colà debbono convenire tutti i popoli fedeli, colà i re.

Il Signore disse a Ven-uang: — Io amo una virtù pura e semplice come la tua; non leva gran rumore, non getta grande splendore di fuori, non è affannosa, non altiera; direbbesi che tu non abbi dottrina e ingegno se non per conformarti agli ordini miei. Tu conosci il tuo nemico: raduna contro di esso tutte le forze, prepara le tue macchine di guerra, aggioga i carri, va e distruggi il tiranno, caccialo dal trono che usurpò. Carri armati, non v'accalcate; eccelse mura, non temete; Ven-uang non va a precipizio, la collera sua non respira che pace, prende il cielo a testimonio della bontà del suo cuore, vorrebbe vederli rendersi senza combattere, ed è pronto a perdonare ai più rei. Non che tanta bontà gli attiri lo sprezzo, giammai non parve più degno d'amore. Ma se a tante lusinghe non si ceda, i carri suoi arrivano con fracasso: indarno il tiranno confida nell'altezza e forza delle sue mura; Ven-uang l'assale, lo combatte, ne trionfa, distrugge il crudele impero; nè tale giustizia lo rende odioso, anzi il mondo mai non fu più volenteroso di sottomettersi alle sue leggi.

Avviso a un re.

Grande e supremo signore, tu sei il sovrano padrone del mondo; ma quanto la maestà tua è severa, e rigorosi sono gli ordini tuoi! Il cielo dà a tutti i popoli la vita e l'essere; ma non conviene troppo fidarsi della sua liberalità e clemenza. So che comincia sempre da padre, ma non so se finirà da giudice.

Ven-uang esclama: — Ahimè! re del mondo, voi siete crudeli, e i ministri vostri son tigri e lupi; voi siete avari, e i ministri vostri son sanguisughe. Voi soffrite vicine tali persone, le alzate ai primi gradi, e perchè costringeste il cielo a far cadere in voi lo spirito di vertigine, mettete questi scellerati sopra la testa de' sudditi vostri.

(1) *Ei era un novicesimo primi.*

Ven-uang esclama: — Ahimè! re del mondo, appena volete trarvi vicino qualche savio, i ribaldi giurano ruinarlo, e diffondono mille falsi rumori per coprire di speciosi pretesti l'odio loro. Voi gli ascoltate, gli amate; come alloggiaste nel vostro palagio una masnada di ladri? Ecco perchè piovono le imprecazioni del vostro popolo.

Ven-uang esclama: — Ahimè! re del mondo, voi fate coi sudditi vostri come belve affamate; ogni abilità ponete a cercar consiglieri ancor più tristi di voi; non applicandovi punto alla virtù, restate senz'appoggio; e non essendo la vita vostra che menzogna, non avete per favoriti che gente ingannatrice.

Ven-uang esclama: — Ahimè! re del mondo, le mormorazioni del popol vostro son come gli stridi delle cicale, e la collera fermenta in mezzo al cuor loro. V'avvicinate all'ultima sciagura, e non temete punto. La peste è nel seno dell'impero, e giunge sino ai barbari più lontani.

Ven-uang esclama: — Ahimè! re del mondo, non dovete accusar il cielo dei vostri mali, ma voi stessi. Non avete voluto ascoltare i vecchi prudenti, gli avete rimossi: ma benchè non abbiate più vicino a voi di questi uomini rispettabili, avete ancora le leggi; perchè non le seguite, per istornare i flagelli che vi stanno sopra?

Ven-uang esclama: — Ahimè! re del mondo, si dice, e troppo è vero: Chi fece morire quest'albero non fu lo schiantarne i rami o abbatte le foglie, ma l'esser guasta e putrida la radice. Come voi dovete specchiarvi nei re antecessori e che vi rassomigliavano, così un giorno voi sarete d'esempio a quelli che verranno. Più il mondo invecchia, e più ha esempj famosi per istruirsi; eppure non ne divien migliore.

Consigli a un re.

Un esteriore grave e maestoso è come il palagio dove la virtù risiede; ma dicono, e dicono vero: Oggi i più ignoranti ne sanno abbastanza per vedere i difetti altrui, e i più addottrinati son ciechi sui proprj difetti.

Chi non esige da altri cosa superiore alle sue forze, può istruire l'universo; e il vero saggio fa del cuor dell'uomo quel che vuole. Non formate disegni ove entri il minimo interesse. Date ordini sì buoni, che non siate costretto a cangiarli. Abbiate aria di probità e di virtù che queste due cose assicuri, per servire di modello a tutto il popolo.

Ma ah! tali lezioni più non sono in uso, tutto va a rovescio, siam come sepolti in vergognosa ubriachezza; e perchè l'ubriachezza piace, non si pensa più al buon ordine, non si studiano le massime degli antichi re per far rivivere le sagge lor leggi.

Voi dite che l'augusto cielo non vi protegge più; ma esso ama quelli che seguono apertamente la virtù: siete in mezzo alla corrente, temete che la non vi strascini. Vegliate continuo sulle più piccole cose, osservando esattamente l'ora del levare e del tramonto, e prendendo cura che la casa vostra sia sempre pulita. Voi renderete il popolo diligente sull'esempio vostro; col tenere i carri, i cavalli, i soldati, le armi in buono stato, eviterete la guerra e allontanerete i barbari.

Perfezionate il vostro popolo, e pel primo osservate le leggi che gli date; con ciò vi risparmierete di molte amarezze. Principalmente ponderate gli ordini vostri, ed abbiate cura estrema del vostro esteriore: allora tutto sarà tranquillo, tutto bene. Si può levar una macchia da un diamante a forza di levigarlo; ma se le parole vostre peccarono nella minima cosa, non c'è via di cancellarlo.

Parlate dunque sempre con riserbo, e non dite: *Non è che una parola.*

Pensate che più non si può richiamar la lingua, e che se voi stesso non la frenate, commetterete mille falli. Le parole piene di saviezza son come la virtù, nè rimangono senza ricompensa: per essa voi assistete i vostri amici, e tutti i popoli che son figli vostri divengono virtuosi, seguendo d'età in età le vostre massime.

Quando siete con savj amici, componetevi di modo che nella vostra persona non appaja cosa se non dolce ed amabile; nella familiarità non vi sfugga nulla di sregolato: sin quando siete nel più secreto di vostra casa, non trascorrete a nulla di vergognoso; non dite: *Nessun mi vede*, poichè v'è uno spirito intelligente che tutto scerne, viene quando men vi si pensa, e ciò dee tenerci in continua attenzione sovra noi stessi.

La virtù vostra non debb'essere comune, ma arrivare alla più alta perfezione: regolate sì bene i vostri movimenti, da non uscir mai dal cammino diritto: non eccedete i limiti che la virtù vi prescrive, e fuggite quanto potrebbe offenderla: proponetevi come un modello, che possa senza tema imitarsi. Il proverbio dice, *Si rende un pomo per una pesca*; non raccorrete che qual seminaste. Chi vi dice il contrario, v'inganna; è un cercare corna in fronte all'agnello nascente.

Un ramo d'albero semplice e flessibile prende qualunque forma gli si dà: un savio possiede l'umiltà, fondamento solido di tutte le virtù. Parlategli delle belle massime dell'antichità; e tosto vi si sottopone, e procura metterle in pratica. Pel contrario lo stolto s'immagina d'esser tolto in mezzo, e non vuol creder nulla. Ciascuno così segue la sua inclinazione.

Figlio mio, voi dite d'ignorar il bene e il male: io non voglio strascinarvi alla vera virtù per forza, ma col darvi prove sensibili di quanto vi dico: non coll'ascoltar semplicemente le mie lezioni voi diverrete savio, ma praticandole di cuore. Riconoscere, come voi fate, l'incapacità vostra è un'eccellente disposizione per trovarvi presto in grado d'istruire gli altri; giacchè dal momento che uno più non è pieno di sè, nè gonfio di vano orgoglio, ciò che apprende il mattino lo mette in pratica anzichè il dì finisca.

Il supremo Tien distingue chiaramente il bene e il male, odia i superbi e ama gli umili: non v'è istante ov'io non possa offendere il Tien; come dunque aver un momento di gioia in questa misera vita? Essa passa come un sogno, e la morte viene prima d'essere svegli; da ciò il mio dolore. Nulla io dimentico per istruirmi, e voi appena m'ascoltate; invece d'amar le mie lezioni, le vi paiono forse troppo aspre? Dite che non siete nell'età d'esser savio tanto: ma se non abbracciate ora la virtù, come v'arriverete in caduca vecchiaja?

O mio figlio! io non vi annunzio che le grandi verità del re antichi. Se ascoltate i consigli miei, non avrete mai di che pentirvi. Il cielo è in collera, voi temete non prorompa contro voi e il popol vostro: nei secoli passati avete famosi esempj dell'operar suo. Il Signore mai non si scosta dalle sue vie. Siavi ben persuaso, che il non entrar di subito nel cammino della virtù ch'io v'additai, è un attirare su voi e sul vostro impero le più grandi sciagure.

La ruina del genere umano.

Alzo gli occhi al cielo e par di bronzo. Le nostre sventure durano da gran tempo; il mondo è rovinato: il peccato si diffonde per tutto come un veleno mortifero; le reti della colpa sono per tutto tese, e non è apparenza di guarigione.

Noi avevamo campi felici, la donna ce li rapì: tutto era a noi sottomesso, la donna ci gettò nella schiavitù. Ella odia l'innocenza, ella ama il delitto.

Il marito prudente solleva il ricinto delle mura; ma la donna che tutto vuol sapere, le abbatte. Oh quanto è scaltra! è un uccello dal grido funesto, troppa lingua ebbe; è una scala per cui scesero tutti i nostri mali. La nostra ruina non vien dal cielo, ma fu causata dalla donna. Quelli tutti che non ascoltano le lezioni della sapienza son simili a questa infelice.

Essa ruinò il genere umano.

Ora sceglierò altre brevi di genere vario:

— Venne senza berretto nè parasole, se ne va in carro con cavalli e treno: egli è sempre quello stesso, ma qual diversità d'accoglienza!

Il vino allegro bevuto fra gli amici, i versi sono il diletto di un'intima società: ma con altri che cogli amici la poesia ed il vino son fonte d'amarezze.

Non mi dire che un grand'uomo non piange mai: un grand'uomo piange, ma le lacrime sue scorrono furtive.

(Dalle *Due cugine*)

— Felice il saggio che nella valle ove solingo vive, gode al toccar de' cimbali! solo nel letto suo, svegliandosi esclama: *Giammai, lo giuro, io mi scorderò della felicità che provo.*

Felice il saggio che sul pendio della montagna gode al toccar de' cimbali! solo nel letto, svegliandosi ei canta: *Giammai, lo giuro, co' desir miei trapasserò quel che possiedo.*

Felice il saggio che sulla collina dove abita, gode al toccar de' cimbali! solo nel letto, svegliandosi riposa, e giura che giammai al volgo non aprirà il perchè della sua gioja.

(Libro dei versi, V. 2).

Quest'altre sono di Kaokiti, poeta antico assai:

— La brina irrorò i fiori; chi stenderà un padiglione per riparare il delicato ed olezzante loro tessuto? I miei versi errano lontan lontano cercando il regno della primavera; l'anima mia contristata amoreggia a mezzanotte la luna sospesa sopra il villaggio: nella mia melanconia chieggo alle nubi una compagna; nel mio abbandono cerco un'anima cui disvelare la mia. A primavera io scorrorò i deliziosi paesi Lo-Jeu, al cader delle foglie mi chiuderò per darmi intero agli studj.

Rubini degni d'ornar un trono, chi vi semina in ogni parte del paese di Nanking? Mentre il dotto riposa in mezzo ai monti coperti di neve, una bella qui viene a vagare al raggio della luna. Nella rigida stagione, il flauto è mio solo conforto: a primavera, io calco il vasto tappeto del muschio profumato. Qual amante non si piace far risuonare graziose canzoni, quando il vento d'oriente viene a scherzare in questa melanconica solitudine?

(Notate che il vento, il sole, l'ospite, l'appartamento d'Oriente accennano sempre l'amore e il matrimonio).

Ecco il tempo che zefiro è più leggiere, che più dolce è la pioggia; una mattinata cangia in rami le gemme che un arbusto germogliò. I miei sentimenti volano in versi leggeri, come questa nebbia che colora gli archi del ponte, come questi rami, la cui ombra tremula al soffio della primavera. Oh infelice chi si strugge a cavar l'oro dalle viscere della terra! La neve che testè empiva il cielo, bel soggetto a meditare. Se la colomba viaggiatrice chiede il numero dei miei pensieri, sappia che più presto si conteranno le ciocche di seta sospese a questa pianta. —

Questa è sopra una zitella di già matura verginità:

— La primavera torna a gluncare le nostre vie di fiori purpurei, e donzellette in folla corrono a contemplarli. Ogni anno vede i fiori sbocciare ed appassirsi. Ma una fanciulla tace in rimirarli; tace per un pensiero desto in lei dai fiori, un pensiero che ascoso a tutti, le turba il cuore. Ella ricorda che la capinera sospira la nuova luna. Già i capelli di sue tempia gareggiano collo splendore de' fiori: si lamentava un tempo del precoce rigore del vento d'autunno: ora il suo corpo non è più sì leggero. Ahimè! questo gonnellino d'un rosso vivo come il melagrano, più non emula la freschezza del fior di pèsco: passa i mesi, gli anni a gemere tutta sola: quante volte ritorna allo specchio per cercare l'immagine di prima? Le giovinette vicine evitano le sua compagnia: sola, abbandonata a sè, più non desta che pietà. —

Addio alla rondinella.

— Il citiso coi dorati tralci attende il nido, che deve accorre una coppia fortunata: vi guiderà per tortuoso calle un sentiero sparso di ciottoli: il moribondo fogliame aggiugne l'ombra sua alla spessezza de' cancelli. Ma già lo zefiro ardente sparse di fiori la terra: uccello nero-vestito, nulla consola il tuo dolore; ma deh! non pianger tanto in pensando al tuo natio paese. Quand'anche ti volessero cingere d'un doppio muro dall'alto della galleria profumata da questi arbusti, tu portato dal desio ti spingeresti nel misterioso ritiro, ove la tua compagna l'attende. —

— Cinque vette si alzano, una all'altra legate come le dita d'una mano: sono un appoggio per la città di Yan, una muraglia a mezza strada del cielo. Di notte, questa mano si lava nel fiume d'armento (*la via lattea*) e coglie le stelle del moggio (*l'orsa maggiore*); di giorno tocca l'azzurro del cielo, e scherza col fumo delle nubi. La pioggia cessò, e nello spazio si mostrano i rampolli di diaspro; la luna alzasi come una lucida perla sospesa nel palmo di questa mano. Non sai se sia il braccio che il grande spirito sporge avanti da lontano, di là dai mari contando i regni dell'impero di mezzo. —

Per corollario soggiungo il principio della relazione, che un Cinese fece del suo viaggio a Londra nel 1815:

— Di là del mare, all'estremità nord-ovest, è un regno chiamato Ying-lun. Freddo è il paese: si gode d'appressarsi al fuoco: le case sono tant'alte, che si può da esse coglier le stelle. Gli spiriti sono retti, osservanti de' riti e rispettosi: i cuori inclinati allo studio de' libri sacri. Vi hanno particolare nimistà pei Fo-lang-sse, nè fra loro riposano mai lo scudo e la lancia. Colline e campi son ricchi di vegetazione: i piani in cui sono divisi, somigliano ad un dipinto sopracciglio. Gli uomini usano rispetto alle donne: queste son degne del paese per la bellezza dei loro tratti. Le fanciulle hanno un viso colorito come l'incarnato dei fiori: i vezzi delle belle somigliano al diaspro bianco. L'amore in ogni tempo vi fe nascere vive passioni: gli sposi amano prestarsi vicendevole sostegno. —

§ 3.

E L O Q U E N Z A.

L'imperatore Gang-hi fece fare una raccolta delle ordinanze ed istruzioni di varj imperatori, relative al modo del governare e al reprimere gli abusi; e dei discorsi de' ministri migliori: e a ciascun pezzo soggiunse qualche riflessione col pennello rosso, vale a dire di propria mano. Il missionario P. Hervey ne fece la traduzione, e bastano a convincere che eloquenza non manca alla Cina. Se non che la differenza di costumi e la stranezza delle espressioni fermandoci volta a volta, ed obbligandoci a meditare per intenderle, tolgono l'effetto. Io scelsi quelle dove minori fossero le cose speciali, e che al tempo stesso venissero a rinflancare ciò che ebbi ad esporre nel Racconto.

I.

Poco dopo che Tsin-sci-hoang re di Tsin fu fatto imperatore, si pretese escludere dagli impieghi chi non fosse di Tsin. Li-sce del paese di Tsin, che aveva ajutato Tsin-sci-hoang a diventar imperatore, fece a lui questa rimostranza in favore degli stranieri.

Gran principe, il suddito vostro ha inteso che ai tribunali supremi fu abbozzato un ordine per rimuovere dagl'impieghi gli stranieri. Mi sia permesso farvi su ciò un'umilissima rimostranza. Uno dei vostri avi altrimenti operò: attento a cercar gente di vaglia, ricevette quanti poté trovare, di qualunque banda venissero . . . e lo servirono sì bene, che padrone di venti Stati, finì il glorioso regno col conquistare Si-yong. Hiao-kong vide sotto il suo regno un prodigioso cambiamento: i costumi si riformarono, il regno si popolò ecc. (Segue una serie di esempj, giacchè, come vedremo costantemente, ogni argomento pei Cinesi si riduce a dimostrare aver fatto così anche gli avi). Ciò che fecero i quattro principi vostri antecessori, lo fecero per mano di stranieri.

Dopo ciò mi sia permesso chiedere qual torto ricevette lo Stato vostro dagli stranieri di cui si è valso. Non è al contrario evidente, che se i principi ond'io parlai avessero escluso gli stranieri, come voglionsi escludere oggidì, nè il loro Stato sarebbe venuto in tanto fiore, nè il nome di Tsin in tanta fama? Inoltre, qualora io considero ciò che serve a vostra maestà, io vedo pietre preziose del monte Kuan, minuterie di Sui e di Ho, diamanti da Lung: le armi che portate, i cavalli che salite, le stesse bandiere e i tamburi hanno per ornamento o per materia cose venute di fuori. Perchè servirvene?

Se basta non esser nato nello Tsin per venirne escluso, per quanto merito e fedeltà si abbia, parmi che di conseguenza bisognerebbe gettar fuor di palazzo i diamanti che vi hanno, i mobili d'avorio, le orerie; allontanare dal vostro palazzo le bellezze di Cing e di Uei. Se nulla di straniero dee trovar posto alla vostra Corte, perchè v'offrono ognidì vezzi di perle e d'altro che fregiano la testa della regina? perchè questa gente nemica di ciò ch'è di fuori, non comincia la riforma dallo sbandire dalla Corte vostra ciò che ne forma il bello, e la stessa regina Tsciao? ecc.

(L'imperatore Gang-hi fa questa postilla):

Nell'antichità chiunque avea prudenza e ingegno, era stimato. I principi allet-

tavano simil gente con donativi, e davano loro sempre impieghi, purchè volessero accettarne; guardavansi bene dal cacciarli o respingerli perchè non fossero natti del paese. Profittare degl'ingegni che si trovano, è una massima del saggio. Li-ssee, autor di questo scritto, in fondo era un tristo; non per questo vuolsi sprezzare ciò che disse di buono.

II.

*L'imperatore Yen-ti, della dinastia degli Han, deroga la legge
che vietava di censurare il governo.*

.

III.

*Lo stesso Yen-ti ordina gli siano presentate persone di merito
e di probità sicura.*

Il grande Yu pose straordinaria diligenza a procurarsi persone di virtù e di merito che l'aiutassero a ben governare. Gli ordini che diede a tal uopo, non solo furono pubblicati in tutto l'impero, ma anche conosciuti assai lontano, e può dirsi rimasero ignoti soltanto nei paesi ove non vanno nè barche nè carri nè uomini. Ognuno da presso e da lontano facevasi un piacere e un dovere di comunicargli le sue cognizioni. Così questo principe mai non fallì a se stesso, e fondò una dinastia che fiorì lungo tempo.

Kao-ti in questi ultimi tempi quasi al modo stesso si adoperò per fondare la nostra. Liberato l'impero dai mali che soffriva, prima sua cura fu il fornirsi quanto potè di persone di merito. Mise in posto quante ne trovò, e nulla raccomandò tanto come d'aiutarlo a ben governare. Così col possente soccorso di Tien e della fortuna di sua casa, tranquillo possessore di quest'ampio Stato, fece risentire a tutte le nazioni vicine gli effetti delle sue bontà. Da lui, lo sapete, venne a me quest'impero. Anche non ignorate (sovente io stesso ve n'avvertii) che, per sostenere il peso, io non ho nè virtù nè dottrina che basti.

Ciò m'induce a pubblicare oggi questa nuova dichiarazione, per ingiungere a chiunque è in grado, dai principi fino ai semplici magistrati, di cercarmi attentamente delle persone di merito; alcune che abbiano molta pratica del mondo, altre che sieno avvedute in affari di Stato; ma principalmente che abbiano la rettitudine e la fermezza necessarie per avvertirmi liberamente di ciò che crederanno riprensibile. Io ne vorrei un buon numero di ciascun genere, per adempire al mio difetto di capacità. Intanto voi, che avete già il grado di ta-fu (una delle maggiori cariche dell'impero), ajutatemi quanto meglio potete.

Ciò che importa essenzialmente d'esaminare è: 1° le mie mancanze giornaliere e i difetti miei personali; 2° i difetti del governo presente; 3° le ingiustizie de' magistrati; 4° i bisogni dei popoli. Spiegate il vostro parere su questi punti in una relazione apposta: io la leggerò, e vedrò leggendo se il vostro zelo nell'aiutarmi va sin dove deve. Giudicherò se questo zelo sia verace; se al principio, nel seguito e al fine della vostra relazione, parlerete con libertà, senza risparmiare la mia persona. Badateci bene, Ta-fu: non si tratta di lieve cosa, l'affare è serio. Date tutta la possibile attenzione a disimpegnar come si deve quello ch'io vi raccomando.

IV.

A Vu-ti (un secolo e mezzo av. Cristo) arrivavano spesso lamenti sull'eccessivo lusso e sulla negletta agricoltura. Voltosi un giorno a Tong-fang-so, gli

disse: « Io vorrei riformare i miei popoli; suggeriscimene i mezzi; esponmi come convenga condursi ». Tong-fang-so rispose per iscritto: « Principe: lo vi potrei proporre gli esempj di Yao, Sciun, Yu, Tang, ecc.; ma questi felici regni son da gran pezza passati. A che risalire tant'alto? Io mi fermo a tempi più vicini, ad esempj domestici. Io vi propongo quelli di Ven-ti: il suo regno è tanto vicino all'età nostra, che alcuno dei nostri vecchi ebbe la felicità di vederlo. Or bene, Ven-ti, elevato all'alta dignità di Tien-tse (figlio del cielo) come voi, possedendo il vasto impero che voi possedetè, portava abiti semplici senza ornamento, e di tessuto grossolano: la sua calzatura era un cuojo mal conciato: una coreggia ordinaria gli serviva di pendaglio. L'armi sue nulla avevano di ricercato; sedeva sopra una stuoja comune; non mobili preziosi ne' suoi appartamenti; bisaccie piene di scritti utili che gli si presentavano, ne formavano l'ornamento e la ricchezza; e la persona sua era ornata di sapienza e virtù. Regole di sua condotta la giustizia e la carità. Tutto l'impero, allettato da sì begli esempj, studiava di conformarvisi.

Oggi tutt'altra cosa. Vostra maestà si crede angusta nell'ampio ricinto d'un palagio che è una grande città; intraprende nuovi fabbricati senza numero; dà a ciascuno speciosi nomi. A sinistra è il palazzo di Yong-oang, a destra quello di Scing-ming; in generale è il palazzo di mille o diecimila porte. Negli appartamenti interni le donne sue son cariche di diamanti, perle ed altri ornati preziosi; superbamente in arnese i cavalli; i cani hanno collari di gran valuta; fin al legno e all'argilla voi fate coprire di ghirigori: testimonio que' carri di commedia, delle cui evoluzioni vi compiaccete, e dove tutto luccica, tutto è ricco e ricercato. Qui fate fondere ed alzar campane di centomila libbre; là tamburi che disgradano il tuono: e tutto va in commedie, sinfonie, balli delle figlie di Cing. Così operare francamente, portar a questo punto il lusso, e volere nel tempo stesso ispirare ai sudditi la frugalità, la modestia, la temperanza, la coltura de' campi, è un voler l'impossibile.

Se dunque da senno vostra maestà mi consulta, se vuol proprio seguire il mio consiglio, o almen sapere il mio parere, sarei d'avviso che la maestà vostra raccogliesse tutto cotesto corredo di vani ornamenti, l'esponesse s'un trivio o vi mettesse fuoco, per dar a conoscere all'impero che n'è disingannata. Se comincia così, potrà divenire un altro Yao, un altro Sciun. V'è certi punti essenziali, dice l'Y-king, che quando si osservino appieno, il resto vien dietro da sè.

V.

Discorso di Vang-heng a Ven-ti, per eccitarlo alla temperanza ed alla frugalità.

Nel tempo antico ogni cosa era regolata con certe norme; nel palazzo dell'imperatore le donne non erano più di nove, i cavalli non passavano gli otto; le mura erano pulite e ben intonacate, ma senza ornamenti; il legno n'era lucente e levigato, ma senza intagli. La stessa semplicità osservavasi nei loro carri e in tutti i mobili. Il parco loro stendevasi pochi li, e ogni sorta di persone poteva entrarvi. La decima delle terre era l'unico loro provento: ogni famiglia forniva per anno tre giornate d'uomo, nè altro servizio: cento leghe di paese formavano il possesso dell'imperatore, del resto riceveva la decima. Tutte le famiglie erano agiate, e con belle odi celebravasi a gara questo tempo felice.

In tempi assai prossimi ai nostri, si videro i nostri avi Kao-tseu, Hiao-uen e Hiao-king imitar da vicino l'antichità. Le loro donne non passavano le dieci; cavalli nelle loro scuderie non più di cento. L'imperatore Hiao-uen s'avvicinò più ch'altri all'an-

tica semplicità; gli abiti portava di stoffa semplice e grossolana; la calzatura di cuoio mal conciato; mai oro, nè argento, nè intagli non comparvero sui suoi arredi. D'allora ben cangiarono le cose. Non solo ciascun imperatore sorpassò in ispece i suoi predecessori, ma il lusso si propagò a tutti gli ordini dell'impero: si fa a chi veste più magnificamente, più pulito si calza, ha spada e sciabola più bella; ciascuno insomma adopera liberamente ciò che era proprio solo del principe. L'imperatore compare per dar udienza o esce per qualche cerimonia? se nol si conosca altrimenti, è fatica il distinguerlo. Gran disordine davvero, e quel che è peggio, ancora nol si avverte.

Un tempo Ciao-king, principe di Lu, quando gli si esponevano i doveri dell'imperatore per ispirargli il rispetto dovuto al sovrano diceva: *Che cosa fo in contrario?* Egli solo era cieco sulla sua condotta. Oggi quanti l'imitano! ogni magistrato presume eguagliar il superiore, e l'imperatore stesso oltrepassa la ragione. Grande è il male, e può passar già per inveterato. Se v'è rimedio a sì gran piaga, voi solo, o principe, potete portarlo: se l'antichità può rivivere, sarà pei vostri esempj. Dico se l'antichità può rivivere, giacchè secondo le scarse mie cognizioni parmi quasi impossibile di rimettere le cose sull'andare antico: ma almeno conviene accostarsigli.

Quanto al vostro palazzo, è cosa fatta, e non sta in voi il toccarlo. Ma in assai altre cose troverete, se vi piaccia, da tor via. Un tempo le stoffe e gli abiti per la Corte si lavoravano nel regno di Tsi: a ciò erano deputati tre uffiziali, e bastavano, perchè esse stoffe e vesti salivano appena a dieci balle. Oggi esse nel medesimo regno occupano uffiziali ed operai senza numero. Questa sola spesa ogni anno arriva ad alcune dozzine di *wan* (un *wan* è diecimila oncie d'argento). A Sciu, a Chang-han si lavorano per la Corte arredi d'oro e d'argento, e vi si spende, a conti fatti, cinquecento *wan* l'anno. Cinquemila *wan* l'anno vogliansi a mantenere alla Corte vostra gl'intendenti de' vostri lavori, e gli operaj che impiegansi per voi o per la regina: nelle vostre scuderie nodrite quasi duemila cavalli, che consumano assai grano. Dalla regina (io stesso l'ho più volte veduto) escono sovente tavole non solo ricche e ben servite, ma cariche di vasellame d'oro e d'argento, ch'essa regala al terzo, al quarto, e spesso a persone che non meritano quest'onore. A quanto ammontano le spese che la regina fa? io non so dire l'appunto, ma certo sono enormi. Intanto il popolo è nella miseria: molti dei vostri poveri sudditi basiscono di fame; molti dimoranti nelle sepolture sono preda dei cani, mentre le vostre scuderie son piene di cavalli nodriti di grani, grassi e briosi i più, talchè, per scemarne la grascia o per domarli è forza ognidli stancarli un poco. Le cose devono camminar così sotto un principe che Tien, col porlo in trono, costitui padre e madre dei popoli? questo Tien è dunque cieco?

Sotto Vu-ti propriamente cominciarono le spese eccessive (nella dinastia degli Han). E' raccolse da tutto l'impero quante vaghe fanciulle poté, riempendone il palazzo; se ne contarono fino a mille. Sotto Ciao-ti, giovane e debole, Ho-cang avea piena autorità, Ho-cang non conosceva nè ragione nè convenienze. Dopo fatta nel palazzo un'inutile raccolta d'oro, d'argento, di minuterie, fece curiosa ricerca d'uccelli, di pesci, tartarughe, buoi, cavalli mostruosi, tigri, fin leopardi e simili fiere, tutto pei vivaj e per un serraglio nel palazzo, da divertir le donne. Cosa s'altra mai indecente, contraria alla volontà di Tien, e a parer mio, chechè ne dicesse Ho-caug, poco conforme agli ordini che Vu-ti gli avea lasciato morendo.

D'allora il male andò crescendo. Sotto Suen-ti facevasi a chi avesse più donne: un Sciu-eu n'ebbe a centinaia; così tutti i ricchi. Internamente era una turba di donne, quasi solo occupate a deplorar la sorte loro, e far mille imprecazioni; fuori,

una turba d'uomini affatto inutili. Per esempio, un ufficiale di mediocre fortuna manteneva per suo diletto alcune decine di commedianti; e il popolo soffriva, molti morivano, e si sarebbe detto che si cercasse a un tratto di popolar le sepolture e spopolare l'universo. Il male cominciò dalla Corte, ma si rese generale. Ciascuno si fa come una legge di seguir ciò che da molti regni fu in moda. A ciò son oggi le cose, e io non posso pensarvi senza vivo rammarico.

Io scongiuro la maestà vostra di salire nn po' più in su degli ultimi regni, di esaminare con attenzione ed imitare il lodevole risparmio d'alcuni fra' suoi avi, di levar due terzi delle spese della sua Corte, in mobili, abiti ed equipaggi. Il numero dei figli che voi potete sperare, non dipende dal gran numero delle donne. Potete fra queste scegliere una ventina delle più virtuose, e rimandar le altre a cercarsi marito. Quaranta cavalli nutrono le vostre scuderie; sono assai. Di questi parchi tanto vasti riservatene uno se volete: date gli altri a coltivare al povero popolo. In tempo di miseria e sterilità come questo, le economie ch'io suggerisco non sono indispensabili? potete non dolervi che soffrano i vostri popoli, e non pensar efficacemente a sollevarli? rispondereste ai disegni di Tien? Tien quando fa i re, è pel bene dei popoli; l'intenzione sua non è di metter un uomo in grado di divertirsi come ben gli torna. « Non presumete troppo » dice lo Sciù-king a quei che regnano « di ciò che Tien ha fatto a favor vostro. Possono avvenire « terribili cambiamenti. Regnar come si deve non è facil cosa. Sclang-ti (l'imperatore supremo) vi esamina da vicino. Non dividete il vostro cuore ».

VI.

Yuen-cing, essendo censore d'ufficio, presentò all'imperatore questo discorso.

I nostri antichi re, stabilendo pel comun bene diversi impieghi, pretendevano che ciascuno adempisse al suo con esattezza e fedeltà, e chi mancasse ne fosse privato e punito anche di morte. Oggi fra tutti gli ufficiali del vostro impero, noi censori siamo senza forse quelli che più inutilmente copriamo un posto alla vostra Corte, e riceviamo più gratuitamente lo stipendio. Così non era sotto Tai-tsong. Questo principe, onore alla casa vostra, avea per censori Uang-kuei e Oei-cing: li tenea quasi sempre allato, anche in tempo di ricreazione: gli adoprava tanto, che non concertava veruna impresa e non dava alcun ordine senza udirne l'avviso. A che non giungeva dunque la penetrazione di questo principe, soccorso dalla saviezza di due sì grand' uomini? Nulla meglio ordinato che i disegni presi sotto questo regno glorioso: nulla meglio concepito che le dichiarazioni e gli ordini che si pubblicavano. Tai-tsong operando così co' suoi censori, temeva ancora di far poco. Accoglievansi i tre primi ordini per deliberar sulle cose della guerra? voleva che un censore vi assistesse, e gliene facesse rapporto. I grandi ufficiali, che sono gli occhi, gli orecchi, le braccia del sovrano, aveano allora in Tai-tsong non solo un capo attento, ma un buon padre che se gli affezionava con benefica tenerezza, e gli animava al suo servizio con confidenza perfetta. Rigettandosi liberamente ne' consigli ciò che proponevasi di cattivo, sebben venisse dal principe, vi si abbracciava con ardore ciò che di buono si accennava. Tanto era certo con ciò il buon esito, che in meno di quattro anni si vide un ordine ammirabile in tutto l'impero, e i capi de' barbari nostri vicini vennero da sè colle armi a fare la scorta al nostro imperatore. E donde sì pronta felicità? a forza di armi? No: per l'accesso che il principe dava, per la maniera onde riceveva i consigli, e lo zelo de' suoi ufficiali, massime de' suoi censori, a dargliene de' buoni.

Oggi le cose quanto cangiarono! La funzione de' censori si riduce alle com-

parse in certe ceremonie. Ma il dover loro qual è secondo l'istituzione? d'osservare attento al principe, e ciò che può sfuggirgli o nella condotta personale o nel governo, per avvertirnelo: di proporre apertamente in piena udienza i punti capitali ed essenziali, e quale' altro in particolare per iscritto e sotto suggello. Da alcuni anni, non più udienze nè consigli come prima, non più la condotta regolata dagli scritti.

A che si riduce il posto di censore? Pubblicata che siasi qualche ordinanza nuova, fatto qualche stabilimento straordinario, se i censori trovano a ridire, possono per iscritto e sotto suggello rappresentarne le sconvenienze e proporre il suo avviso. Ahimè! io esclamo quandu vi penso; anche allorquando s'aveva la libertà di ragionar col principe sugli affari e di suggerirgli precauzioni contro i pericoli futuri; quando ne' consigli e nelle adunanze particolari si lavorava col principe pel buon governo dello Stato, accadeva non ostante che a fatica si potesse piegare la suprema sua autorità ad abbandonar un'idea presa, a sostenersi presso di esso contro l'artifizio e la calunnia. Come mai per una semplice rimostranza e alcuni avvisi dati sotto suggello, far rievocare pubbliche ordinanze, far cassare cose stabilite, e attirarsi da parte del principe una delle onorevoli dichiarazioni, di cui un tempo s'aveano tanti esempj, e che oggi son così rare? No, non è a sperare. Ciò sembra oggi sì poco eseguibile, che chi fa rimostranze o dà avvisi sul governo, è riguardato come un avventuriero o come un intrigante. Così essendo le cose, malgrado lo scarso mio merito non posso non arrossire d'occupar sì indarno il posto che sotto Tai-tsong occupavano Uang-kuei e Oei-cing. Se vostra maestà riguarda me ed i colleghi miei come gente inetta ad aiutarla, e indegna d'avvicinarsi, noi siamo in conseguenza indegni di occupare alla sua Corte il grado che vi teniamo; bisogna cassarci e bandirci.

Che se vostra maestà mi collocò in posto acciocchè potessi tornarle utile, se per ciò mi continua lo stipendio e gli onori di esso posto, la supplico di darmi luogo di adempirne le funzioni più essenziali. Dianzi i primi censori entravano al consiglio privato, come i primi ministri; oltrechè i primi censori erano spesso allato al principe, esso li chiamava di tempo in tempo con ordine espresso, li riceveva sempre con un'aria di bontà, da assicurarli che i loro avvisi sarebbero ben accettati. Se alla vostra maestà piace di rimetter le cose su quest'andare, io m'adopterò dal canto mio per rispondere alla sua bontà e compiere degnamente le funzioni del mio impiego; le esporrò le deboli mie osservazioni, e forse sarò tanto fortunato, da proporgliene alcuna che essa giudichi buona. Che se vostra maestà dopo fattane sperienza non trovi in ciò ch'io propongo se non cose frivole e di poca importanza, me ne punisca, e mi faccia morir ne' supplizj. Mi sarà men duro l'abbandonar così il posto di censore, che occuparlo come fo.

VII.

Discorso di Sce-kié.

Sotto questa dinastia tutto è imposte, dogane, proibizioni. Ogni troppo è troppo. Ve n'ha sulle montagne e nelle valli, sui fiumi e sui mari, sul sale e sul ferro, sul vino e sul tè, sulle tele e sulle sete, sui passaggi e sui mercati, sui ruscelli e sui ponti. Su queste e su altre cose assai, io veggo dappertutto *Resta proibito ecc.* Mentre si veglia con cura e rigore a far osservare questi divieti, d'altra banda veggo i figli trascurar il padre, il popolo sottrarsi all'autorità del principe, gli uomini lasciar la zappa e l'aratro, le donne abbandonare le manufatture delle stoffe, gli artigiani crescer di fronzoli, i mercanti trafficare di perle ed altre inutilità, le persone di studio trascurar la dottrina dei libri antichi, la cui somma

sono la carità e la giustizia; le superstizioni e gli abusi divenire costumi, la corruzione passare fin nello stile; un vano luccicare entrar di moda; un'infinità di persone correr per le strade e menar vita oziosa; molti magistrati perder il tempo in feste; assai persone vestir abiti da più della loro condizione; le fabbriche divenir ogni giorno più sontuose; la forza e il potere opprimere la debolezza e l'innocenza; i grandi uffiziali lasciarsi corrompere da doni, e i loro subalterni taglieggiare il popolo: vedo tutto ciò, e non vedo che si pensi a vietarlo e impedirlo efficacemente.

Eppure, secondo l'idea de' nostri vecchi, idea sana e vera, un figlio che abbandoni il padre commette un delitto personale, o anche un generale sovvertimento, e sempre un gran disordine: il sottrarsi un suddito all'autorità è una rivolta: l'abbandonare gli uomini la coltura de' campi, e le donne cessar di lavorare le stoffe, è un affamarsi ed affamar altri con sè: il raffinare in vani ornamenti gli operaj, il trafficar i mercanti d'inutilità, il trascurare i letterati la carità e la giustizia è un lasciare, ciascuno nel suo genere, ciò che è essenziale e sommo. Lo stabilire la superstizione nella Cina è un introdurre la barbarie nell'impero: dar yoga allo stile fiorito equivale a seppellire i nostri King. Che tanti oziosi struggano le vie, che i magistrati perdano il tempo in feste, è un abbandonare gli affari domestici e pubblici. Se il lusso regna negli edifizj e negli abiti, le condizioni vanno ben tosto confuse: se la forza e il potere non sono abbastanza repressi, ecco i deboli e i poveri nell'oppressione. Se i grandi uffiziali si corrompono con doni e i piccoli vivono di rapine, non è più equità, non più giustizia. Non vietare, o piuttosto non impedire efficacemente sì gravi mali, e far osservar a rigore non so quante proibizioni su ciò che più è necessario agli uomini, che sapienza è cotesta? è cotesto il governo degli avi nostri? Che se alcuno mi domanda che cosa occorre per ripristinare quel savio governo, ecco la risposta mia in due parole: Impedire ciò che si lascia fare, lasciar fare ciò che s'impedisce, così governavano i nostri avi.

VIII.

Discorso di Se-ma-kuang, famoso storico, all'imperatore Yng-tsong, in occasione di pubbliche calamità.

Da che vostra maestà è sul trono, quanti fenomeni straordinarj e pubbliche calamità! Apparvero macchie nere nel sole, si succedettero inondazioni e siccità; l'estate passata cominciarono dirotte piogge che non finirono se non dopo l'autunno; al sud-est della vostra Corte, nel territorio di più di dieci città, si videro le case grandi e piccole o dall'acque sommersse o portate sulla sommità degli alberi (1). Quante famiglie n'andarono in ruina! Quindi dappertutto e d'ogni età sventurati. Il figlio separato dal padre, e l'un e l'altro oppressi sotto il peso di lor miseria. I genitori vendono i figliuoli, i mariti le donne, e le danno a più vil prezzo, che non i più abjetti animali. A Hiu e a Ping la carestia fu sì grande, che si videro i più prossimi parenti mangiarsi l'un l'altro (2). Al piovoso autunno successe un'invernata, non fredda e secca come conveniva, ma umida e temperata, come suol essere la primavera. Le piante e gli alberi germogliarono fuor di stagione, poi sopravvennero venti rigidissimi in primavera. Finalmente quest'estate le malattie contagiose menarono strage in più di cento luoghi: nelle case non erano che malati, nelle vie che sepolture. Al met-

(1) Stante che sono di legno e bambù.

(2) Si ricordi che le calamità nella Cina si credono sempre venute per colpa dei regnanti.

tersi dell'autunno i grani erano i più belli del mondo; la gente cominciava a trar fiato nella speranza d'abbondante ricolta: ma, sul punto della mietitura, cadde una pioggia così straordinaria, che in un giorno e una notte i fiumi e i ruscelli traboccarono, fecero risalire i fiumi contro il loro corso: torrenti impetuosi portarono via i ponti più elevati, coprirono alte colline, fecero della campagna un vasto mare, e desolarono tutta la messe.

In questa vostra capitale la desolazione non fu minore: l'inondazione portò via tutte le barriere, scassinò le porte e le mura: i tribunali de' magistrati, i pubblici granai, le case del popolo e de' soldati, tutto soffrì. Molti perirono od oppressi sotto le ruine delle case, o sommersi nelle acque. Tali calamità sono per vero delle più straordinarie; ed io non so che da più secoli siansi vedute le simili. Come mai vostra maestà non ne fu sgomentata? come non pensa ad esaminar seriamente ciò che può avere contribuito ad attirare sì gran mali? Il mio zelo mi vi fe pensare, e credo che per parte vostra tre cause v'abbiano contribuito.

Prima la vostra condotta verso l'imperatrice madre. Questa principessa, tutta bontà, saviezza e virtù, divenne vostra madre adottandovi e destinandovi l'impero d'accordo con Gin-tsong. Appena entraste in palazzo, ebbe sempre per voi le cure d'una madre. Essendo morto Gin-tsong e voi malato, fu veduta questa principessa in ginocchi davanti all'appartamento dell'imperatore, batter la terra colla fronte, sin a ferirsi, pregando di cuore per la vostra guarigione.

Dopo ciò, come mai, sui rapporti di male lingue che tolsero ad inasprirvi contro di lei, vi lasciaste persuadere che questa principessa non abbia sempre avuto per voi sentimenti di buona madre? Quando ciò fosse vero in parte alcuna, è permesso ad un figlio di piantar partita con padre e madre, e d'avere per essi tenerezza e rispetto solo a misura che giudicherà d'esserne stato trattato bene o male? Chi mai udì massime tali?

Una contraria, assai meglio assodata e comunemente ricevuta è questa: la tradizione dice, *Un gran beneficio dee far dimenticare le piccole ragioni di lamenti*. Ora l'imperatore che fu, vi ha tratto dal governo d'una provincia, di cui pure a lui eravate debitore, per sollevarvi sul trono e farvi signore di tutto l'impero. Per un tanto dono che cosa ha esatto da voi? che a sua preghiera prendeste cura dell'imperatrice sua sposa e delle principesse sue figlie. Ma appena questo principe fu nella bara, prima ancora che fosse sepolto, voi affliggeste l'imperatrice; relegaste le principesse in stanze remote, dove quasi mai non appariste; abbandonaste la madre e le principesse figlie alla discrezione, o dirò meglio alla negligenza di bassi incaricati.

Permettete che su questo fatto io ragioni dal piccolo al grande. Immaginatevi un uom volgare, che su poche pertiche di terra vive colla moglie e alquante figlie avute da essa. Vedendosi innanzi cogli anni e senza maschi, adotta un giovane di sua famiglia, e lo costituisce erede. Questi, signore del podere, appena il padre ha chiuso gli occhi, dispone arbitrariamente de' beni suoi secondo gli piace, senza riguardo per la madre, nè cura delle sorelle. Han bel soffrire esse, sospirare, gemere, querelarsi; egli è insensibile a tutto. Qual concetto credete che il vicinato farà d'un figlio di tal carattere? che ne penseranno? che diranno? Un tal procedere screditerebbe un villano nella sua terra: che aspetterà da una condotta assai più ingiusta un imperatore, su cui son fissi gli occhi di tutti i sudditi? come esserne amato?

In secondo luogo, il defunto imperatore, per natura facile e buono, ebbe sempre dispiacere di contraddire i suoi impiegati. Gli ultimi anni del suo regno, essendo tormentato da mal di petto, si gettò dalle spalle ogui cura del governo, riposando quasi affatto sopra alcuno de' suoi uffiziali. Pur troppo la scelta non

fu sempre qual doveva; sovente si videro la briga e l'interesse toglier la mano al merito e alla virtù. Per quanta cura abbiano preso di coprirsi gli autori di questa ingiustizia, non illusero che il volgo poco attento e meno istrutto. Le persone accorte gemettero, ma non sapendo a chi ricorrere, atteso lo stato del principe, stettero in silenzio. La loro consolazione era che un giovane principe, come voi, salendo sul trono, esaminerebbe tutto cogli occhi proprj, s'istruirebbe di tutto accuratamente, e manterrebbe con vigore la supremazia autorità: speravano che allora le persone inette sariano rimosse, avanzate le meritevoli; che l'equità tutta pura regolerebbe le punizioni e le ricompense; insomma colla savia condotta la Corte e l'impero cangerebbero aspetto.

Questo si sperava, e nol si è ancora veduto. Già al cominciare del regno sembravate stanco del peso degli affari, come Gin-tsong oppresso da malattia gli ultimi anni del suo. Abbandonate più che lui la decisione degli affari ad alcuni uffiziali, e si direbbe quasi che temete di veder chiaro ne' loro procedimenti. Vi fu presentata una quantità di memoriali, fra cui alcuni di grand'importanza; e non ne avete fatto caso. Sotto pretesto di lasciar andare le cose del passo antico, nulla esaminate a fondo; e mentre si veglia con attenzione su bagatelle, trascurasi interamente il capo principale del governo.

Negli impieghi v'ha uffiziali indegni affatto, persone senza merito nè virtù; voi li conoscete, e non avendo il coraggio di rimuoverli, ve li lasciate. Nell'impero non mancano persone, in cui grandi talenti vadano di pari con molta saviezza e probità; voi ben lo sapete e li riconoscete per tali, eppure non ne fate caso. Un partito è pericoloso e soggetto a grandi inconvenienti; ve lo mostrarono, ne conveniste, eppure lo lasciate prendere. Un altro è buono; voi lo sapete, ve ne fecero toccare col dito i vantaggi, eppure non osate dichiararvi e dire, *Voglio che 'l si prenda*. Quelli di cui vi servite, sentono tale debolezza e ne profitano, o piuttosto ne abusano. Più dispotici che non potessero essere sullo scorcio dell'ultimo regno, sono anche più arditi. Il loro capriccio o l'interesse decidono di tutto; promuovere le genti più inette, e assolvere le più ree non è rossore per essi; in una parola, tutto osano e non serbano misura. Così voi governate l'impero: e questo è un corrispondere degnamente all'aspettazione?

In terzo luogo, voi avete davvero eccellenti qualità naturali; ma ne siete più ricco di Yao, Sciun, Yu e Cing-tong? Sull'esempio di questi converrebbe cercare di crescere un sì bel fondo, profittando della prudenza de' savj. Or ciò voi non fate: anzi avete qualche mira? avete preso una risoluzione? checchè vi si dica per farvene sentire il male, non volete rimuovervi. No: i soldati più prodi non difendono con più ostinazione un posto ove il nemico gli assedia, di quel voi difendiate il vostro sentimento. Checchè vi si dica in contrario, non entra nel vostro spirito. Il far così, secondo le massime de' nostri sapienti, non è un riunire molti ruscelli per formarne un gran mare. Un principe saggio ascolta tutto, tutto pesa senza prevenzione: esaminando diverse proposizioni, non dice: *Questa è mia, cotesta d'un altro: questa mi fu suggerita prima, quella è venuta dappoi*. Tali differenze nol fanno piegare da una parte o dall'altra; cerca la migliore e basta. Or come discernere la migliore chi si lasciasse preoccupare da siffatti pregiudizj?

Lo Sciù-king dice: « Se qualcuno manifesta un avviso contrario alle vostre inclinazioni e alle idee vostre, è per voi un titolo di presumerlo buono e di pesarne con maggior cura l'utile e i vantaggi. Se un altro imbrocca nelle vostre intenzioni, bisogna dar più attenzione alle ragioni in contrario ». Che se al rovescio di tali massime, non ascoltando con piacere, nè con gioia abbracciando se non ciò che s'accorda colle vostre idee, voi rigettate tutto il resto, se anche ne

prendete sdegno, l'effetto naturale è che gli adulatori si facciano avanti, e le persone probe si ritirino. È questo il mezzo di procurare la felicità de' vostri sudditi e d'illustrare il regno? La vostra dinastia, ad esempio delle precedenti, stabilì dei censori, che fossero le orecchie e gli occhi del principe, acciocchè nè ministri nè altri osassero nulla ascondergli di ciò che gl'importa conoscere. Tutti gli affari che vengono alla Corte passano per man de' ministri; essi ne deliberano, essi decidono, e se piace al principe, ne promulgano la decisione. Se accade che un censore, giusta il dovere della sua carica, vi faccia rimostreanze su ciò ch'essi decidono e vi proponga i suoi motivi, vostra maestà invece d'esaminare essa medesima il suo memoriale, lo rimette di subito a quegli stessi di cui si censura la decisione, e si riporta al loro giudizio. Dove è chi abbia rettitudine che basti per riconoscere che quanto altri propone è meglio di ciò ch'egli ha già risoluto? Ancor meno si trova chi confessi d'aver torto, e che la censura è giusta. Vostra maestà operando così, non guadagna altro se non la riputazione di principe che non ama gli avvisi, e cerca liberarsene; i vostri uffiziali guadagnano d'esser padroni assoluti, e tranquilli depositarj della suprema autorità.

I tre punti che ho toccati non sono cose segrete: tutti lo sanno; non v'è impiegato fedele e zelante che non ne gema. Ma si teme un moto di collera per parte vostra, e per parte delle persone interessate un risentimento quasi altrettanto terribile. In conseguenza niuno ardisce far motto, e la malinconia, l'accoramento, l'indignazione regnano nel cuore de' buoni sudditi vostri. Più questi sentimenti sono compressi, più si fanno violenti, e non mi meraviglio che attirino queste intemperie di stagioni. Io ardisco parlar così per supplicarvi a far attenzione, che se gli uomini vi stanno sotto, vi sta sopra il Tien; e scongiurarvi di rispondere ai disegni del cielo e ai desiderj dei sudditi. Noi potete far meglio che col rimediare efficacemente ai tre punti ch'io notai. Adempite verso l'imperatrice i doveri del buon figlio: attendete a farle piacere e a renderla contenta e felice. Mostrate bontà alle principessine vostre sorelle, osservando i loro bisogni, e collocatele quando sarà tempo. Non abbandonate altrui la suprema autorità, che a voi solo appartiene: nello scegliere gli uffiziali, distinguete il vero merito: nelle ricompense e nei castighi abbiate riguardo unicamente alla grandezza de' servigi e alla grayezza delle colpe. Chiudete omai la porta agli adulatori; allontanate quelli che ottennero impieghi; aprite il varco a' consigli, udite senza prevenzione tutti quelli che vi saranno dati, seguite con coraggio e costanza quelli che saranno più salutarj.

Del resto non basta dir con parole che volete d'ora innanzi mutar condotta; bisogna mostrarlo colle azioni, e che queste vengano da risoluzione ferma e sincera. Nulla resiste a tale sincerità quando è perfetta: fin le pietre e i metalli le cedettero molte fiate; come resisterebbero gli uomini? Ma se essa vi manca, le apparenze non produrranno nulla. No, neppur il minimo de' sudditi vostri move a reste; tanto meno potreste sperare di toccar Tien. Non v'illudete (dice lo Scitù-king) col dire *Egli è troppo più in su di noi*. Per quanto elevato sia Tien, ci è ode e ci vede da vicino. I nostri sentimenti appena rampollano in fondo al cuore, e Tien già n'è informato. Occorre ch'è si mostri agli occhi vostri sotto figura umana, o che feriscavi le orecchie col suono d'una voce sensibile? Io conosco il poco che valgo, e quanto poco vi sono utile; ma non mi credo per questo dispensato dal dirvi i miei sentimenti, e d'espervi le deboli mie osservazioni. Tocca alla maestà vostra l'esaminarle ad agio, e portarne giudizio.

IX.

Discorso d'un mandarino sopra la terza ordinanza.

L'imperatore vi comanda (1) di conservare l'unione nei villaggi per tenerne lontane le dispute e le liti; ascoltate attentamente la spiegazione che passo a farvi di questa ordinanza.

Tutti quelli che dimorano in un medesimo luogo, parenti o no, tutti sono tenuti per abitanti di quel borgo o villaggio. Colà voi vivete, con parenti od amici, con persone più vecchie di voi, e coi vostri condiscipoli. Se uscite di casa non potete di meno di vedervi l'un l'altro; la mattina, la sera, a tutte l'ore vi scontrate gli uni cogli altri. Quest'unione di parecchie famiglie raccolte in uno stesso luogo, io chiamo un villaggio. In un villaggio poi v'ha de' ricchi e de' poveri, dei più vecchi, dei più giovani e dei coetanei. Abbiate per prima massima, che non dovete valervi della stima che godete per farvi temere; che non vi è lecito usare astuzie nè tendere inganni ai vostri vicini; dovete interamente astenervi dal parlare con disprezzo del vostro prossimo, dal far pompa delle vostre doti, dal cercare di arricchire a spese altrui. Un antico ha saggiamente osservato che dove si trovano dei vecchi e dei giovani, questi debbono rispettare i primi, e senza guardare se siano essi ricchi o poveri, sapienti od ignoranti, non aver riguardo ad altro che al numero degli anni. Se trovandovi agiati sprezzate i poveri, se poveri guardate con occhio invidioso i ricchi, eterne saranno le dissensioni. « Che? (dirà il ricco) voi non volete cedere a me? anch'io schiaccierò voi ». In fatto se possederete campi o case, e' cercherà di togliervele; userà la violenza per usurpare il vostro potere; le vostre mogli, le figlie vostre non saranno al sicuro da un tal creditore; se voi non lo pagate, ve le rapirà sotto lo specioso pretesto di un giusto compenso; ora in un moto di collera manderà nelle vostre campagne i suoi buoi ed i cavalli, i quali guasteranno le terre seminate di fresco; ora nel calore del vino si abbandonerà ad eccessi tali, che la gente dabbene non potrà scansarne gl'insulti. I vicini, perduta la pazienza, nè più comprimendo lo sdegno, si rivoigeranno a quelli che vivono delle altrui discordie, per intentare una lite formale; quegli spiriti maligni ed astuti non mancheranno d'ingrandire le cose, per impegnarli in una causa rumorosa; d'un piccolo stagno faranno un mare burrascoso che sollevi le onde fino alle nubi; una bagattella diverrà un affare di Stato. Intanto la causa verrà portata innanzi i tribunali, e le spese che si dovranno fare avranno tali conseguenze, da risentirne per tutta la vita. Se viaggiando il caso vi fa imbattere in uno del vostro villaggio, appena lo riconoscete al parlare, ne provate un segreto piacere tale che nessun maggiore; amate alloggiare insieme, vi volete bene l'un l'altro, come se foste veri fratelli. Or donde avviene che quando dimorate in un medesimo luogo, invece di conservar la pace e la buona armonia, vi suscitate querele e vi spargete la discordia?

Non parlate mai male degli altri, e godrete pace; non altercate con nessuno, cedete di buona voglia agli altri, abbiate tanta pazienza da soffrire le contraddizioni, e non avrete a temere che alcuno vi faccia oltraggio od insulto. Quando nasce dissapore fra due, se persone caritatevoli si mettessero di mezzo per rappacificarli; quando s'accende il fuoco della discordia in una famiglia, se i vicini accorressero a metter il piè sulle faville; quando uno monta sulle furie, se qualcuno il prendesse in disparte, e con dolcezza procurasse temperarne la col-

(1) Vedete che qui, come sempre, nella Cina il criterio della legge è la volontà del principe.

bandonate, i vicini avranno a cuore il vostro bene, gl'interessi vostri saranno quelli di tutti, e d'altra parte il cielo per vie sconosciute vi proteggerà e vi colmerà di beni.

Parliamo ora agli artigiani ed a quelli che esercitano mestieri meccanici. Sebbene per le leggi immutabili di una causa superiore siano essi nati nella povertà e nell'umiliazione, il loro benessere consiste nel vivere secondo il proprio stato, non prendersi a tedio la povertà, e non invidiare ai ricchi le loro ricchezze. Questa morale sarà per loro fonte di pace e di consolazione: ad un uomo dabbene non fallisce mai la propizia fortuna; la virtù solida e verace non può restare a lungo ignota.

Ora voi conoscete le intenzioni dell'imperatore; pensate ad uniformarvi ad esse. Se lo farete, come non dubito, ne trarrete vantaggi grandissimi; recherete consolazione al paterno cuore di sua maestà, più non si vedranno dissensioni tra voi, risparmierete ai mandarini di moltiplicare le sentenze ed i supplizj, procaccerete la pace e la tranquillità dell'Impero. Tornati alle vostre case, mettetevi con fermo proposito a praticare una dottrina tanto ntile.

N° VIII.

LETTERATURA CRISTIANA.

LIBRI APOCRIFI.

Si riferisce al Racconto, Lib. VI. cap. 33.

È in mano del nostro volgo un libro intitolato *i Sette viaggi di Gesù Cristo*, che sarebbe desiderabile fosse tolto via come tropp'altri, per le tante ciancie onde sovraccarica la verità, ma che dai curiosi può esser guardato volentieri per la folla di particolarità che dà sopra la vita del Redentore, scendendo alle più minute e interiori. L'autore non fu certo un impostore, ma le ricavò dalle tradizioni più o meno accertate, e massime dai vangeli apocrifi, ch'ebbero origine ne' primi secoli. Altrove (1) ne accennammo il numero, siccome anche talune delle tradizioni esibite da essi intorno a Cristo e alla sua madre. L'eresia ne dettò alcune per appoggio all'errore; altre nacquerò da un'improvvisa pietà; alcune possono anche esser fondate sul vero; le più ebber origine dalla curiosità, che naturalmente nasceva di conoscere a minuto quanto riguardava la vita del Salvatore; mentre il vangelo, non dettato per dilettaazione ma per addottrinaamento, serba un'economia, che lo discerne da tutte le altre vite dei fondatori di religioni.

Le arti belle non rade volte attinsero a' libri apocrifi; e insigni dipinti e sculture lodate ne nacquerò, come poesie e romanzi e drammi, massime al tempo che le crociate, stimolando le fantasie ed associandovi immaginazioni orientali, porsero un nuovo pascolo alla poco illuminata devozione. L'evangelo della morte di Maria vergine fu la sorgente cui bevvero molti predicatori e pittori.

Nè soltanto la vita di Cristo e di Maria fu dalla fede popolare circondata di finzioni e meraviglie, ma ogni apostolo, ogni confessore ebbe la sua aureola, tanto più raggianti, quanto la sua vita era stata meno mescolata agli avvenimenti autentici del vangelo. La ricchezza e il libero andamento di quest'altre leggende mostrasi qual doveva essere in bocca d'uomini, che gli aveano forse conosciuti in gioventù, e riguardo a persone che all'fine erano semplici mortali, non più il Messia, o la Vergine elettagli madre da tutta l'eternità. Oltrechè più vasto era il campo, più fecondo il tema, essendo le vite degli apostoli per se stesse alcun che di prodigioso; imprese ardite, intrepide predicazioni, sostenute da miracoli molti e segnalati, pericolosi viaggi, lontane missioni alle isole del mare e alle barbare terre. Sant'Andrea percorre l'alta Asia; san Paolo evangelizza città piene di studenti e di retori; san Matteo entra fin nell'Etiopia, san Filippo fra gli Sciti, san Bartolomeo nelle Indie, più in là d'Alessandro. Anche in seno all'Impero, a Gerusalemme, ad Atene, a Roma, quali meraviglie non colpivano gli occhi! La fede

(1) *Racconto*, tom. II, pag. 1014 e segg.

del Crocifisso che penetrava al tempo stesso nel tugurio del povero e nel palazzo de' Cesari, trionfando in seno del Sinedrio e dell'Areopago; la beata Vergine che umilmente scompare nel ritiro quando la gloria di suo figlio è magnificata; Paolo che governa le chiese d'Europa e d'Asia, e lavora colle proprie mani per vivere; Pietro, rozzo pescatore, che viene a Roma a disputare contro un sofista armato delle sottigliezze greche e dei prestigii orientali, e vince la lotta: quante emozioni!

La raccolta di queste leggende è in fatti un'interessante collezione di memorie sui tempi della propagazione evangelica; se la storia positiva v'è alquanto alterata, la storia morale in compenso vi si rileva con tratti pieni d'attrattiva e di verità. Immenso è il numero di esse, relative a ciascun personaggio evangelico, narrandone i viaggi e le virtù. Ne sceglieremo qualche brano che ne mostri la natura.

Abdia scrisse una *Historia certaminis apostolici*, che come racconto non regge alla critica, ma rivela i costumi e le passioni e lo stato sociale. Forse non è che una raccolta, certo antica, di più antiche tradizioni intorno ai dodici apostoli più o meno interessanti. Leviamo quest'episodio della vita di sant'Andrea:

— Viveva in Patrasso una donna di nome Trofima, che era stata concubina del proconsole, poi, maritata, viveva nella casa dello sposo. Quando il santo apostolo Andrea arrivò, essa aveva abbracciato la fede cristiana, e perciò andava spesso al palazzo del proconsole, dove Andrea introduceva i neofiti. La frequenza di queste visite spiace al marito, e andò a trovar la donna del proconsole, e disse: « Trofima è concubina del vostro sposo: egli l'ha data a me soltanto per averne più agio ». A tali parole la donna s'accende di viva gelosia. « Or com'prendo (esclama) perchè il mio sposo mi trascura, e sono sei mesi che non lo vedo. Certo egli ama qualche schiava ». E sì dicendo, chiama il procuratore imperiale, e gl'intima di prendere Trofima e tenerla come meretrice in un lupanare. Il procuratore obbedisce, e getta Trofima in un bordello.

Lesbio intanto (tal era il nome del proconsole) ignorando l'occorso, e non vedendo tornare Trofima, per tutto chiedeva che ne fosse, ma senza trovarne indizio. Essa, come si vide chiusa in quel mal luogo, prostrassi ginocchione, e non cessava di pregare. Quando i libertini voleano avvicinarsi, ella opponeva loro il santo vangelo che recava in seno, e tosto impallidivano, e perdevano la bizzarria. Però un d'essi più procace e temerario, l'assalì con tal violenza, che le vesti andarono strappate e il vangelo cascò per terra. « Dio mio! (esclamò Trofima costernata e tremebonda) non permettere che il mio corpo sia contaminato, tu che mi innamorasti della castità ». E tosto un angelo apparve tra essa e il giovinastro, che cadde morto. Tal visione rassodò così la pia neofita, che più non temette di vedersi abbandonata dal cielo; e che essendosi messa a pregare, chiese e ottenne la risurrezione del giovane che avea voluto farle oltraggio. L'accidente trasse tutta la città alla casa ov'ella stava prigioniera.

Mentre questo avveniva, la moglie del proconsole andava al bagno col procuratore imperiale; ma quando furonvi entrati, un nero demonio apparve ad essi, e subito rimasero morti entrambi. Già la folla accorsa faceva gran rumore attorno al luogo dove era successo il fatto, e volarono ad informar il proconsole e il santo apostolo dei due accidenti. Il beato Andrea ne tolse occasione di dire al popolo: « Vedete, o amici, dove conduce il demonio. Questa donna espose Trofima alla dissolutezza, e il cielo non tardò a far giustizia di tale iniquità: la matrona che avea commesso questo delitto, fu colpita col complice de' suoi misfatti ».

Fra ciò arriva la nutrice della moglie del proconsole, portata a braccia per l'estrema sua vecchiezza. Al veder il cadavere della sua diletta allieva, alza vive grida, strappasi le vesti, poi volta all'apostolo benedetto, « Noi sappiamo (esclama) che tu sei l'amico di Dio, e che nulla è negato alla tua preghiera. Abbi dunque pietà della mia vecchiezza, e rendimi colci che è il solo amor mio ». Commosso a tali lacrime, il beato Andrea chiede al proconsole: « Vuoi tu ch'essa riviva? — A Dio non piaccia (rispose) che riviva chi di sì grave colpa si macchia. — Non dir così (rispose severamente l'apostolo); è scritto, *Siate misericordiosi se volete conseguire misericordia* ». Ciò detto, fe recarsi il cadavere della donna del proconsole, e disse: « Piaciavi, o Signore, risuscitar questa donna, acciocchè questo popolo sappia che voi siete il vero Dio, e che non volete la morte del peccatore ». Poi voltosi al corpo, « Donna alzati (disse) ». E tosto la moglie del proconsole levossi. Ma quando vide la folla, abbassò gli occhi, chinò la testa, e si mise a piangere a calde lacrime. « Donna (le soggiunse l'apostolo), va, ritorna nella tua casa, e prega in silenzio il Signore, che ti darà forza. — Io nol potrò (ripresero la sciagurata singhiozzando) se prima voi non mi riconciliate con Trofima, a cui tanto male ho fatto. — Va in pace (le disse l'apostolo); Trofima è cristiana, non si ricorda più del male che tu gli hai fatto, ma ringrazia il cielo di ciò che t'è accaduto ». Ma perchè Calista insisteva, Trofima fu condotta, ed esse s'abbracciarono dinanzi a tutto il popolo, che tanto più ammirò il potere del Dio de' Cristiani; e per tal mezzo si moltiplicarono le conversioni. —

Nella vita di san Pietro leggesi :

— Il benedetto apostolo, dopo illuminata l'Asia, era venuto a Roma, ove con grande zelo lavorava la vigna del padre di famiglia. Intanto la vecchiaia avvicinavasi. Un giorno dunque, preso per mano il prete Clemente, s'alzò nell'assemblea dei fedeli e disse: « Ascoltatemi, o fratelli, giacchè il Signore Iddio che mi mandò, ha posto la parola sua nella mia bocca. Il giorno di mia morte si avvicina. Per succedermi presso di voi ho scelto questo Clemente. Io l'ordinerò vescovo, e a lui solo rimetterò questa cattedra di dottrina e d'esortazione, perchè egli fu da principio e fin a questo giorno il compagno delle mie fatiche, ed ha portato con coraggio tutte le mie tentazioni senza soccombere mai. L'ho trovato sempre pio, amico degli uomini, casto, applicato allo studio, sobrio, benevolo, giusto, paziente, sopportando le ingiurie anche di quelli che istruiva nella parola del Signore. Perciò a lui rimetto la facoltà di sciogliere e legare, e confidatami dal Signore, acciocchè tutti quelli ch'esso avrà sciolti o legati su questa terra, siano anche in cielo ». —

Maestosa e patetica insieme è la morte del santo. Alle istanze de' suoi, risolve sottrarsi alla persecuzione:

— Venuta la notte, l'apostolo, avendo celebrato i santi misteri, abbracciò i fratelli, e parti soletto. Era giunto alla porta della città, quando vide Cristo farsegli incontro. San Pietro prostrandosi gli disse: « O Signore, dove andate? — Vo a Roma (rispose il Signore) per esservi di nuovo crocifisso ». (Fuor di Roma mostrano ancora una cappella alzata dove avvenne questo incontro, e la chiamano *Domine, quo vadis*). L'apostolo comprese ch'egli intendeva dire del dolore che prova in ciascuno dei membri della sua Chiesa. Perciò tornossene in città, ove fu preso dalle guardie, e tosto condannato al supplizio della croce. Il popolo avendo appreso la sentenza, accorse al luogo del suo supplizio in tanta folla, che la piazza non bastava alle persone d'ogni sesso e stato che ad alta voce esclamavano: « Perchè uccidete Pietro? qual è il suo delitto? Ha egli commesso alcuna cosa contro la città? La legge vieta di condannar un innocente. Guar-

« datevi che Cristo non punisca la sua morte, e che noi tutti non periamo ». Ma il beato Pietro calmava il furore della moltitudine, per timore che non trascorresse a qualche violenza contro il principe: « Romani che credete in Cristo e in lui sperate, ritornate alla prudenza, pensate alle consolazioni ch'esso vi ha dato » per mezzo delle meraviglie che oprò per mia mano. Aspettate dunque in pace la sua venuta e le ricompense che darà a ciascuno secondo le opere. Quel che voi vedete farsi sulla sua persona, non vi rechi scandalo: il discepolo sarebbe più del maestro? Sappiate ch'io accelero il momento, in cui, sciolto dalla carne, vedrò il signore Dio mio ». Poi con più forza ripigliò: « Ma che tardo ad accostarmi a questa croce? Carnelfici, eccovi il mio corpo. Signore, l'anima mia lanciai a voi ». E così dicendo, si drizzò verso la croce, chiese fosse piantata in senso contrario, dicendo, « acciocchè il discepolo non sia crocifisso come il maestro ». Quando i manigoldi l'ebbero confitto sul tronco ignominioso sciamò: « O ineffabile e profondo mistero della croce! o legame d'inseparabile amore! Ecco l'albero della vita, su cui fu immolato il corpo del Salvatore. Ma su questo legno fu pure crocifissa la morte, e la cattività sua liberò il mondo. Incomparabile grazia della croce! amor invincibile della croce! Grazie, o Signore, Dio vivente; grazie, vi dico colla voce, col cuore e collo spirito, lo spirito che vi ama, lo spirito che vi proclama, lo spirito che v'invoca, lo spirito che vi teme, lo spirito che vi comprende e vi vede. Voi siete tutto per me, ed io son tutto in voi, o Signore; Signore che siete buono, siete vero, siete figlio di Dio, siete Dio col Padre e lo Spirito santo nell'eternità dei secoli ». E quando tutto ad una voce il popolo ebbe risposto *Amen*, l'apostolo rese lo spirito. —

Altra storia di grand'interesse è quella di Tecla, in cui ha principale personaggio san Paolo (pubblicata da Em. Grabe, nel tom. I. dello *Spicilegium Patrum primi saeculi*. Oxford 1698). Ne esibiamo l'analisi fattane da Saint-Marc Girardin:

— San Paolo, partito da Antiochia, recavasi ad Iconio accompagnato da Dema ed Ermogene, uomini ipocriti ed invidiosi, che miravano unicamente a trarre in perdizione il loro maestro.

In quasi tutte le vite de' santi di questa epoca compare alcun perfido discepolo che fa la parte del Giuda della Passione; nè questa specie di personaggio può dirsi soltanto un'imitazione del Vangelo, ma è pur anco, a così esprimerci, un'indicazione, una memoria de' pericoli di tradimento che accompagnavano a quell'epoca la predicazione della fede cristiana.

Viveva in Iconio un Cristiano nomato Onesiforo, il quale, udito che san Paolo dovea venire in quella città, gli mosse incontro colla moglie e coi due suoi figli. Correano essi la strada che guida ad Antiochia, e fra via si fermavano ad osservare ogni pellegrino in cui s'imbattevano, quando finalmente videro venire alla volta loro un uomo di bassa statura, con la testa calva, folte sopracciglia, naso aquilino: era san Paolo. Lo ravvisarono a questi indizj, stati loro indicati da un Tito cristiano d'Antiochia; ma principalmente lo riconobbero alla serenità del suo volto, pieno della grazia del Signore, che or d'angelo pareva, or d'uomo.

« Salute » disse Onesiforo « salute, o servo del Dio che benedice »; e san Paolo gli rispose: « La grazia del Signore sia con te e con tutta la tua casa ». Dema ed Ermogene furono presi da gelosia: « E noi » dissero con fare ipocritamente umile « e noi, non siamo anche noi i servi del Dio che benedice? Perché non dir a noi pure salute? — Se voi pure siete servi di Dio » rispose Onesiforo, « siate i benvenuti, e venite meco a riposare in casa mia ». E appena san Paolo entrò nella casa, fu grande gioja in tutta la famiglia; tutti si prostrarono a pregar Dio ginocchioni, e fecero la cena: poi san Paolo esclamò:

« Beati quelli che hanno il cuor puro, poichè essi vedranno Dio: beati quelli che vivono casti ed immacolati, poichè essi saranno i templi di Dio.

« Beati quelli che ascoltano con tremore la parola di Dio, poichè saranno consolati: beati quelli che conservano la purità del battesimo, poichè riposeranno nel seno del Padre: beati quelli che hanno l'intelligenza di Gesù Cristo, poichè abiteranno nella luce.

« Beati specialmente i corpi e le anime delle vergini, poichè esse piaceranno a Dio, e non perderanno il prezzo della loro castità ».

Così parlava san Paolo nella casa d'Onesiforo.

Io non so se m'illuda, ma parmi che questa scena di cristiana ospitalità abbia una grazia, un incanto particolare. Eccovi quasi rappresentati gli antichi costumi d'Omero; ecco quella stessa sollecitudine di ricevere un ospite: ma qui non è un ospite volgare, che in nome di Giove venga ad assidersi presso il focolare; è un servo del Dio che benedice, è un apostolo; e quindi vedete con che sollecitudine tutta la famiglia gli corre incontro. Ulisse dice a Nausicaa: « Gli Dei ti concedano quanto il cuor tuo può desiderare; marito, figli e una volontà sola tramendue ». Ecco i voti del mondo, i voti del paganesimo. Che dice all'incontro l'ospite santo di Onesiforo? « La grazia di Dio sia con te e con tutta la tua casa ». Ecco lo spirito della fede nuova.

Lo stesso contrasto si ravvisa ne' desiderj e nelle idee di felicità.

Tre volte il padre

Beato, e tre la madre veneranda

E beati tre volte i tuoi germani

Cui di conforto almo s'allarga e brilla

Di schietta gioja il cor, sempre che in danza

Veggiono entrar sì grazioso germe.

Ma felice su tutti, oltre ogni detto,

Chi potrà un dì nella sua casa addurti

D'illustri carca nuziali doni.

Questi erano i voti che da dodici secoli, e certo gran tempo prima, aprivano i cuori delle giovinette alle preghiere de' supplicanti: queste erano le parole che faceano arrestare i loro passi, rassicuravano la loro timidezza, quando tremebonde stavano per fuggire all'avvicinarsi d'uno straniero. È questo il linguaggio dell'ospite di Onesiforo? No: « Beate » egli esclama « beate le vergini che rimangono caste ». E non pertanto con queste severe parole, con questo assoluto rinegare i costumi dell'antichità, e son per dire gl'impulsi della natura, egli riesce a cattivarsi il cuore delle donne e delle donzelle d'Iconio.

Mentre san Paolo predicava nella casa d'Onesiforo, una giovinetta nomata Tecla, già fidanzata ad un giovine di nome Tamiri, ascoltava notte e giorno, stando alla finestra della sua casa, i discorsi che l'apostolo teneva di Dio, della carità, della fede in Gesù Cristo, della preghiera. Ella non avea per anco veduto san Paolo, e non ne udiva che la voce, ma già era guadagnata alla fede novella.

Teoclia, madre di lei, vedendo ch'ella non voleva allontanarsi dalla finestra, mandò a cercare Tamiri, che accorse pieno di gioja, credendo dover finalmente unirsi alla sua fidanzata. « Tamiri » gli disse Teoclia, « ho una novità da dirvi. Sono tre giorni che Tecla non lascia la finestra nè per mangiare nè per bere; ella è ammaliata dall'eloquenza di quello straniero che sta in casa d'Onesiforo, dai perniciosi discorsi ch'è tiene. Ella ch'era tanto modesta e riservata, or non conosce più rispetti, e non si cura che di lui. Quegli è un uomo che seduce tutta la città d'Iconio, e per me la mia Tecla la do già per perduta. Tutte le donne e tutti

i garzoni vanno a sentirlo, ed egli insegna loro che vi ha un Dio solo, e che bisogna vivere nella castità ».

Tamiri recossi da Tecla, e la trovò come assorta in estasi. « Tecla » ei le disse con accento timido ed amoroso ; « Tecla , mia cara sposa, perchè stai così immobile cogli occhi bassi? Guardami in volto; ravvisami, io son Tamiri »! E la madre aggiungea: « Figlia mia cara, rispondi, dimmi: che idea ti sei fatta in mente? » E piangevano tutt'e due pel dolore d'aver perduto l'uno la sposa, l'altra la figlia; e le schiave pure piangevano, temendo vedersi rapita la giovine loro padrona. Ma Tecla non mostrava accorgersi di questa dolorosa scena, ed avea gli occhi e lo spirito interamente rivolti alla parte dov'era san Paolo. Disperato Tamiri, lasciò la fidanzata, ed uscì: in quella uscivano pure due uomini dalla casa d'Onesiforo, e Tamiri si fece loro incontro, e gl'interrogò: « Chi è l'uomo, che sta in quella casa, che travia la mente del giovani e delle donzelle, che proibisce i matrimonj? ditemi chi sia egli; io vi ricompenserò: sono uno dei principali d'Iconio ».

I due uomini erano Dema ed Ermogene; e gli risposero senz'altro che quello straniero era un cristiano, e che bisognava condurlo innanz al prefetto della città, per farlo punire secondo il decreto dell'imperatore. Questo udito Tamiri, corre immantinentemente alla casa d'Onesiforo con una frotta di gente armata di bastoni, e arresta san Paolo dicendogli: « Tu seduci tutta la città d'Iconio, e specialmente Tecla, mia fidanzata, che non vuole più sposarmi. Su via, seguimi innanzi al tribunale ». E ad una voce il popolo gridava: « Menate prigioniero lo stregone; menatelo prigioniero quel mago, che non vuole che le giovinette si maritino ».

Ecco ingenua testimonianza dell'effetto che dovea produrre la dottrina della verginità, tanto inculcata dai primi Padri della Chiesa: destava meraviglia ed ira al mondo antico che non ne avea quasi sentore, metteva lo scompiglio nelle famiglie, disuniva i fidanzati. Però guardiamoci dal dirne troppo male, dacchè ella giovò tanto a dare al cristianesimo un vigor salutare, un impulso veemente. Tutt'i sanno che la religione acquista forza da' sacrificj che impone, sicchè pare che nel cuor dell'uomo vi sia un istinto che lo avvisi non esservi veramente religione dove non v'ha alcun faticoso dovere da adempiere. L'uomo riconosce una legge divina dalla pena che gli costa l'ubbidienza.

La dottrina della verginità è stata feconda d'altri benefici effetti; ella è che, fra tutte le idee del cristianesimo, ha viepiù contribuito all'emancipazione delle donne. Prima ch'essa venisse annunziata, non potea la donna trattare coll'uomo da pari a pari: perciocchè, dove mai avrebbe l'uomo libero potuto apprendere a considerare nella donna un'eguale, dacchè non era libera in verun luogo, dacchè in qualunque condizione e' la vedesse, donzella o sposa, ei la vedea dipendente? Il cristianesimo, facendo del nome o dello stato di vergine una condizione nuova per le donne, cangiò ogni cosa; perchè dal momento che v'ebbero per le donne un genere di vita indipendente e libero, dal momento che esse poterono avere un grado nella società cristiana, e non più dipendere che da se stesse, poterono pure trattare coll'uomo da pari a pari; e quindi quella dottrina della verginità, che pareva dovesse tornar funesta al matrimonio, gli crebbe forza, e gli aggiunse una nuova grandezza, poichè da quel momento divenne un'alleanza fra eguali.

San Paolo stava prigioniero ad Iconio. Venuta la notte, Tecla si tolse gli orecchini, e li diede al portinajo della casa perchè le aprisse la porta; poi s'incamminò alla prigione, e sedotto il carceriere col presente d'uno specchio d'argento, s'introdusse presso san Paolo. Ella stava prostrata a' piedi dell'apo-

stolo, ne baciava le catene, lo ascoltava parlare delle grandezze di Dio, e s'infervorava nella fede veggendo con quant'animo san Paolo sostenesse i patimenti per amor di Dio.

Intanto Tamiri, Teoclia e le sue schiave correano per la città in traccia di Tecla. Dopo un lungo cercare, vennero a risapere ch'ella erasi recata alla prigione; e tosto portansi a raccontare l'occorso al prefetto, che comanda venga san Paolo tratto innanzi al suo tribunale. Tecla restò nella prigione, e si prostrò nel luogo dove san Paolo le avea parlato: ma presto venne ella pure chiamata al tribunale, dove si presentò giubilante. « Perchè » le disse il prefetto non isposate voi Tamiri, vostro fidanzato, secondo l'uso e la legge d'Iconio? » Tecla nulla rispose, e rimase immobile cogli occhi fissi in san Paolo. Allora il popolo levò alle grida: « È uno stregone, mettetelo a morte »; e Teoclia, sdegnata contro la figlia, gridava che bisognava condannare lei pure.

Il prefetto ordinò che san Paolo venisse vergheggiato e cacciato da Iconio, e condannò Tecla ad essere bruciata in mezzo del circo. Indi si alzò dal tribunale per recarsi al teatro, ove tutto il popolo lo seguì, avido di quel miserando spettacolo. Tecla, simile a un'agnella del deserto che va in traccia del suo pastore, fissava gli occhi in mezzo alla folla per vedervi san Paolo; e li vide in fatto, o piuttosto vide Cristo stesso sotto le sembianze di Paolo. « Ecco » ella disse allora a se stessa, « san Paolo viene a contemplarmi, come se diffidasse del mio coraggio in mezzo ai patimenti »; e rimirandolo fissamente, s'accorse ch'egli era rapito in cielo. In questo mezzo il popolo recava legne e stoppie per ardere Tecla, la quale fece il segno della croce, spogliossi de' suoi abiti, e rimase nuda sul rogo; e sì bella apparve, che il preside dei giuochi pianse al vederla presso a morire. Il popolo allora mise fuoco alla catasta, e s'innalzò da tutti i lati la fiamma. Tamiri ristette immobile, e Tecla era per perire; già la fiamma divampava, quando ad un tratto la terra fu scossa da un tremuoto, e sorse una violenta bufera che rovesciò il rogo, spense la fiamma, e lasciò Tecla sana ed intatta.

Intanto san Paolo teneasi nascosto in un sepolcro sulla via da Iconio a Dafne, con Onesiforo, la moglie di lui ed i figli, e tutti digiunavano e pregavano. Dopo molti giorni di digiuno, i fanciulli dissero a san Paolo: « Padre, noi moriamo di fame, nè abbiamo con che comperarci un pane ». E la cosa era così, giacchè Onesiforo avea lasciato tutto per tener dietro a san Paolo. Ciò udito, l'apostolo si levò di dosso la tunica, e disse ad un de' fanciulli: « Va, figliuol mio, compra del pane, e ce lo porta ». Il fanciullo tornava col pane comprato, quando s'incontrò in Tecla: « Dove andate, Tecla? » le disse. « Vado a cercare di san Paolo » ella rispose; « il Signore mi ha salvata dal fuoco. — Ebbene » ripigliò il fanciullo « venite meco, ed io vi condurrò a lui: son già sei giorni ch'egli è in angustie per voi, e che prega e digiuna ».

Tecla e il fanciullo entrarono nel sepolcro; e trovandosi per tal guisa raccolti tutti i fidi seguaci dell'apostolo, s'assiserò a mensa con esultanza grande. I poveretti non aveano che cinque pani, pochi legumi e dell'acqua; ma erano lieti dell'opere di Cristo, e della liberazione di Tecla. La quale disse a san Paolo: « Sorgi ora, ed io ti seguirò dovunque tu andrai »; ma san Paolo le rispose: « Il secolo è perverso; e tu sei bella, e devi temere gl'iniqui assalti degli uomini mondani. — No no: dammi il battesimo di Cristo, ed io non temerò più nessuna prova ».

All'esposizione di queste scene domestiche, narrate con tanta schiettezza e semplicità, succede la relazione di nuovi pericoli. Tecla viene in Antiochia condannata ad esser esposta alle fiere; e a questo tratto il racconto è improntato di

quel duplice carattere di maraviglioso da un lato, di verità nella rappresentazione de' costumi dall'altro.

Tecla, quando apprese la sua condanna, altra grazia non chiese che d'essere fino alla morte preservata da ogni oltraggio. Allora il giudice domandò se qualche donna volesse accoglierla in casa sua; e una ricca vedova nomata Trisina, che da poco tempo avea perduta la figlia, si offerse a custodirla, e la trattò con materna sollecitudine. Una notte Trisina si vide comparir dinanzi la figlia, che le disse: « Madre mia, trattate Tecla, quella santa serva di Cristo, come se fosse vostra figlia; trattatela come già trattavate meco, e ditele di pregare per me ».

Trisina spaventata e piangente andò da Tecla, e le disse: « Mia figlia m'è apparsa, e m'ha comandato di trattarvi come foste mia figlia, e dirvi che pregiate Dio per lei ». Tecla allora si prostrò, ed orò in questo modo: « Dio mio, signore del cielo e della terra, concedete alla figlia di questa donna il riposo e la vita eterna: io ve ne prego con tutta l'anima »; e mentre Tecla orava, Trisina gridava lagrimando: « Oh iniquo giudizio! oh delitto! essere una tal donna condannata alle fiere! ».

Il giorno stabilito, in sull'alba vennero i soldati alla casa di Trisina, e le dissero: « Il popolo aspetta, consegnateci la rea ». Ma Trisina diede in un pianto dritto, e singhiozzando dicea: « Non v'ha dunque nessuno che mi possa aiutare? Io sono una povera vedova, non ho più marito che mi difenda, non ho più figlia che mi consoli: o Dio di Tecla, Dio della mia figlia, proteggi la tua serva ». Intanto i soldati traevano Tecla al circo, e Trisina la seguiva sciamando: « Ah! ah! io ho condotta la mia figlia al sepolcro, ed ora m'è forza condurre Tecla ad esser esposta alle fiere ».

Gran rumore faceasi nel circo, e s'udivano gli urli delle bestie feroci, e i clamori del popolo che gridava: « Conducete la rea, la rea! » Ma le donne mettevano grossi sospiri, e singhiozzavano, e piangevano, e gridavano: « Oh crudo spettacolo! oh iniquo giudizio! Questa città sarà dalle sue ingiustizie tratta a rovina. Condannateci tutte, ammazzateci tutte ».

Tecla stava in mezzo del circo senz'altro attorno che la cintura. Ed ecco una lionessa irrompere furibonda dal carcere, ma veggendo Tecla, s'arresta, diviene mansueta, se le corica ai piedi, e dolcemente glieli lambè. Le donne mandano grido di gioia. Un orso si avventa contro Tecla; ma la lionessa lo combatte e lo uccide. Viene un leone, e contro lui pure lotta la lionessa, e lo ammazza, ma cade spenta anch'essa col suo nemico. Altre belve si scagliano furienti contro la vergine, ma tutte, appena la vedono, diventano dolci e mansuete. A questo spettacolo, tutte le donne, ebre di gioia, piene di maraviglia, gettano fiori mettendo grida d'entusiasmo, spargono profumi, sicchè il circo si riempie di deliziosi olezzi. Il prefetto attonito, confuso, chiama Tecla al suo tribunale, e le dice: « Chi siete voi dunque? di che natura? ond'è che nessuna delle fiere non v'ha toccata? — Io sono una serva del Dio vivo » rispose Tecla; « io credo in Gesù Cristo figlio di Dio; ecco il perchè nessuna fiera m'ha toccata ».

Il prefetto, commosso da queste parole, fece portare delle vesti, ed ordinò a Tecla di vestirsi; ella ubbidì, e gli disse: « Possa quel Dio che mi ha vestita quando io era nuda in mezzo alle bestie feroci, vestir voi nel giudizio della tunica della salute. — Andate; voi siete libera » ripigliò il prefetto « perchè voi siete la serva di Dio ». Allora tutte le donne le si affollarono intorno gridando a una voce: « Non v'ha che un Dio, il Dio che adora Tecla, il Dio che ha salvato Tecla »; e la condussero in trionfo alla casa di Trisina.

Nè questa fu l'ultima prova di Tecla. Cresciuta in gran fama di santità, ella s'era ritirata presso Seleucia sur un monte, in una caverna, dove insegnava la

fede nuova, e guariva i malati. Da tutti i luoghi circostanti infermi e ossessi portavansi sul monte dove abitava Tecla, e appena s'erano avvicinati alla sua caverna, trovavansi guariti. Quindi i medici di Seleucia restavano disoccupati, perchè nessuno recavasi a consultarli; ond'è che, pieni d'ira e di gelosia, determinarono di trarre Tecla a rovina. « È una vergine » dicean essi « che si è consecrata a Diana; e siccome la è sempre restata casta, è amata dalla Dea, che le concede tutto che le domanda. Mandiamo degli uomini a svergognarla: quando ella abbia perduta la verginità, Diana non ascolterà più le preghiere di lei a favor de' malati ». E di fatto mandarono sul monte alcuni mascazzoni n briachi, che già aveano abbrancata Tecla, quand'ella sciogliendosi di tutto impeto dalle loro braccia, « Salvami » gridò « salvami, o mio Dio ». Tosto udissi una voce dal cielo: « Non temer nulla, Tecla, e guarda ». Tecla guardò, e vide il masso della caverna che si fendeva in modo da lasciar l'adito a una persona: ella si lanciò subito in mezzo alla fenditura, che si rinchiuse senza che si potesse neppur vedere dov'erasi la pietra spaccata. —

Anche gli altri ch'ebbero personaggio nel sublime dramma della Redenzione, ebbero nella tradizione orale una storia, che poi fu compita o raccolta sia ne' conventi, sia al tempo delle crociate. Così la peccatrice di Magdalo, cui molto fu perdonato perchè molto amò, venne confusa colla sorella di Marta e di Lazaro, e con quella che fu compagna alla Vergine madre sul Calvario; e perchè a' suoi errori seguisse una grande espiazione, si narrò com'ella si fosse ricoverata in una grotta di Provenza, a tutti quei rigori e quella devozione che potea suggerirle il penitente amor suo. Altre storie raccontarono di Marta, di Longino, della Veronica, di Pilato, e noi le divisammo nel Racconto.

N° IX.

LETTERATURA PERSIANA.

S. 1.

LO SCIA-NAME.

Si riferisce al Racconto, Lib. III. cap. 1; Lib. X. cap. 22.

Di Abul Kasem Mansur Firdussi, morto di centoquattr'anni al 1020 dell'era nostra, e del suo poema *Scia-name* in sessantamila distici contenente la storia della Persia, parliamo a lungo nel testo e ne recammo qualche episodio. Qui ne offriamo alcun altro.

Sam e suo figlio nato canuto.

— Sette giorni stettero senza ardire d'annunziare a Sam figlio di Neriman (1) la nascita di un tal figlio, e tutto l'harem plangeva attorno alla cuna del neonato; ma nessuno osava dire a Sam che la bella sua moglie avea dato in luce un bambino col segno della vecchiaja. All'ultimo una nodrice, ardita come un leone, entrò coraggiosa all'eroe, e l'informò ch'egli era padre.

« Felicità e gloria a Sam eroe! Strappisi il cuore a chi medita contro di lui. Dio ti concedesse la tua domanda: compi il desiderio dell'anima tua. O principe cupido di gloria, dietro il velo del gineceo ti è nato un fanciullo, bello come la luna, giovane eroe dal cuor di leone, che già così piccino mostra anima coraggiosa. Il corpo suo è argento senza lega; la sua guancia, fulgida come un paradiso. Nelle sue membra invano cercheresti un difetto, se non che ha i capelli di vecchio. Del dono del cielo l'accontenta e mostratene degno: non sia la tua anima ingrata nè il cuore dolente ».

L'eroe balzò dal trono, corse all'harem per vedere questa primavera sbocciata; e come scorse i capelli canuti sul capo del figliuolo, il cuor suo perdette ogni speranza in questo mondo; di violenta collera lo accese l'orgoglio suo irritato, ed usci dalla via della giustizia e della vera scienza; levò la fronte contro il cielo, e sfidò l'Onnipotente. « O tu che non conosci decadimento o mutazione, qual bene ti può venire dal tremendo colpo onde mi fiede la tua volontà? Avess'io pure commesso qualche enorme fallo, avessi anche segulto la religione di Ariman; il creatore del mondo poteva, placabile, farmela esplare in segreto, senza divulgare la mia vergogna ».

Così cordoglioso ritorcevasi in se stesso, e il sangue gli bolliva nelle vene. Or che rispondere ai nemici miei quando, veduto questo tristo rampollo,

(1) Primo ministro del re Minosir, sceso della stirpe dei Fisdadini, e principe ereditario del Segestan.

« verranno ad interrogarmi? È nato da qualche *démone* malefico, è un leopardo a doppio colore, od una *deri*? In privato, in pubblico i satrapi rideranno di me; ond'io per obbrobrio fuggirò la beltà dell'Iran, dirò addio a quelle contrade ».

Esalata così la collera, torce la faccia, maledicendo la sua fortuna. D'ordine suo il fanciullo è portato via, ed esposto in paese lontano, ove sorge la montagna Alburz, vicina al sole e lontanissima dagli uomini. Quivi avea nido un *simurgo* (1), remoto da ogni uomo; e quivi abbandonarono l'infante e tornarono, e gran tempo passò.

Povero fanciullo innocente dall'implacabil padre ributtato come cosa vile, sapeva egli tampoco che cosa fosse il bianco e il nero? Bagna ancora la lingua alla mammella, e già suo padre l'abborre; mentre è fama che una lionessa al suo parto già cresciuto dicesse: « T'avessi pur dato il sangue del mio cuore, non domanderei gratitudine alcuna; perchè la tua vita è il mio cuore, e tu me lo strapperesti dividendoti da me ». Così abbandonato il povero bambino non poteva che succhiare le cime de' suoi ditini, e vagire.

Il *simurgo* avendo dei novellini, volò fuori del nido, e dall'alto dell'aria vide un fanciulletto che strillava; la terra non gli dava sicurezza e soccorso più che un mare estuante; un duro masso sua cuna, il suolo per nodrice, senza vesti il corpo, senza latte le labbra, e attorno una natura trista e desolata, e il sole che lo sferzava. Così i suoi genitori fossero state tigri, che avrebbe trovato uno schermo!

Dio mise la pietà in cuore del *simurgo*, e non gl'ispirò di mangiarselo. L'uccello calossi dalle nubi, il prese fra gli artigli, e togliendolo dalla infuocata rupe, portollo sul monte Alburz ove si trovava il suo nido, e il pose davanti ai suoi pulcini, acciocchè, senza riguardo ai pianti e ai gridi di esso, lo mangiassero. Ma Dio ispirò ad essi misericordia, perchè fatale era la vita di questo bambino. Una voce suonò: « O *simurgo*, uccello fortunato, prendi in cura questo tenero allievo; da lui usciranno eroi, prodi e forti come leoni furibondi. Noi lo ponemmo in deposito su questa montagna: attendi gli avvenimenti che il tempo maturerà ».

Il *simurgo* e i piccoli suoi contemplarono questo bambino che piangeva lagrime di sangue, ed oh portento! sentironsi tocchi di compassione, e restarono compresi innanzi alla bellezza del suo viso. L'uccello scelse la preda che credette più delicata per darne a succhiare il sangue invece di latte al nuovo ospite.

Così lunga stagione restò il fanciullo nascosto. Quando fu fatto grande, ebbe statura pari al cipresso, emblema della libertà: il suo petto pareva una montagna d'argento, e le reni avea flessibili come una canna. Le carovane che passavano rasente quella montagna il conobbero ai capelli canuti, e se ne parlò, chè nè il male nè il bene rimangono celati; e a Sam venne fama di questo fanciullo glorioso e fatale.....

Una notte mentre sopita era la piaga del suo cuore, le vicende della fortuna vennero a turbare il sogno di Sam. E vedea venir frettoloso dai climi dell'India un uomo s'un cavallo arabo; e il superbo cavaliere, perfetto eroe, s'avvicinava a Sam, gli dava contezza del suo figliuolo, e gli rivelava la grandezza di questo potente rampollo. Desto appena, Sam ebbe a sè i *mubedi* (sacerdoti), e tenne discorso con loro del sogno avuto e delle notizie portate dalle carovane. « Che mente è la vostra? » loro chiese. « Può lo spirito vostro conoscere se

(1) O il Trenta-ocelli; grosso volatile, rinomato nelle poesie persiane.

« questo fanciullo viva ancora, o se morì dal freddo e dal sole di Tamuz ».
 « Giovani e vecchi ad una apersero la bocca, e dissero all'eroe: « Chiusque si
 mostrò ingrato verso l'Onnipotente, non saprebbe conoscere il meglio delle
 cose. Sulla terra e fra le rupi, tigri e leone, pesci e cocodrilli al fondo delle
 acque, tutti prendono cura dei loro parti, tutti inviano a Dio l'omaggio di loro
 riconoscenza. Tu spezzasti l'alleanza che teco Iddio faceva dandoti un dono
 prezioso, e gettasti lontano da te quest'innocente. I suoi capelli canuti, causa
 a te di cordoglio, come disonoravano o svergognavano un corpo così perfetto?
 Guardati dal dirlo morto, ma levati, preparati a correrne in traccia, chè geli
 o vampe non possono contro colui che Dio protegge. Volgi al Signore umili
 scuse; egli distribuisce il bene, e guida gli uomini ».

Al domani l'eroe corse piangendo verso la montagna d'Alburz; quando la notte s'ottennebrò, invocò il sonno che accorse ratto come il pensiero. . . .

Destatosi, convocò i sapienti, fe montare a cavallo i capi dell'esercito, e si diresse a furia per cercare il figliuolo là dove l'avea fatto esporre. Vide una montagna che col capo tocca le Plejadi, come volesse abbattele. Su di un picco talmente elevato sopra il Chenan (costellazione di Giove) da non temere le influenze di quest'astro, il simurgo avea portato colonne di legno di sandalo, d'ebano, d'aloë, intrecciate le une coll'altre. Sam contemplava la rupe, l'uccello terribile, il prodigioso nido; asilo la cui sommità toccava la costellazione di Simak (la spiga), e nulla avea a temere dagli uomini nè dagli elementi. Un garzone somigliante a Sam vi stava in piedi e passeggiava. A tal vista Sam fregò sulla terra la faccia, e rese grazie al Creatore d'aver fatto un tal uccello in quelle montagne; e riconobbe che Dio è il potente, il benefico, il giusto, l'altissimo, che domina tutte le sommità.

Cercò via di giungere su questa montagna, e come vi salissero gli animali.
 « Oh Dio (esclamava) che sei superiore ad ogni elevazione e all'intelletto del
 savj, che sei più alto del sole e della luna; io mi prostro supplichevole a te
 davanti, e il timore sobbia l'anima mia. Se questo fanciullo non fu al na-
 scer suo dominato da Ariman, porgi mezzo al tuo schiavo di salir questa
 montagna; non rigettare il tuo servo carico di peccati; rendimi questo figlio che
 io ho rigettato ».

La preghiera fu aggradata in cielo. Il simurgo, vedendo dalla vetta Sam e i suoi, comprese che venivano a riprendere il fanciullo, non ad assalir lui. Allora
 « disse al figlio di Sam: « Tu conoscesti l'afflizione nella mia dimora: io ti fui
 padre e nodrice: t'ho dato il nome di Destan Zend (*Ingiustizia vivente*) per-
 chè tuo padre ti trattò con ingiustizia: quando avrai lasciato questi luoghi, fa
 che ti chiamino sempre così. Tuo padre, o chiarissimo fra gli eroi, è al piede
 di questa montagna; lo ti recherò ad esso ».

Gli occhi del giovane s'empierono di lacrime, e l'anima di dolore. Rispose al simurgo parole piene della sapienza dei templi antichi. Pochi uomini avea veduti, ma il simurgo gli avea insegnato l'arte dei discorsi. Invocò l'aiuto di Dio, ed udite che cosa rispose al simurgo: « Sei dunque sazio del tuo compagno? ep-
 pure la tua fortunata dimora è il mio trono, e le ali tue lo splendore della mia
 corona. Dopo Dio a te si devono sollevare i voti miei riconoscenti: per te le più
 ardue imprese mi divennero facili ».

Il simurgo replicò: « Se tu ti vedessi innanzi il trono e la corona, il dia-
 dema de' Cajaniani, forse questa dimora più non ti gradirebbe. Va e prova le
 vicende della fortuna: non voglio allontanarti dalle battaglie, anzi guidarti
 all'imperio. A me è dolce l'averti compagno, ma a te giova l'allontanarti. Porta
 con te una penna mia, e fida sempre nel mio soccorso. Qualunque cosa t'in-

« contri, qualunque si dica di te, getta questa penna nel fuoco, e subito vedrai
 « la mia gloria, perchè io t'allevai sotto l'ala mia, e senza alcun danno ti porterò
 « in questo riparo. Non dimenticare il tuo educatore, a cui per l'affetto che ti
 « porta si spezza il cuore ».

Così calmato, il solleva, e fendendo le nubi sulle ali sue, in un lampo il depone appo suo padre. Questi vedendo il corpo del figlio, robusto come di elefante, fresche le guancie come primavera, pianse, inclinò la fronte innanzi al simurgo, e drizzò voti al Creatore. « O re degli uccelli! Iddio giusto conceda gloria, po-
 « tenza, forza a te che sei sostegno degli infelici, generoso dispensiero della giu-
 « stizia. Chì ti vuol male rimanga sempre tapino, ed eterna duri la tua forza ».

Il simurgo spiegò il volo, e gli occhi di Sam e de' suoi restavano fissi in lui. Poscia il principe esaminò il giovane, e lo vide degno della corona dei Cajaniani: forza di leone, aspetto di sole, cuor di cavaliere, mano avida della spada, ciglia nere, occhi come pece, labbra di corallo, guancie come di sangue: salvo i caputi capelli, non era difetto in esso. Il cuore di Sam gustò la felicità del paradiso, e dopo mille benedizioni esclamò: « O figlio, mostrami affetto, oblia il passato, « e l'amore ti riscaldi il cuore per me. Io son l'ultimo degli schiavi di Dio. « Dacchè ti trovai, promisi al cielo di non portarti rancore, e fare ogni tuo « desiderio ».

Lo vesti d'un mantello di cavaliere, e scostossi dalla montagna: chiese il suo cavallo e la veste degna di Cosroe, e l'esercito si fe intorno a Sam, pieno di gioia ed esultanza. Alcuni sul capo degli elefanti battevano il tamburo, e una banda numerosa come una montagna azzurra, diede dentro a taballi e trombe, e a campane d'oro e sonagli indiani. I guerrieri alzarono un grido, e procedettero in trionfo verso la città con un cavaliere di più . . .

Zoak e suo padre.

Vivea nel deserto de' cavalieri armati di lance un gran re e uomo virtuoso, che umiliavasi nel timor del Signore dell'universo. Aveva nome Mardaa, ed era giusto e generoso a meraviglia; teneva bestie da latte, mille per ciascuna specie; capre, camelli e pecore, che il pio affidava a' suoi pastori; cavalli arabi, che parevano tante Peri (1); giovenche, ed a quanti chiedevanne il latte, egli sollecito ne dava. Questo pio n'aveva un figliuolo amato con grande affetto; ambizioso, coraggioso, leggero, spensierato; Zoak n'era il nome. Anche Peiverasp, in polevi (2), poichè possedeva diecimila cavalli arabi dal freno d'oro, de' quali andava fama grande. Egli stava notte e giorno quasi sempre a cavallo per acquistar potenza, non per fare alcun male.

Un giorno Eblis (3) venne nel suo palazzo sotto forma di uomo dabbene, sviò il cuore del principe dal buon sentiero, ed il giovane diede orecchio a' suoi discorsi. Le parole d'Eblis gli parvero dolci; nè sospettandogli intenzione malvagia, gli abbandonò lo spirito, il cuore, la sua anima pura, e sparse polvere sul suo capo. Eblis, veduto che egli aveva abbandonato il cuore al vento, ne risenti gioia immensa; indirizzò molti discorsi con riguardo e dolcezza a questo giovine vuoto di senno, e gli disse: « So assai cose che non si possono imparare che « da me ». Il giovane rispose: « Di' su, e non tardare; ammaestrami, o uomo « dai buoni consigli ».

(1) Le Peri sono geoj della mitologia persiana.

(2) Peiter in questa lingua è numero, e importa diecimila.

(3) La parola Eblis, di cui Firdausi si serve in questo racconto per indicare il genio del male, invece della parola Ariman che solitamente adopera, ci fa credere che questa tradizione sia passata per un Musulmano intermediario prima di giungere a noi.

Eblis chiese che innanzi tutto giurasse, poi gli rivelerebbe la parola di verità. Il giovane semplice di cuore fece come l'altro gli disse, e diede il giuramento voluto. « Non rivelerò il tuo segreto; obbedirò in tutto che mi dirai ». Allora Eblis: « Perchè vi sarà nel palazzo altro padrone che te, o illustre signore? a che serve « un padre quando havvi un figliuolo come te? Bada al mio consiglio. La vita « del vecchio durerà ancora lunga pezza, e *frattanto* tu rimarrai nell'oscurità. « Prendi il potente suo trono, a te spetta l'occuparlo; e se vuoi seguire il mio « consiglio, tu sarai re grande sopra la terra ».

Come Zoak ebbe udito queste parole, si mise a pensare, ed il suo cuore s'impetosi sul sangue di suo padre. E disse ad Eblis: « Non può essere; consigliami « altro; poichè questo è impossibile ». Ed Eblis: « Se tu non eseguisi il mio « comando, se vien meno alla tua promessa ed alla fede giurata, il tuo sacra- « mento ed il mio legame ti rimarranno sempre attaccati al collo; sarai sempre « un essere vile, e tuo padre rimarrà in onore ».

Così avviluppò egli colle sue reti il capo dell'Araho, e lo condusse a obbedirgli. Zoak gli chiese qual via tenere, e promise non discostarsi un punto dal suo suggerimento; ed Eblis: « Io ti preparerò i mezzi: innalzerò il tuo capo fino al sole; « tu non hai che a star zitto. Io non abbisogno di ajuto; disporrò tutto secondo « farà mestieri: tu guardati solo di cavar dal fodero la spada della parola ».

Aveva il re nel ricinto del suo palazzo un giardino che gli rallegrava il cuore; usava alzarsi avanti giorno, affine di apparecchiarsi alla preghiera e lavarsi segretamente nel giardino il capo ed il corpo, senza che pure un servo gli portasse il torchio. Il vile Dev perversito scavò per questo sentiero una fossa profonda, coprse il precipizio di sterpi, e vi sparse terra di sopra. La notte scese, e il capo degli Arabi, quel principe potente e glorioso, n'andò verso il giardino; e come si fu avvicinato al luogo della fossa, la sua stella impallidì; cadde nella fossa, e si sfracellò miseramente. Così perì l'uomo pio e dabbene; egli non aveva mai trattato duramente il figliuolo per alcun'azione buona o rea che la si fosse; avealo allevato con cura ed amore; era contento di lui e gli dava tesori. Lo sciagurato e malvagio figliuolo non volle ricambiare l'amore, *come avrebbe dovuto*, quando anche non fosse stato mosso da altro che da vergogna; egli fu complice della morte di suo padre. Intesi dire da un savio, che neppure un figlio malvagio, fosse anche un leone feroce, non osa versare il sangue del padre suo. Se v'è soluzione per questo enigma, gli è dalla madre che l'investigatore potrà impararne il mistero. Così il vile, il colpevole Zoak s'impadronì del trono di suo padre, si pose sul capo la corona degli Arabi, e governò il suo popolo in bene ed in male.

Eblis vedendo compiute queste cose, ordì nuovo disegno, e disse a Zoak: « Non sì tosto hai tu rivolto il cuore verso di me, che ogni tuo desiderio è soddisfatto; e se tu vuoi obbligarti un'altra volta per giuramento, se tu vuoi obbedirmi e seguire i miei cenni, il mondo intero sarà tuo regno, gli animali selvaggi, gli uccelli ed i pesci saranno tuoi ». Parlatosi così, preparò qualche cosa di nuovo, ed immaginò un'altra astuzia maravigliosa.

Eblis si presenta da cuoco.

Preso aspetto di giovane ben parlante, intelligente e puro di corpo, venne dinanzi a Zoak con rispettose parole, e disse: « Posso io trovar grazia appo il re? « sono un cuoco puro e rinomato ». Zoak lo ascoltò, gli fece buona accoglienza, gli assegnò un luogo dove lavorare, e gli fe rimetter le chiavi della cucina da un potente Destur. A que' tempi le vivande erano poco variate, poichè non si man-

giava carne; di quanto la terra produce, i vegetali soli servivano di cibo (1).

Allora Ariman dai disegni funesti consultò se stesso, e determinò di uccidere animali. Voleva nudrire Zoak d'ogni sorta vivanda così d'uccelli come di quadrupedi, e vel condusse per gradi. Per infondergli coraggio, lo pasceva di sangue come un leone, obbediva alla minima delle sue parole, faceva il suo cuore schiavo ai cenni di Zoak. Cominciò dal preparargli tuorli d'ova, che gli diedero sanità vigorosa in poco tempo; ed il re fortunato avendone mangiato ringraziò Ariman, e non trovava cosa più ghiotta di questa vivanda.

Eblis l'ingannatore gli disse: « Possa il re che porta alto il capo, vi-
« vere eternamente! Domani gli cucinerò un intingolo, che lo nutrirà di nu-
« drimento perfetto ». Ed andossene, e pensò tutta notte che cosa imban-
dirgli alla dimane. Alla dimane quando la cupola d'azzurro condusse al
mondo il rubino roseo, egli cucinò un intingolo di pernice e di fagiani argen-
tati, e glielo pose dinanzi col cuore pieno di speranza. Il re degli Arabi si mise
a mangiarne, ed abbandonò lo spirito imprudente alla sua propensione per
Eblis, che al terzo giorno gli imbandì uccelli ed agnello mescolati insieme. Al
quarto giorno, quando apparecchiò, aveva condito il tergo di un vitello con za-
ferano, acqua di rosa, vin vecchio e muschio puro. Il re vi stese le mani e ne man-
giò; e maravigliato dell'intelligenza di quest'uomo, gli disse: « Pensa che cosa
« puoi desiderare, e me la chiedi, o uomo dabbene ». Il cuoco gli rispose: « O
« re, possa tu vivere contento e potente per sempre. Il mio cuore vive d'a-
« more per te, e vederti è quanto desidera l'anima mia. Una cosa sola vogli-
« o chiedere al re, qualunque sia onore troppo più alto che non mi si conviene;
« ed è ch'ei voglia permettermi ch'io lo baci sul sommo delle spalle, e vi apponga
« gli occhi ed il volto ». Zoak udendo queste parole non sospettò in lui alcuna
segreta intenzione, e gli disse: « Facciasi secondo la tua domanda; forse ne
« tornerà qualche onore al tuo nome ». Permisegli adunque di baciare sulle
spalle, come fosse un amico. Ariman lo baciò, e sparve dalla terra: uomo al
mondo non ha mai veduto una simile maraviglia.

Ed ecco spuntare un serpente nero da ciascuna spalla di Zoak, che ne rimase
atterrito, e ne cercò d'ogni parte rimedio; finalmente li fece tagliar tutt'e due
d'in sulle spalle: ma (stupisci, che n'hai ben donde) i due serpenti neri rifi-
gliarono, come due rami d'albero, sopra le spalle del re. Dotti medici si raduna-
rono, ciascuno disse alla sua volta che ne pensava, e fecero incantamenti d'ogni
maniera; ma nessuno seppe rimediarvi. L'astuto Eblis venne dipoi all'improvviso
dianzi a Zoak sotto aspetto di un saggio medico, e gli disse: « Era cosa inevita-
« bile; lascia i serpenti e non li tagliare finchè sarà vita in essi. Apparecchia
« loro alcun nutrimento, e dà loro a mangiare affinchè s'acchetino; questo è il
« solo rimedio di cui devi servirti. Non li nutrire d'altro che di cervella d'uomo;
« può darsi che questo alimento li faccia morire ». Qual poteva essere lo scopo
del capo dei Devi feroci? a che mirava egli con tale consiglio, se non ad appa-
recchiare in segreto un mezzo di spopolare il mondo?

Morte di Scemscid.

Dopo ciò grandi tumulti riempirono l'Iran, e in tutte parti non fu altro che
combattimenti e discordie; il giorno splendeva puro, e si fe nero; gli uomini spez-
zarono i legami di Scemscid, la grazia di Dio si ritirò da lui, ond'egli cadde

(1) Nell'Asia occidentale si attribuisce a Nemrod l'aver introdotto di mangiar la carne degli animali. Vedi *Chron. Pasch.* I, p. 61, ed. Dindorf. Non è questo il solo punto di rassomiglianza che offrono le tradizioni intorno a Zoak e Nemrod.

nella tirannia e nella demenza. Da tutte parti sorsero re; sopra tutti i confini si mostrarono grandi dell'impero, che assembrarono eserciti ed apparecchiaronsi alla pugna, poichè avevano strappato dal loro cuore l'amore a Scemscid. Tutt'a un tratto uscì dall'Iran un esercito, e marciò alla volta del paese degli Arabi. Avevano inteso dire che colà era un uomo spirante terrore, con volto di serpente; ed i guerrieri dell'Iran, i quali tutti volevano un re, si volsero verso Zoak. Gli resero omaggio come a lor signore, gli diedero titolo di re dell'Iran. L'uomo dal volto di serpente venne nell'Iran, *rapido* come vento, per mettersi in capo la corona; radunò un esercito da tutte le provincie dell'Iran e dell'Arabia. Volse lo sguardo verso il trono di Scemscid, e prese il mondo come avrebbe fatto d'un anello pel dito. La fortuna abbandonò Scemscid, e dal nuovo re incalzato dappresso, egli si fuggì e lasciogli il trono, il potere, la tiara, il tesoro e l'esercito; disparve, e il mondo gli si fe nero quand'egli ebbe abbandonato il suo trono e il suo diadema.

Per ben cent'anni nessuno al mondo lo vide; egli era sparito dagli occhi degli uomini: ma nel centesimo anno questo re infedele di pura dottrina apparve un giorno sulla sponda del mare della Cina. Zoak lo colse alla sprovvista, e senza concedergli lungo indugio, lo fece segare in due, e liberò il mondo da lui e dalla paura ch'ei faceva. Scemscid si era nascosto per qualche tempo all'alito del serpente, ma in ultimo non gli si poté sottrarre.

Così disparve il suo trono reale, e il destino la sua potenza conculcò com'erba appassita. Chi era più grande di lui sul trono del re? ma qual frutto gli tornò da tante cure? Sette anni erano passati sopra di lui, e gli avevano recato ogni felicità ed ogni miseria. A che giova una lunga vita? poichè il mondo non ti rivela mai il segreto della tua sorte. Esso ti nutre di mele e di zucchero, e l'orecchio tuo non è percosso che da suoni soavi: ma nel momento in cui ti vanti che esso ha versato su te i suoi favori, e che sempre ti mostrerà il suo volto d'amore; nel momento stesso in cui ti lusinga e t'accarezza, quando tu gli hai aperto i tuoi segreti, allora esso muta giuoco, e l'insanguina il cuore di dolore. Il mio spirito è stanco di questo mondo transitorio. O Dio! sollevami presto da questo peso.

Zoak regna mille anni.

Zoak (1) impadronitosi del trono dei re, vi rimase mill'anni; il mondo intiero si sottomise a lui, e lungo tempo passò a questo modo. I costumi degli uomini dabbene scomparvero, e i desiderj de' malvagi si adempirono. La virtù era sprezzata, la magia in onore; la rettitudine stava nascosta, il vizio mostravasi alla scoperta. I Devi erano potenti in far male, e non osavasi parlare di ciò che è bene se non in segreto. Si trassero dal palazzo di Scemscid due donne innocenti, tremanti come foglie di pioppo, tutte e due nate da Scemscid. Esse erano come la corona pel capo delle donne. Scebrinaz era il nome di una di queste donne velate; l'altra chiamavasi Arnevaz, ed il suo volto era come il volto della luna. Furono condotte al palazzo di Zoak, e date in balla a questo *mostro* dal capo di serpente, che le educò nelle vie dell'empietà, ed insegnò loro la perversità e la magia. Nè egli poteva insegnar altro che amore al male, guasto, uccisione ed incendio.

Il cuoco menava ogni notte nel palazzo del re due giovinetti, ora di umili

(1) I Persiani hanno voluto, secondo la loro usanza, riunire alla famiglia dei Kajomor la diastia araba rappresentata da Zoak nella tradizione epica. Questa genealogia si trova nel *Mojdamei-oul Tawerikh*, ms. della Bibl. del re, f. 48 v.

natali, ora di nobile origine, affine di prepararne rimedio a Zoak. Egli li uccideva, ne toglieva le cervella, e ne faceva pasto ai serpenti. Or avvenne che nel paese del re erano due uomini onesti, due uomini nobili della stirpe dei Parsi: uno chiamavasi Irmal il puro, l'altro Guirmal l'accorto. Costoro, trovandosi un giorno insieme, parlarono d'ogni cosa grande e piccola, del re ingiusto, del suo esercito e degli orribili costumi degni di lui. L'uno disse: « Noi dovremmo, mediante l'arte del cuoco introdurci presso il re, ed applicare il nostro ingegno a trovar modo di salvare ogni giorno uno di questi due uomini di cui si versa il sangue ». Messisi all'opera, impararono l'arte del cuoco, e riuscirono a preparare vivande ben condizionate. Allora questi due uomini addossaronsi la cura della cucina del re con una gioja segreta; e quando fu tempo di versare il sangue delle vittime o di toglierle alla dolce vita, vennero condotti in fretta e con mali trattamenti dinanzi ai cuochi due uomini nel fior della gioventù, che le guardie del re, esecutrici de' suoi ordini, avevano presi, e che gettarono colla faccia contro terra. Il cuore dei cuochi era pien di dolore, i loro occhi pieni di sangue, il capo pieno del desiderio di vendetta. Guardaronsi l'un l'altro, ed *inorridirono* alla crudeltà del re della terra. Ne uccisero uno, chè non c'era altra via; quindi presero le cervella d'un montone, e le mescolarono con quelle dell'uomo. All'altro concedettero vita e protezione, e dissero: « Procura di salvarti segretamente; guardati dal fermarti in città abitata; il deserto e la montagna siano la tua parte di mondo ». Invece del suo capo, tolsero il capo vile dell'animale, e ne fecero un manicaretto per li serpenti. In questo modo si salvavano trenta giovani ad ogni mese; e quando i cuochi ne ebbero messo insieme dugento, dieder loro qualche capre e montoni, senza che i giovani sapessero da chi veniva il dono, e mandaronli nel deserto.

Da costoro nacque la razza odierna dei Curdi, i quali non conoscono stabile dimora, piantano tende per case, e non hanno in cuore timor di Dio. La condotta di Zoak era tale, che quando glie ne veniva voglia, sceglieva uno de' suoi uomini d'arme, e lo metteva a morte dicendogli: « Tu hai fatto alleanza coi Devi ». E se vi era fanciulla rinomata per bellezza, nascosta dietro il velo, pura ed incolpabile, ei se la faceva schiava. Non era in lui nè virtù di re, nè legge, nè fede.

Zoak vede Feridun in sogno.

Quando ancora gli avanzavano quarant'anni di vita, ecco che cosa Iddio gli menò sul capo. Dormiva egli nell'alto della notte dentro il palazzo del re, con Arnevaz a fianco; quando vede uscire a un tratto dall'albero reale tre uomini d'arme, due attempati, e in mezzo uno più giovane, di statura simile a un oipresso, d'aspetto a un re; la cintura e il portamento quali si addicono a principe; impugnava una mazza fatta a testa di bue. Veniva difilato alla volta di Zoak per azzuffarsi con lui, e gli dava della mazza in sulla fronte; quindi il giovane guerriero legavalo da capo a piedi con una sua coreggia, avvinghiavagli con questa tutt'e due le mani in modo da renderle dure come la pietra, e metteva un giogo (1) sul collo di Zoak. Aggravavalo d'obbrobrio, di tormenti, di caldo e di dolori, spargevagli il capo di terra e di polvere, e lo portava verso il monte Dermavand, correndo e strascinandoselo dietro attraverso alla folla.

Il malvagio Zoak si contorceva tremando nel sonno, e alzando a un tratto il capo, mandò un grido che scosse il palazzo dalle cento colonne. *Le sue donne*, in faccia al sole, balzarono dal letto a questo grido di terrore del signor potente;

(1) *Paleheng* è una gogna portatile, simile alla *chenghe* dei Cinesi.

Arnevez disse a Zoak: « O re! dimmi che t'è accaduto? Tu dormi nel tuo palazzo in sicurezza; che hai tu veduto? chi t'apparve? Tutto ciò che è nel mondo obbedisce a te; gli animali selvaggi, i Devi, gli uomini sono tuoi custodi; la terra co' suoi sette kischwers (1) è tua; tutto, dal firmamento sino al fondo de' mari (2), appartiene a te. Che cosa ti è accaduto, che tu balzi così esterrefatto dal letto? dillo a noi, o signore del mondo ». E il re di rimando: « Questo sogno deve rimaner segreto; poichè se io rivelassi questa storia, il vostro cuore dispererebbe della mia vita ». Arnevez disse al re potente: « Bisogna che tu ci confidi questo segreto; chi sa che noi non troviamo un rimedio, poichè non c'è male senza rimedio ». Allora il re asperse loro il segreto, e raccontò per filo il sogno. La bella così rispose al re: « Non trascurare cotesto, e cerca il mezzo di rimediarvi. Il tuo trono è il sigillo della fortuna; il mondo è splendido per la grandezza del tuo destino; tu tieni il mondo sotto l'anello del tuo dito, le bestie selvagge, gli uccelli, gli uomini, i Devi e le Peri. Raduna da ogni paese i maggiori sapienti e quelli che conoscono gli astri, racconta tutto ai mubedi, esamina tutto, fa di penetrare questo mistero. Scopri chi è quello la cui mano ti minaccia, s'egli è uomo, Devi o Peri; e quando lo saprai, pensa immediatamente al riparo. Non ti lasciar abbattere dalla paura del male che ti potrebbero fare i tuoi nemici ». Il re pieno di prudenza approvò il consiglio, di cui questo cipresso argentato aveva gettate le fondamenta.

Il mondo, immerso nella notte, era nero com'ala di corvo; a un tratto sorse la luce sulle montagne, quasi il sole avesse versato rubini sull'azzurro del firmamento. Dapertutto si vedevano mubedi facondi, prudenti e saggi; il re gli accolse presso di sé da tutti i paesi, e col cuore spezzato raccontò il sogno che aveva fatto. Li chiamò e li radunò in uno stesso luogo, e chiese loro soccorso contro il dolore. E disse: « Datemi presto un avviso, dirigete il mio spirito verso la luce ». Interrogolli in segreto per conoscere l'avvenire, buono o cattivo che lo aspettava, dicendo: « Come finirà questo tempo per me? di chi sarà questa corona, questo trono e questa benda? Bisogna che voi mi sveliate tal mistero, o rinunziate alla vita ». Le labbra dei mubedi si fecero secche, le guance pallide, le lingue piene di discorsi, i cuori di dolore. Dissero tra loro: « Se gli riveliamo ciò che deve accadere, l'anima sua se n'andrà a un tratto; eppure la sua vita è inestimabile: se non gli riveliamo il suo avvenire, ci sarà forza di dire addio alla vita ». Così passarono tre giorni senza che alcuno osasse dare un avviso. Al quarto giorno il re montò in furia contro i mubedi che doveano mostrargli la via di tenere, e minacciò fargli impiccar tutti se non gli svelavano conoscere l'avvenire. Tutti i mubedi abbassarono il capo; il loro cuore era spezzato, gli occhi sanguigni.

Ma fra questi grandi pieni di prudenza, era uno di mente perspicace, di costumi incolpabili e pieno di senno e di vigilanza; il suo nome era Zirek; superiore a tutti questi mubedi, il suo cuore si dischiuse e non tremò, sciolse la lingua dinanzi a Zoak e gli disse: « Vuota il capo di vento, poichè nessuno fu partorito da sua madre non morituro. Furono prima di te molti re degni del trono della potenza; ebbero molti affanni e molte gioie, e compiuti i loro giorni morirono. Quand'anche tu fossi una rocca di ferro solidamente fondata, il girare del cielo ti spezzerebbe e sparlresti. Qualcuno erediterà il tuo trono e rovescerà la tua fortuna: il suo nome sarà Feridun, e fia per la terra un cielo

(1) La terra era divisa presso i Persiani come presso i Cinesi in sette parti, ciascuna delle quali corrispondeva ad un pianeta.

(2) Letteralmente « sino al dorso del pesce che sostiene la terra ». Vedi per la spiegazione di questa espressione il *Pend-namék*, prefazione di Silvestro di Saey, p. 33 e seg.

« agosto. Non è per anche uscito dal grembo di sua madre, e il tempo di temere
 « e di sospirare non è giunto ancora. Nato di donna piena di virtù, crescerà come
 « albero che deve portar frutto; e quando sarà uomo, toccherà la luna col capo,
 « quindi chiederà la cintura e la corona, il trono ed il diadema. Di statura sarà
 « com'alto cipresso, e porterà sopra la spalla una mazza d'acciajo. Ti percoterà
 « colla sua mazza fatta a testa di bue, e strascineratti in catene fuori del tuo pa-
 « lazzo ». Zoak l'impuro gli disse: « Perchè mi legherà? che ragione avrà d'o-
 « diarmi? ». Il mubed coraggioso: « Se tu fossi saggio, sapresti che non fassi alcun
 « male senza un motivo: suo padre morrà di tua mano, e questo dolore gli ver-
 « rà nel cuore odio contro di te. Una giovenca di singolar beltà sia nutrice al
 « futuro signor del mondo: anch'essa sarà uccisa di tua mano, e per vendicarla
 « egli assumerà la mazza fatta a testa di bue ». Zoak udite queste parole, cadde
 dal trono e svenne; e l'illustre mubed allontanossi dal potente, temendo qualche
 sventura. Il re, com'ebbe ripreso i sensi, rimontò sul soglio, e fe cercare per tutto
 il mondo di Feridun, in pubblico e in segreto; non aveva più nè pace nè sonno
 nè fame, e il giorno gli si era oscurato.

Nascita di Feridun.

Così passò lungo tempo, e l'uomo dei serpenti fu sempre in preda a' suoi
 terrori. Il fortunato Feridun (1) fu dato alla luce da sua madre, e la sorte della
 terra stava per cambiarsi. Feridun crebbe come alto e dritto cipresso, splendeva
 di tutto il lume della maestà, la gloria di Scemscid stava sul futuro signore del
 mondo; egli era simile al sole luminoso, necessario al mondo come la pioggia,
 ornamento agl'ingegni come il sapere. Sul suo capo giravano le sfere del cielo,
 e l'amore gliele rendeva benigne. Nello stesso tempo apparve la vacca Purmajeh
 (*la bella*), sopra tutte le vacche maravigliosa. Quando fu partorita da sua madre,
 rassomigliava ad un pavone, ed ogni suo pelo riluceva di diverso colore. I savj,
 gli astrologi e i mubedi si radunarono per vederla; chè nessuno aveva veduto
 vacca simile a questa, nè inteso dagli attempati sapienti parlare di cosa che le
 somigliasse.

Zoak riempiva la terra di rumori, cercando dappertutto Feridun, il figliuolo
 d'Ahtin. La terra diventava ristretta per Ahtin; egli fuggì, venne in fastidio della
 vita, e cadde finalmente nelle reti del leone. Alcune delle guardie impure di Zoak
 un bel giorno si abbattono in lui, lo presero e lo condussero, legato come una
 pantera, dinanzi a Zoak, che mise fine a' suoi giorni. La madre prudente di Fe-
 ridun (aveva nome Firanek, ed era illustre donna, ardente d'amore pel suo fi-
 gliuolo), veduto la sventura toccata al marito, prese la fuga, e col cuore angosciato
 corse piangendo al giardino dov'era la famosa vacca Purmajeh che avea corpo
 splendente di sì grande bellezza. Ella si rammaricò col guardiano di questo giar-
 dino, e gli disse inondando il seno di lagrime di sangue: « Prendi questo fanto-
 « lino che ha bisogno di latte, e dàgli ricovero per qualche tempo; ricevilo da
 « sua madre, e fa ch'ei ti abbia in luogo di padre; nodriscilo del latte di questa
 « vacca. Se vuoi mercede, la mia vita è tua, e ti do l'anima per arrà di quanto
 « puoi desiderare ». Il guardiano della foresta e della bella vacca rispose a quel-
 l'anima pura di Firanek: « Io starò dinanzi al tuo figliuolo come uno schiavo, e
 « adempirò il dovere che m'imponi ». Allora la madre gli affidò il bambino,

(1) Ecco la genealogia, colla quale la tradizione
 rinova Feridun all'antica dinastia. Si dice che suo
 padre Ahtin o, secondo altri, Afial, fosse figlio di
 Hamsim e nipote di Scemscid. Sua madre Firanek.

o Ferineek, era figlia di Tchour, re dell'isola di
 Besla, nel mare Madjio. Vedi il *Mod, mel-out-Ta-*
varikh, fol. 8 e.

dandogli i consigli più convenienti. Per ben tre anni questo protettore pieno di prudenza nudrì il fanciullo col latte della vacca, come avrebbe fatto un padre.

Ma Zoak non cessava mai dalle sue ricerche, e il mondo s'empieva di ragionari intorno alla vacca. Un giorno la madre arrivò correndo al giardino, e disse al protettore del fanciullo: « Iddio mi ha fatto nascere in cuore un prudente pensiero; bisogna che io lo eseguisca senz'altro, poichè questo bambino e la dolce mia vita sono una cosa. Fuggirò da questo paese di maghi, me ne andrò col mio figliuolo verso l'Indostan, sparirò di mezzo alla gente, e lo porterò fino al monte Elborz ». E presta come un corridore, portò via il figlio, e raccolse, come cerva selvaggia, verso l'alta montagna dove trovavasi un uomo pio alieno dagli affari di questo mondo. « O uomo di pura fede » gli disse Firanek « io sono un'infelice del paese d'Iran. Sappi che questo illustre fanciullo, il quale è mio, debb'essere il re del popolo; dee strappare a Zoak la testa e la corona, e gettarne a terra la cintura. Deh gli sii custode, gli sii padre, e trema per la sua vita ». L'uomo pio prese il fanciullo, e non mise un sospiro di dispiacere. Un giorno Zoak ebbe notizia della foresta, della vacca e del parco, e pieno di rabbia vi corse come un elefante furibondo; uccise la vacca Purmajeh, distrusse quanti animali vide in quel luogo, e ne fece un deserto. Si avventò verso la casa di Feridun e la frugò diligentemente; ma non vi trovando alcuno, appiccò fuoco al palazzo, e ne rovesciò le alte muraglie.

Feridun interroga la madre intorno al suo lignaggio.

Quando due volte otto anni furongli passati sopra, Feridun discese dal monte Elborz nella pianura, venne da sua madre, e le fece alcune domande dicendo: « Svelami il segreto; dimmi chi fu il mio padre, chi sono io per nascita, quale il mio lignaggio, e che cosa dirò della mia origine in faccia alla gente. Contami quanto ne sai ». Firanek gli rispose: « O tu che cerchi la gloria, ti soddisferò di quanto m'hai chiesto. Sappi che nel paese d'Iran fu un uomo chiamato Abtin; era di stirpe reale, prudente, saggio e valoroso, e non opprimeva nessuno. Discendeva da Rhahmoras l'eroe (1), e conosceva tutti i suoi antenati di padre in figlio; questi era tuo padre e mio affettuoso marito, ed io non ebbi giorni felici se non da lui. Ora avvenne che Zoak il mago stese dall'Iran la mano per ucciderti; io t'ho nascoso a lui, e quanti giorni non ho passati infelici! Tuo padre, uomo illustre, ha sacrificato per te la dolce sua vita. Due serpenti escono dalle spalle di Zoak il mago; essi portano la desolazione nell'Iran, e le cervella del cranio di tuo padre sono state pasto ai serpenti. Finalmente io giunsi ad un parco, del quale nessuno avea contezza; quivi scorsi una vacca bella come la primavera, dalla testa ai piedi meraviglia di colore e di leggiadria. Il suo guardiano, che somigliava anch'esso a un re, le stava seduto dinanzi in rispettoso atteggiamento. A costui ti lasciai lungo tempo in cura, ed egli ti allevò sopra il suo seno con grande amore, ed il latte della vacca dal color di pavone ti fe crescere come un potente cocodrillo. Finalmente giunse notizia al re di questa vacca e di questa prateria: io ti tolsi di subito dal parco, ti allontanai dall'Iran, dal tuo palagio, dalla tua patria. Zoak venne, ed uccise la vacca meravigliosa, la tua balia, muta e piena di amore; fe volare

(1) Feridun era, secondo la tradizione, disceso dalla linea primogenita degli antichi re, e come tale aveva diritto al trono dell'Iran, mentrechè la linea cadetta possedeva come feudo il Nimrooz (il regno del mezzogiorno) cioè il Segestan. Queste genealogie sono senza dubbio molto arbitrarie, e confondono dinastie affatto distinte; ma sono indispensabili per l'intelligenza del racconto.

« la polvere del nostro palazzo fino al cielo, e rese una rovina quell' alto edificio ».

Feridun stupì, ascoltò con avidità, e le parole di sua madre gl'infiammarono il sangue; il cuore gli s'empì di dolore, il capo del desiderio di vendetta, e l'ira gli corrugò la fronte. Rispose a sua madre: « Il leone non divien gagliardo se non provando. Ora che il mago ha compiuto le sue malvagità, bisogna che io prenda la mia spada. Me n'andrò sotto la custodia del santo Iddio, e farò volare per aria la polvere del palazzo di Zoak ».

Sua madre gli disse: « Non è buon consiglio: tu non puoi resistere al mondo intero. Zoak è padrone della terra; solo che il voglia, centomila uomini da ogni provincia vengono a combattere per lui. Il partito che tu vuoi prendere non è conforme agli usi di tua famiglia, nè tale da soddisfare al tuo desiderio di vendetta. Non vedere il mondo cogli occhi della giovinezza; poichè ogni uomo che s'abbevera del vino di essa, non vede altro nel mondo che sè, e, nella sua ebbrezza, dà la testa al vento. O figlio mio, ricordati del mio consiglio, e tieni tutto per vento, tranne le parole di tua madre ».

Storia di Zoak e di Kaweh il fabbro.

Zoak non cessava giorno nè notte di parlare di Feridun; la paura aveagli curvato l'alta persona, e il suo cuore stava in angoscia per cagione di Feridun. Ora avvenne che un giorno egli sedeva sul suo trono d'avorio, e mettendosi in capo la corona di turchine, convocò presso di sè i grandi d'ogni paese per farne sostegno alla sua dominazione. Così parlò ai mubedi: « O voi, uomini virtuosi, nobili e prudenti! ho un nemico segreto, com'è noto a tutti i savj. Io non disprezzo un nemico per debole ch'ei sia, perocchè temo la fortuna non mi tradisca. Bisogna ch'io aumenti la milizia, e la componga d'uomini, di Devì e di Peri. Sì, vo' raccogliere un esercito, e mescolarvi gli uomini e i Devì; bisogna che voi m'ajutiate, poichè io non posso portare con pazienza un tormento di questa fatta. Ora è necessario che voi mi stendiate una dichiarazione qualmente io, in qualità di re, non ho seminato se non la semenza del bene, non ho proferito se non le parole della verità, nè giammai pensato a violare la giustizia ». Tutti, per paura del re, assentirono alla sua domanda, e tutti, giovani e vecchi, fecero questa dichiarazione secondo la volontà dell'impuro serpente.

Ma tutt'a un tratto s'intese alla porta del re un grido di qualcheduno che chiedeva giustizia. Si fece venire innanzi al re l'uomo che lagnavasi d'oppressioni, e fu posto dinanzi all'assemblea dei grandi. Il re potente gli disse con guardo corrucciato: « Di' su il nome di chi t'ha offeso ». L'uomo gridò, si percosse il capo colle due mani, vedendo il re, e disse: « Io sono Kaweh, o re, chiedo giustizia, rendimi giustizia; son venuto di fretta, e te stesso, te accuso nell'amarezza dell'anima mia. Se tu volessi esser giusto, o re, accresceresti la tua fortuna. È gran pezza che eserciti su me la tua tirannia, e m'hai spesso piantato un pugnale nel cuore. Se non avevi intenzione di straziarmi, a che portasti la tua mano su' miei figliuoli? Diciassette ne aveva, ed ora non me ne resta che uno. Rendimi quest'uno: pensa che il mio cuore arderà di dolore per tutta la mia vita. O re, dimmi una volta, che male ho io fatto? e se sono innocente, non cercar pretesti contro di me. Pensa al mio stato, o re, e non accumulare sventure sopra il capo mio. Il tempo m'ha curvato il dorso, il mio cuore è senza speranza, il mio capo pien di dolore. Non ho più giovinezza, non ho più figli, e non è al mondo alcun vincolo simile a quello che ci lega ai figli nostri. La giustizia debbe avere un mezzo ed un fine, e la tirannia

« stessa ha bisogno di un pretesto: ma dimmi, sotto quale pretesto versi tu le sventure sopra di me? Io sono un uomo innocente, un fabbro; ma il re ha gettato del fuoco sopra la mia testa. Tu sei re, e quantunque il tuo volto sia di serpente, tu mi devi questa giustizia. Tu sei padrone delle sette zone della terra; ma perchè tutte le sventure e tutte le miserie toccano a noi? Tu mi devi render ragione di ciò che hai fatto, e il mondo ne avrà stupore. Vedrà dal conto che mi renderai, quale sia stata la mia sciagura sulla terra, e come bisognò dare a' tuoi serpenti le cervella di tutti i miei figliuoli ».

Il re guardollo, ascoltandone il parlare, e si maravigliò di quanto aveva udito: fugli restituito il figliuolo, e si tentò guadagnarlo con buone parole. Quindi il re pregò Kaweh di firmare la dichiarazione dei grandi: Kaweh la lesse, e si volse incontante ai seniori dell'impero gridando: « O complici del Dev, che vi siete strappato dal cuore ogni timore del Signor del cielo, vi siete volti verso l'inferno, avete fatto schiave de' suoi comandi le anime vostre! Io non segnerò mai questa dichiarazione, nè sarà mai ch'io mi dia pensiero del re ». E si alzò gridando e tremando per lo sdegno, stracciò la scritta, gittossela sotto al piedi; quindi, preceduto dal nobile suo figlio, uscì di sala mandando per le vie gridi di rabbia.

I grandi attestarono il loro rispetto al re dicendo: « O re glorioso della terra! nessun vento malefico osi soffiare dal cielo sovra il tuo capo nel dì del combattimento. Perchè ricevesti con onore dinanzi a te Kaweh dalla parola grossolana, come se egli fosse uno de' tuoi amici? Egli straccia la nostra dichiarazione che ci legava a te; si scioglie dall'obbedienza che ti deve; si è ritirato col cuore e col capo pieno del desiderio della vendetta; si direbbe che parleggi per Feridun. Non abbiamo mai veduto cosa più orribile, e ne siamo rimasti storditi ».

Il re glorioso rispose con veemenza: « Udrete da me cosa da strabiliarne. Quando Kaweh apparve sotto la porta, e quando le mie due orecchie sono state percosse da' suoi gridi, avreste detto che nella sala si levasse tra lui e me una montagna di ferro; e quando si battè la fronte con ambedue le mani, cosa maravigliosa, il mio cuore rimase come spezzato. Non so che accadrà, poichè nessuno può conoscere i segreti delle sfere del cielo ».

Quando Kaweh fu uscito dalla presenza del re, la folla si radunò intorno a lui nell'ora del mercato; egli strillava chiedendo aiuto, e volgendosi a tutti per ottenere giustizia. Prese il grembiale con cui i fabbri si coprono le cosce quando battono col martello, lo pose in punta ad una lancia, e fe sorgere la polvere nel bazar. Ei camminava colla lancia, gridando: « O uomini illustri! voi che adorate Dio, voi tutti che portate amore a Feridun, che bramate liberarvi dai vincoli di Zoak; andiamo tutti presso a Feridun, e riposiamo all'ombra della sua maestà. Dichiarate tutti che il signor vostro è un Ariman ed in cuor suo nemico di Dio; questo grembiale senza valore e senza pregio ci farà distinguere le voci dei nostri amici da quelle dei nemici nostri ». Ei s'avanzava in mezzo ai valorosi, ed una moltitudine considerevole gli si andava raccogliendo d'intorno. Saputo ove trovavasi Feridun, a testa china camminò difilato a quella volta. Giunti così rimpetto al palazzo del giovine re, quando lo videro da lungi, mandarono un grido a guisa di tuono. Il re vide il grembiale in cima alla lancia, e l'accettò come segno di felicità. Lo vestì di broccato di Roum, e vi mise un ornamento di gemme sopra un fondo d'oro; lo coronò d'una palla simile alla luna, e trassene augurio favorevole; vi appese stoffe rosse, gialle e violette, e gli diede il nome di *Kaweiani direfsch* (stendardo di Kaweh). D'allora in poi, tutti quelli che salirono al trono dei re, tutti quelli che si cinsero al capo la benda

imperiale, hanno aggiunto nuovi e sempre nuovi gioielli a questo vil grembiale del fabbro, lo hanno adorno di ricchi broccati e di seta dipinta, e così fu fatto lo stendardo di Kaweh che splendeva nella notte buia come il sole, onde la gente aveva il cuore pieno di speranza (1).

Il mondo rimase così per qualche tempo, e l'avvenire era oscuro. Ma Feridun quando vide la terra in questo stato, sottoposta alla dominazione del malvagio Zoak, si fe' dinanzi a sua madre, apparecchiato a combattere e coll'elmo dei re in testa, e le disse: « Devo andare alla guerra, a te non resta che pregare Dio. « Il Creatore è più potente del mondo; giungi le tue mani nella preghiera dinanzi « a lui, nella felicità e nella miseria ». Le lagrime caddero dalle ciglia di sua madre, e mandava preghiere al Creatore col cuore pieno di sangue, e disse a Dio: « O Signore del mondo! ripongo in te la mia fiducia; allontana dalla sua vita i « colpi dei malvagi, libera la terra dagli insensati! »

Feridun s'accinse tosto a camminare, ma volle tener segreto il suo disegno. Avea due fratelli, nobili suoi compagni, ma tutti due più attempati di lui; uno chiamavasi Kejanusch, l'altro Purmajeh l'allegro. Feridun s'aperse con loro, dicendo: « Uomini di cuore! state di buon animo, il cielo non gira se non pel « bene, e la corona reale ci sarà restituita. Menatemi qua alcuni fabbri capaci « di farmi una mazza pesante ». Com'egli ebbe dette queste parole, s'alzarono tutti e due, e corsero al bazar dei fabbri, e quanti desideravano acquistar nome, si presentarono a Feridun, che prese incontinentemente un compasso col quale figurò la forma della mazza, facendone sulla terra un disegno che rappresentava una testa di bufalo. I fabbri si misero a lavorare, e subitochè la mazza pesante fu terminata, recaronla al futuro re, tutta risplendente come il sole nel cielo. Egli lodò il lavoro dei fabbri, li compensò con abiti, oro ed argento; die' loro splendide speranze e molte promesse di più bello avvenire, dicendo: « Quando avrò « messo sotterra il serpente, astergerò i vostri capi dalla polvere, farò regnar la « giustizia su tutta la terra, invocando il nome di Dio giustissimo ».

Feridun si mette in via per combattere Zoak.

Feridun innalzò il capo fino al sole, e si cinse strettamente per vendicare suo padre. Misesi in via, pieno di esultanza, il giorno kordad, sotto una buona stella e con augurj che riempivano il mondo di luce. L'esercito si radunò dinanzi al suo trono, e il suo trono toccò le nuvole; bufali ed elefanti che portavano alto il capo, carichi di bagaglie, precedevano l'esercito. Kejanusch e Purmajeh si tenevano ai lati del re come giovani suoi fratelli, rendenti omaggio al fratello maggiore. Egli marciò di posata in posata, rapido come il vento, col capo pieno del desiderio della vendetta, col cuore pieno dell'amore della giustizia. Montati sopra veloci cavalli arabi, giunsero a un luogo dove trovarono adoratori di Dio. Feridun discese in questo luogo di santi, e mandò loro il suo saluto. Quando la notte fu profonda, un essere benevolo s'avanzò da quel luogo verso lui; i suoi capelli neri come muschio scendevano insino a terra, la sua figura somigliava a quella delle Uri del paradiso. Era un angelo venuto dall'alto per annunziare a Feridun la buona o la cattiva fortuna. S'avvicinò al re, simile a una Peri, ed

(1) Questo stendardo rimase insegna dell'impero persiano sino alla caduta della dinastia dei Samanidi. Erasi dovuto allargarlo poco a poco a fine di poterli collocare i gioielli che i re vollero aggiungerli; cacciò era giunto ad una dimensione di ventidue piedi su quindici quando cadde nelle mani degli Arabi, alla battaglia di Kadesia, l'anno 45 dell'egira.

Il soldato che l'aveva preso, ne ebbe in cambio l'armadura di Galenus, generale persiano, e trentamila monete d'oro; e lo stendardo fu fatto a pezzi, e distribuito all'esercito in una colla massa comune del bottino. V. FAIRCE MUHAMM. History t. I, p. 416, e HART KOLLEK t. IV, p. 426.

insegnogli in segreto l'arte della magia, affinchè possedesse la chiave di ciò che è chiuso, affinchè potesse coll'arte sua scoprir ciò che è nascosto. Feridun comprese che questo gli veniva da Dio, che non era opera di Ariman nè d'un malvagio. La sua gota s'invermigliò dalla gioja, ed ei si vide giovane di vita e d'impero. I suoi cuochi gli preparavano il nutrimento, ed apparecchiaron al principe una tavola degna dei grandi. Quando egli ebbe finito di bere, s'affrettò a *coricarsi*, poichè sentivasi la testa aggravata ed avea sonno.

Ma i suoi fratelli, avendo veduta la partenza dell'uomo di Dio, la condotta di Feridun e la sua fortuna, sollevaronsi subito tutti e due contro di lui, e si prepararono a farlo perire. Sur un'alta montagna sorgeva un macigno: i due fratelli allontanaronsi in segreto dalla folla; e recatisi nottetempo appiedi di questa montagna dove il re pigliava un dolce sonno, i due malvagi salirono sull'altura, non veduti da anima nata, ed ebbero staccato il macigno dalla montagna per ischiacciare a un tratto la testa del loro fratello; e, dato la spinta al sasso dall'alto della montagna, già si credevano d'aver ucciso il re addormentato. Per volere di Dio, Feridun si svegliò dal sonno al rumore del sasso, lo arrestò coll'arte magica nel luogo in cui si trovava, ed esso non rotolò più un atomo. I suoi fratelli riconobbero la mano di Dio, e che il disegno del malvagio e le braccia del perverso nulla valevano.

Feridun prese le armi senza far motto dell'accaduto; s'avanzò verso il fiume di Arwend com'uomo che ambisce un diadema (se non conosci la lingua pelevia, sappi che l'Arwend si chiama in arabo Dijlek, il *Tigri*). Il nobile re fece la seconda fermata sulle rive del Tigri e nella città di Bagdad. Giunto sul fiume Arwend, mandò il suo saluto ai custodi del passaggio: « Mandate « incontante zattere e barche a questa parte del fiume ». Il re vittorioso fece dire agli Arabi *un'altra volta*: « Menate barche di qua, e trasportatemi col mio « esercito all'altra riva; non lasciate alcuno da questa parte ». Il custode del fiume non mandò alcuna barca, e non venne come Feridun gli avea comandato, e rispose: « Il re mi ha proibito occultamente di lasciar passare alcuna zattera senza aver prima ricevuto una permissione sigillata col suo sigillo ». Feridun l'udì senza sdegno; il fiume furioso non gli fece alcuna paura; si cinse strettamente la cintura reale, si assettò sul suo cavallo da guerra dal cuor di leone, e col capo pieno del desiderio di vendetta e di pugna, sospinse nel fiume il cavallo dal color di rosa. Tutti i suoi compagni serrarono le cinture, tutti si precipitarono a un punto nel fiume sopra i loro cavalli dai piedi di vento, s'immersero nell'acqua fin sopra le selle, e le teste di quei fieri soldati furono prese da vertigine quando i cavalli si tuffarono nel flutti; dal mezzo del fiume alzarono essi i corpi e le braccia come teste di spettri in notte buja. Giunsero a terra, avidi di vendetta, e s'avviarono alla volta di Beitul-Mukaddes (quando si parlava in pelevi, chiamavasi *Gangui-Dizoukt*: oggidì in arabo chiamatela la *casa santa*). Sappi che questo era il palazzo innalzato da Zoak.

Usciti dal deserto avvicinaronsi alla città, della quale cercavano impadronirsi; dalla distanza d'un miglio, Feridun gettò uno sguardo su quella città reale, e videvi un palagio le cui mura alzavansi più alte di saturno; si sarebbe detto fosse stato edificato per isvellere le stelle al cielo. Splendeva come giove nella sfera celeste; era luogo di gioja, di riposo e di diletto. Feridun conobbe esser questo il palazzo del dragone, poichè era luogo vasto e pieno di magnificenza. El disse a' suoi compagni: « Temo colui che ha potuto fabbricare con questa « polvere oscura e far uscire dal fondo della terra un palazzo così elevato; temo « non vi sia una secreta intelligenza tra la fortuna e lui: ma è pur meglio pre- « cipitarci a un tratto sul luogo del combattimento, che perder tempo ». Disse,

portò la mano sopra la grave mazza, e abbandonò le redini al focoso cavallo; avresti detto ch'egli era una fiamma che si gettava dinanzi ai custodi del palazzo. Staccò dagli arcioni la grave mazza; avresti detto ch'ei piegava la terra sotto di sè. Il giovine inesperto, ma coraggioso, entrò a cavallo nell'immenso palazzo; nessuno de' custodi fu ardito di rimanere alla porta: Feridun ne rese grazie al Creatore del mondo.

Feridun vede le figliuole di Scemscid.

Egli vide un talismano, che Zoak aveva preparato, e la cui testa alzavasi sino al cielo; Feridun lo rovesciò a terra, poichè videlo portare altro nome che quello di Dio. Percosse colla mazza fatta a testa di bue quanti gli vennero a mano; colla grave mazza scbiacciò le teste dei maghi che trovavansi nel palazzo e che tutti erano Devi valorosi e rinomati; s' assise sul trono del re idolatra, pose il piede sul trono di Zoak, s'imparonl della sua corona reale, e prese il suo posto. Guardò in ogni lato del palazzo, ma non vide traccia di Zoak; trasse fuori dall'appartamento delle donne *due belle* dagli occhi neri, dal volto lucente come il sole. Comandò subito ad esse di lavarsi il corpo, quindi prese ad asterger loro l'anima dalla caligine. Additò loro la via del santissimo giudice *del mondo*, e le purificò dalle brutture, poichè erano state allevate dagli idolatri, ed avevano lo spirito turbato come persone briache. Quindi queste figliuole di Scemscid, bagnando le guance di rosa cogli occhi di narciso, apersero la bocca dinanzi a Feridun, dicendo: « Possa tu rimaner giovane finchè il mondo sia invecchiato! Quale è stata « la tua stella, o beato i qual è il ramo che ha portato un tal frutto! tu ti sei se- « duto sni coviglio del leone, tu venisti da prode, o uomo di cuore! Oh quanti « mali e dolori non abbiamo noi sofferto da questo adoratore di Ariman dalle « spalle di serpente! quante volte il cielo non si è girato sopra di noi durante « gl'infortunj che il mago ci ha fatto sostenere! Non abbiamo ancora veduto « uomo il quale fosse dotato di tal forza e possedesse tanto ingegno, che osasse « portar gli sguardi sopra il trono di Zoak, per bramoso ch'ei fosse di mettersi « al suo posto ». Feridun rispose: « La felicità ed il trono non rimangono a « niuno per sempre. Io son figliuolo del beato Ahtin, che Zoak ha preso nel paese « d'Iran. Egli l'ha crudelmente ucciso, ed io mi voisi verso il suo trono per cer- « carne vendetta. Egli ha pur anche ammazzato la vacca Pnrmajeh che fu mia « nutrice, e aveva un corpo tutto miracolo di bellezza. Come poteva quest'uomo « impuro pigliarsela contro un muto animale? Io mi sono armato con inten- « zione di combattere seco, sono venuto dall'Iran per vendicarmi. Gli schiacerò « il capo con questa mazza a testa di bue; non gli concederò nè perdono nè « misericordia ».

Quando Arnevez udì queste parole, il puro suo cuore comprese tutto il mistero, e gli rispose: « O re! tu sei Feridun, destinato a distruggere la magia e « gl'incanti; quegli per la cui mano Zoak ha da perire, dalla cui prodezza il « mondo dev'esser liberato. Noi eramo due fanciulle innocenti, di stirpe reale; « il timore della morte ci ha sottomesse a lui. Ma come, o re, si potrebbe du- « rare a coricarsi ed alzarsi con un serpente per compagno? ». Feridun rispose loro: « Se il Cielo mi concede dall'alto la giustizia che m'è dovuta, io svelierò « dalla terra il piè del dragone; il mondo, d'impuro ch'esso è, renderò puro. Ora « bisogna mi diciate schiettamente dov'è quest'odioso serpente ».

Le donne dal vago semblante gli apersero il segreto, sperando che la testa del serpe si troverebbe *finalmente* sotto il cottelio. Esse gli dissero: « È andato « nell'Iudostan a fine di praticarvi le arti del paese della magia. Ivi ci taglierà

« la testa a mille innocenti, poichè teme la mala ventura da che un savio gli
 « ha predetto che la terra si libererebbe di lui, che alcuno verrebbe a prendere
 « il suo trono ed il suo potere, e a far impallidire la sua fortuna. Il suo cuore è
 « in fuoco per questa predizione; la vita gli si è fatta amara; versa il sangue
 « delle bestie, degli uomini e delle donne, ne fa empire un bagno, e sperando
 « render vano il vaticinio degli astrologi, si lava di sangue e testa e corpo.
 « Nello stesso tempo i dolori che da lunga pezza gli fan soffrire i due serpenti
 « sulle spalle, lo hanno reso come insensato; va di paese in paese, ma il sup-
 « plizio dei due neri serpenti nol lascia dormire. Ora è giunto il tempo del suo
 « ritorno, poichè non potrà dimorare in alcun luogo ». La bella dal cuore an-
 « gosciato così gli raccontò il segreto; e l'eroe dalla testa alta l'ascoltò con
 attenzione.

Ciò che seguì tra Feridun e il luogotenente di Zoak.

Zoak aveva un suo fidato, umile come schiavo, e quando lasciava il paese, affidavagli il trono, il tesoro e il palazzo, poichè il signore ne ammirava la grande affezione. Di nome dicevasi Kenderév, perchè camminava con passo altero dinanzi all'impuro Zoak. Kenderév venne in gran diligenza al palazzo, e trovò nella sala reale un nuovo padrone della corona, seduto tranquillamente nel posto d'onore a guisa di gran cipresso su cui splende la luna; da un lato gli stava Scebrinaz dalla statura di cipresso, e dall'altro Arnevaz dal volto di luna. Tutta la città era piena del suo esercito, pronto a combattere, e schierato in file dinanzi alla porta del palazzo. Egli non s'alterò punto, non domandò spiegazione di questo mistero, e s'avanzò proferendo benedizioni e salutando *il re*. Prestò omaggio a Feridun, dicendo: « O re, possa la tua vita essere quanto il tempo è lontana! la tua possessione del trono sia benedetta e gloriosa, poichè tu
 « sei degno di essere il re dei re; le sette zone della terra ti obbediscano!
 « il tuo capo si levi più alto delle nuvole che danno la pioggia! ». Feridun gli comandò d'avanzarsi e di palesargli tutti i suoi segreti; gli comandò di preparare quanto occorreva per una festa reale. « Reca del vino, manda pei musici, colma
 « le coppe, apparecchia le tavole. Menami qua tutti quelli che san suonare in
 « modo degno di me, tutti quelli che ponno farmi piacere in una festa. Pro-
 « para dinanzi al mio trono un'adunanza convenevole alla mia fortuna ». Kenderév, udite queste parole, si pose ad eseguire gli ordini del nuovo signore. Recò vino brillante, e fece venire musici e grandi, degni di Feridun e ornati di gemme. Feridun, bevendo vino e sciogliendo canti, fe di quella notte una festa *da re*. Come fu giorno, Kenderév uscì dalla presenza del nuovo re, montò sur un cavallo avido di correre, e via alla volta di re Zoak. Va e va, giunse presso il suo signore, gli narrò quanto avea veduto ed inteso, dicendo: « O re di popolo
 « fiero, ci son segnali che annunziano l'abbassamento della tua fortuna. Tre uo-
 « mini potenti son venuti da paese straniero con un esercito. Il più giovane si
 « tiene in mezzo al più vecchi; egli ha statura da principe e aspetto da re; è più
 « giovane d'anni, ma più grande in dignità, e passa innanzi a' suoi fratelli
 « maggiori. Porta una mazza simile a una catello di rupe, e splende in mezzo
 « alla turba. È entrato a cavallo nel palazzo del re, e seco i suoi due illustri
 « compagni; è andato a sedere sul trono reale, ha spezzato tutti i tuoi talismani
 « e le tue opere di magia; a tutti i grandi e a tutti i Devi che erano nel tuo pa-
 « lazzo, egli ha abbattuto il capo dall'alto del suo cavallo, e ne ha mescolato
 « le cervella col sangue ». Zoak rispose: « A quanto pare, questi è un ospite, e
 « bisogna farne festa ». Il servo ripiglia: « Che ospite è quegli il quale, con

« una mazza fatta a testa di bue, si asside arditamente nel luogo del tuo riposo; » cancella il tuo nome dalla tua corona e dalla tua cintura, e tira *il tuo popolo* » iugrato alla sua religione? Riconoscivi un ospite se il puoi ». Zoak gli disse: « Non ti lamentare a questo modo; ospite ardito è buon augurio ». Kenderév gli replicò: « Ho ascoltato le tue parole, ascolta la mia risposta: se questo principe è tuo ospite, che ha egli a fare nell'appartamento delle tue donne? perchè » s'asside allato alle figliuole del re Scem, e si restringe con esse a consiglio su » tutte le cose grandi e piccole? Con una mano prende la *gota di rosa* di Scebrinaz, coll'altra il labbro di rubino d'Arnevaz. A notte farà ben altro; egli si » comporrà sotto al capo un origliere di muschio, chè al muschio si rassomigliano le chiome inanellate delle due lune che sono sempre state l'amor del » tuo cuore ».

Zoak divenne furioso come un lupo a queste parole, desiderò la morte, e la sua collera si scatenò contro quest'infelice con ingiurie atroci e con gridi di furore; e gli disse: « D'or in poi non t'affiderò più la custodia del mio » palazzo ». Il servo gli rispose: « O mio re, temo che d'ora in poi non avrai più » niente da sperare dalla fortuna: come potresti dunque affidarmi il governo del » tuo paese, e, spogliato come sei d'ogni autorità, darmi la cura dell'amministrazione? Tu sei uscito dal luogo della tua potenza come un cavallo che si cava » da una fitta. Ora, o re, cerca un rimedio. Perchè non t'occupi tu stesso del tuo » affare? Non t'è mai accaduto un fatto simile ».

Feridun incatena Zoak.

Zoak irritato da questa disputa, si preparò a tornare in gran fretta. Ordinò sì sellasse il suo cavallo, leggero alla corsa e dotato di vista lineea; partì precipitosamente con grande esercito composto di Devi e di prodi; si gettò per vie serpeggianti sui terrazzi e sulle porte del suo palazzo, non pensando che alla vendetta. Quando l'esercito di Feridun se ne fu accorto, tutti si portarono su quelle vie tortuose; smontarono dai cavalli da guerra, e si gettarono in quelle strette. Tutti i terrazzi e tutte le porte erano coronate dalla gente della città, da quanti erano atti all'armi; i voti tutti stavano per Feridun, poichè *i loro cuori* sanguinavano dall'oppressione di Zoak. Dai muri cadevano mattoni, e pietre dai terrazzi; nella città piovevano colpi di spada e di frecce populee, come la gragnuola cade da fosca nuvola; nessuno avrebbe trovato sulla terra un luogo *di sicurezza*. Tutti quei della città che erano giovani, tutti quei che erano vecchi ed esperti a combattere, si unirono all'esercito di Feridun, e si sottrassero al magico potere di Zoak. La montagna risuonava di grida guerresche, e la terra tremava sotto la zampa de' cavalli. Sopra le teste si addensò una nuvola di nera polvere, *i prodi* fenderono il cuore delle rupi colle loro lance. S'innalzò un grido dal tempio del fuoco: « Quando una bestia feroce fosse assisa sul trono reale, » tutti, vecchi e giovani l'obbediremmo, nè ci sottrarremmo a' suoi comandi; » ma non soffriremo sul trono Zoak, quest'impuro le cui spalle portano » serpenti ».

L'esercito e gli abitanti della città vennero insieme al combattimento; la loro mazza era simile ad una montagna, e da questa splendida città si levò una polvere nera che offuscava il sole. La gelosia eccitò Zoak ad un'impresa. Lasciò l'esercito per avvicinarsi al palazzo; si coprì tutto di un'armatura di ferro, affinchè nessuno tra la calca il raffigurasse; salì rapidamente al sublime palazzo, tenendo in mano un laccio di sessanta cubiti. Vide Scebrinaz dagli occhi neri seduta accanto a Feridun, tutta vezzosa ed amore: le sue guance erano come il

giorno, le anella de' suoi capelli come la notte; la sua bocca era piena di maledizioni contro Zoak. Allora conobbe che questo era voler di Dio, e che per lui non v'avea più via di scampo. Gli s'infiammò il cervello di gelosia, gettò il laccio nel palazzo, e senza pensare al trono, non facendo verun caso della vita, si precipitò dal terrazzo del sublime palagio. Sguainò un acuto pugnale, non manifestò il suo segreto, non fece motto; ma tenendo in mano il pugnale d'acciajo, e bramoso del sangue delle belle dal volto di Peri, si gettò dall'alto. Come i suoi piedi ebbero tocca la terra, Feridun accorse rapido come il vento, impugnò la mazza fatta a testa di bue, percosse Zoak sul capo e gli spezzò l'elmo. Il beato Sarosc apparve repente: « Non percuotere » diss'egli « chè il suo tempo non è ancor venuto. Egli è rotto, bisogna legarlo come una pietra e portarlo fin dove vedrai delle rupi rinchiudersi dinanzi a te. Incatenalo per lo meglio nell'interno delle rupi, dove i suoi amici e i suoi vassalli non possano penetrare fino a lui ».

Feridun l'intese, e senza punto indugiare preparò una coreggia di pelle di leone, e lo legò alle mani e ai fianchi in maniera che un elefante furibondo non avrebbe potuto spezzare i suoi legami. S'assise sul trono d'oro di Zoak, rovesciò i simboli malvagi del suo potere, ordinò che dal sommo della porta si proclamassero queste parole: « O voi tutti pieni di gloria, di splendore e di saviezza, non fa mestieri che siate in armi, non fa mestieri che cerchiate una stessa gloria e una stessa fama. Non è duopo che l'esercito e gli artieri cerchino di segnalarsi allo stesso modo; agli uni spetta il lavorare, agli altri il combattere. Ciascuno ha un dovere suo proprio; quando questi vuol fare il mestiere di quello, il mondo va a disordine. L'impuro Zoak è in catene, egli i cui misfatti facevano tremare il mondo. Possiate vivere lungamente e felici! Tornate allegrementemente al vostro lavoro ».

Gli uomini ascoltarono le parole del re, del potente signore, pieno di virtù. I grandi della città, tutti coloro che avevano oro e ricchezze, vennero con lieti canti e con doni, e col cuore pieno d'ubbidienza, verso di lui. Il nobile Feridun li ricevette tutto bontà, loro conferì dignità con prudenza, diede a tutti consigli e lodi, e rammentò loro il Creatore del mondo, dicendo: « Il trono è mio; il destino vuole che la vostra stella risplenda e che il vostro paese sia felice, poichè Dio il puro m'ha scelto fra tutti e m'ha ispirato di scendere dal monte Elborz, affinchè il mondo fosse pel mio valore liberato dal dragone malvagio. Quando Iddio ci concede felicità, dobbiamo camminare nella sua via operando il bene. Io sono padrone di tutto il mondo, non mi conviene dimorar sempre nello stesso luogo; se così non fosse, me ne rimarrei qui, e passerei lunghi giorni con voi ». I grandi baciaron la terra innanzi a lui, e dal palazzo sorse il suono dei timballi. Tutta la città volse gli occhi verso la Corte del re, gridando contro l'uomo la cui vita doveva esser breve, chiedendo si facesse vedere il dragone legato al laccio, come ben gli stava. A poco a poco l'esercito uscì, e da questa città *per lunga pezza* così sventurata, si condusse via Zoak legato ignominiosamente, e gettato con dispregio sul dorso d'un camello: Feridun condusselo così fino a Scir-kan. Sentendo questo, pensa com'è vecchio il mondo, quanti destini sono passati su queste montagne, e quanti ve ne passeranno ancora.

Il re, cui proteggeva la fortuna, condusse così Zoak strettamente legato verso Scir-kan, e lo fece entrare nelle montagne dove voleva fargli balzar la testa. Ma il beato Sarosc apparve un'altra volta, e gli disse buona parola all'orecchio: « Porta questo prigioniero fino al monte Demawend in fretta e senza corteggio; non prender teco se non quelli dei quali non potrai far senza, e che t'ajuteranno nel tempo del pericolo ». Feridun portò via Zoak rapido come un cor-

ridore e l'incatenò sul monte Demawend; e quando l'ebbe incatenato aggiungendo nuove catene a' suoi vincoli, non rimase più vestigio dei mali della fortuna. Per lui il nome di Zoak si fe vile come la polvere, il mondo fu purgato dal male ch'egli aveva fatto; Zoak fu separato dalla sua famiglia e da' suoi alleati, e stette incatenato sulla rupe. Feridun scelse nella montagna un luogo angusto, dove scoprì una caverna, della quale non si poteva veder il fondo. Ivi recò chiodi pesanti e li conficcò, guardandosi dal trafiggere il cranio di Zoak; attaccogli anco le mani alla rupe affinchè vi restasse in lunga agonia. Zoak stette così sospeso, e il sangue del suo cuore gocciava sulla terra.

Olmè! non facciam male mentre siamo in questo mondo; volgiamo sinceramente le mani nostre verso il bene. Nè il buono nè il malvagio non dureranno per sempre; la miglior cosa è di lasciar buone azioni per memoria. Tu non godrai sempre le ricchezze, l'oro ed i grandi palagi, ma ti resterà una memoria nella parola *degli uomini*; non tenerla per cosa di non valore. Feridun il glorioso non era già un angelo, non era composto di muschio e d'ambra; si fu colla giustizia e colla generosità ch'el s'acquistò questa bella fama. Sii giusto e generoso, e sarai Feridun. Egli fu il primo che colle divine sue azioni liberasse il mondo dal male: la più grande di queste azioni fu l'aver incatenato Zoak l'ingiusto, l'impuro; la seconda, l'aver vendicato suo padre e purificato la terra; la terza, l'aver liberato il mondo dagli insensati e tolto di mano ai tristi.

O mondo! quanto malvagio se' tu, e di quanto perversa natura! ciò che tu hai innalzato, tu stesso lo distruggi. Mira che cosa divenne Feridun, l'eroe che rapì l'impero al vecchio Zoak. Egli ha regnato cinque secoli: finalmente è morto, ed il suo posto rimase vuoto; è morto, ed ha lasciato ad un altro questo fragile mondo; e di tutta la sua fortuna non ha portato con sè altro che rimpianti. Così sarà di noi tutti, grandi e piccol, siamo stati pastori, o siamo stati gregge. —

§. 2.

LE SETTE AVVENTURE DI RUSTAM.

PRIMA AVVENTURA.

Il cavallo Raksc combatte contro un leone.

Il prode che era gloria del mondo lasciò suo padre e il paese di Nimruz; fece in un sol giorno il cammino di due giornate, l'oscura notte non distinguendo dalla luce; onde il piede di Rakse calcò la via e nel dì luminoso e nella notte bruna. Quando Rustam si sentì affamato e stanco, giunse in una pianura popolata di onagri; gli venne voglia di prenderne uno, e strinse Raksc col ginocchio, e la corsa dell'onagro fu pigra allato alla sua, poichè nessuna fiera poteva fuggir dinanzi a Rustam in sella, dinanzi al suo laccio ed al piede di Raksc. Il leone gettò il suo laccio regale, ed accalappiò l'onagro vigoroso; quindi accese fuoco colla punta d'una freccia, e l'alimentò di sterpi e di rami d'alberi; e quando l'onagro fu al tutto privo e di vita e di moto, lo fece arrostito a fuoco ardente, quindi lo mangiò e ne gettò lungi le ossa; e così l'onagro stesso gli servì di pen-

tola e di mensa. Tolte poscia le redini a Raksc, lo mandò a pascolare nella prateria, e si preparò un letto in un campo di canne, considerando un soggiorno di spavento come abbastanza sicuro. In mezzo alle canne era il covo d'un leone, ed un elefante non avrebbe osato sturbarlo. Trascorsa la prima veglia, il terribile leone rientrò e vide con stupore, sdraiato sulle canne, un uomo dalla statura di elefante e dinanzi a lui un cavallo; e disse tra sè: « Bisogna che prima « lo sbrani il cavallo; il cavaliere sarà a mia posta ». E lanciossi a Raksc il risplendente. Questo s'avventò come fuoco, alzò i due piè dinanzi e percosse il leone sul capo; lo afferrò cogli acuti denti pel dosso, e lo battè contro terra finchè ebbe ucciso la belva feroce. Quando Rustam, pronto a combattere, si fu svegliato, vide che il mondo erasi fatto angusto per l'ingombro di questo terribile leone, e disse a Raksc: « O prudente animale! chi t'ha comandato di combattere « contro un leone! Se tu fossi caduto sotto le sue zampe, come avrei io portato « fin nel Mazenderan questa corazza e quest'elmo di guerriero, e 'l mio laccio, il « mio arco, la mia spada e questa mazza pesante? Foss'io stato avvertito nel mio « dolce sonno, e la tua zuffa col leone sarebbe stata corta ». Così disse l'eroe famoso; il valoroso guerriero si mise di nuovo a dormire, e riposò lunga pezza. Finalmente, quando il sole levò il capo sopra le scure montagne, Rustam si risvegliò dal dolce sonno, ancor tutto stanco; streggliò Raksc, gli mise la sella, e indirizzò sue preghiere a Dio largitor di grazie.

SECONDA AVVENTURA.

Rustam trova una fontana.

Rustam aveva dinanzi a sè un cammino difficile da percorrere fretta fretta. Era un deserto senz'acqua e così ardente che gli uccelli cadevano; le pianure e i deserti erano sì adusti, che avresti detto esserci passato il fuoco. Il corpo del cavallo e la lingua del cavaliere erano arsi di caldo e di sete. Rustam smontò, e col giavellotto in mano s'avanzò, balenando come briaco. Non vide modo come salvar la vita, e volse gli sguardi al cielo dicendo: « O Dio, distributore della « giustizia, tu hai accumulato sul mio capo ogni sorta di pene e di sventure. Se « ti piaci de' miei patimenti, per me la misura n'è colma in questo mondo. Io mi « strascino ancora colla speranza che l'Onnipotente presterà soccorso al re Kaus, « e che il giustissimo signor del mondo libererà l'Iran dagli artigli del Dev. Sono « peccatori, è vero; sono stati rigettati da te; ma sono pur sempre tuoi adoratori e servi ». Proferite queste parole, sentì il suo corpo da elefante venir meno per sete ed il capo aggravarsi; cadde sul fervido suolo, e la lingua gli si fendea per l'arsura. Allora un agnello ben pasciuto passò dinanzi a Tehernten; a tal vista gli venne un pensiero, e disse in suo cuore: « Dove può essere l'abbeveratoio di quest'animale? Certo la grazia di Dio si sparge sopra me in questo « momento ».

Impugnò la spada colla destra, e si alzò colla forza che aveagli dato Iddio signor del mondo. Seguì i passi dell'agnello, tenendo con una mano la spada, e coll'altra la briglia di Raksc, e trovò nel cammino una sorgente d'acqua alla cui volta erasi diretto l'agnello con alta la testa. Rustam alzò gli occhi al cielo e disse: « O Signore, che mai non prometti invano! non havvi pure un'orma de' « piedi dell'agnello intorno a questa sorgente, nè questo agnello del deserto è « mio parente ». Quando ti trovi in frangente, non cercare asilo se non presso Dio santissimo; poichè chiunque devia dal cammino di Dio, unico distributore della giustizia, è sprovvido di ragione. Quindi Rustam proferì le sue benedizioni

sull'agnello del deserto, dicendo: « Possano le rotazioni del cielo non arrecarti
 • malanno! sempre verdeggino le erbe delle tue valli e de' tuoi deserti! non
 • possa mai il cuore del guepardo rallegrarsi a costo della tua vita! Chiunque
 • ti caccia con armi e frecce, gli si spezzi l'arco e l'anima sua divenga trista,
 • poichè tu hai salvato Rustam dal corpo di elefante, il quale senza di te non
 • aveva più che a pensare al suo feretro; sarebbe stato inghiottito da un potente
 • dragone o perito tra gli unghioni di un lupo, e gli avanzi di Rustam sarebbero
 • stati trovati da' suoi nemici o laceri da bestie feroci ». Finito di render grazie,
 tolse la sella a Raksc suo rapido cavallo, e lavollo in quell'acqua pura di man-
 niera che lo fece lucente come il sole. Rustam, poichè si fu rinfrescato, si preparò
 alla caccia; armossi e riempì di frecce il turcasso. Atterrò un onagro simile ad
 un elefante selvaggio, gli levò la pelle, i piedi e le budella; accese un fuoco ar-
 dente come il sole, trasse l'onagro dall'acqua, lo arrostiti al fuoco, e cotto quanto
 era duopo, si mise a mangiare, staccando la carne dalle ossa colle unghie. Ito
 poscia alla limpida fontana, si bagnò, e finito, pensò a coricarsi. Disse a Raksc
 suo ardente cavallo: « Non rissar con nessuno, e non ti cercar compagnia. Se
 • presentasi un nemico, corri da me; e non combattere nè con Dev nè con leone ».
 Quindi si coricò e riposò senz'aprir labbro; e intanto Raksc si mise a pascolare e
 a correre fino a mezza la notte.

TERZA AVVENTURA.

Rustam combatte contro un dragone.

Un dragone uscì dal deserto; avresti detto che un elefante non potrebbe fug-
 girgli; la sua tana era in questa parte, e nessun Dev, per paura d'incontrarlo,
 avrebbe osato passarvi. Venne e vide con istupore addormentato Rustam che cer-
 cava la possessione del mondo, e dinanzi a lui un cavallo. Domandò a se stesso
 che cosa potesse essere questa apparizione, e chi avesse l'audacia di riposarsi in
 quel luogo; poichè nessuna creatura non osava passare per questo cammino, nè
 Dev, nè elefante, nè leone coraggioso; e se alcun essere vivente ci capitava,
 non aveva modo di fuggire a questo malefico dragone. Il dragone si diresse alla
 volta di Raksc il risplendente, e Raksc corse alla volta dell'eroe che cercava un
 diadema. Percoteva la terra colle sue unghie di bronzo, la percoteva co' piedi
 e dimenava la coda. Rustam si scosse dal sonno, ed il capo dell'eroe pieno di sa-
 viezza si riempì di collera. Guardò intorno a sè nel deserto, ma il furioso dragone
 era scomparso. Rustam sgridò aspramente Raksc perchè lo avesse risvegliato dal
 sonno, quindi rattaccò, ed il dragone uscì di nuovo dalle tenebre. Raksc corse
 un'altra volta in gran fretta verso il letto di Rustam, rasgando e menando calci,
 e un'altra volta il dormite si risvegliò con istupore e colle guance pallide *per
 collera*. Tornò a guardare intorno a sè per la paura, ma i suoi occhi non videro
 altro che l'oscurità della notte. Allora disse a Raksc il suo cavallo fedele e vi-
 gilante: « Tu non puoi discacciare le tenebre della notte; non fai altro che in-
 • terrompermi il sonno; ti par mill'anni di vedermi svegliato. Se tu fai ancora
 • un rumore di questa fatta, ti taglierò la testa colla mia spada d'acciajo; n'andrò
 • a piedi nel Mazanderan, trascinandomi dietro l'elmo, la spada e la mazza pe-
 • sante. T'aveva detto che se veniva un leone ad assalirti, avrei combattuto
 • contr'esso per salvarti; ma non t'ho già detto di precipitarti su me nella notte.
 • Aspetta ch'io mi svegli ».

Rustam si addormentò per la terza volta dopo di essersi coperto il petto colla
 sua corazza di pelle di leopardo, e di nuovo il feroce dragone si mise a ruggire.

avresti detto che il sno fiato vomitava fuoco. Questa volta Raksc fuggì attraverso la prateria, poichè non ardiva avvicinarsi al Pelewan. Gli si sguarciava il cuore per questa strana avventura, diviso tra la paura di Rustam e del dragone. Ma l'amore che portava a Rustam non lo lasciò tranquillo; corse verso il padrone rapido al par del vento, nitrendo, facendo rumore, raspando e fendendo coll'inghia la terra per ogni parte. Rustam si svegliò del suo dolce sonno, e montò in collera contro il suo cavallo focoso; ma Dio creatore del mondo volle che *questa volta* la terra non potesse nascondere il dragone; Rustam lo scorse in mezzo al bujo, e traendo la spada tagliente, tuonò come nnuvola di primavera, e riempì la terra del fuoco della pugna. Disse al dragone: « Dimmi il tuo nome, poichè d'or « innanzi tu non percorrerai più la terra a tua posta; la mia mano non deve toglierti l'anima dal nero corpo se prima non so il tuo nome ». Il dragone maledico gli rispose: « Nessuno può sottrarsi a' miei artigli: da secoli e secoli « questo deserto è mio soggiorno, ed il cielo sublime che lo copre è il luogo « ov'io respiro. Non c'è aquila che osi volarvi di sopra, e le stelle nol guardano « pure in sogno ». Il dragone aggiunse: « Qual è il tuo nome? è forza che tua « madre ti pianga ». Rustam gli rispose: « Io sono Rustam. Mio padre è Destan « figliuolo di Sam; l'avolo mio è Neriman. Io sono un esercito che cerca la pugnua e calpesta la terra, seduto su Raksc il coraggioso; tu mi vedrai vincitor « della zuffa, ed io ti farò balzare il capo sul terreno ». Il dragone gli si avventò per combattere, ma finì con perdere, poichè Raksc, quando vide la forza di corpo del dragone che così assaliva il distributore delle corone, chinò le orecchie, ed oh meraviglia! si diede a lacerare coi denti le due spalle del dragone, a metterne in pezzi la pelle come avrebbe fatto un leone; ed il valoroso Pelewan ne restò meravigliato. Rustam menò al dragone un colpo di spada e ne spiccò la testa, e il sangue uscì dal tronco come torrente. La terra disparve allo sguardo sotto l'ingombro di quel corpo, e ne sgorgò una fontana di sangue. Quando Rustam rimirò questo dragone furibondo, ed il petto, i piedi e il fiato cocente; quando vide che il deserto intiero n'era pieno e che ne scorreva il sangue nero sulla nera terra, ne fu spaventato e rimase lunga pezza nello stupore; quindi invocò il nome di Dio, entrò nell'acqua, si lavò il capo ed il corpo, e desiderò di non conquistare il mondo se non colla forza che Dio protettore del mondo gli aveva data. Si volse a Dio con queste parole: « O dispensatore della giustizia, tu mi hai concesso sapere, forza e gloria. Che sono mai dinanzi a me un leone, un Dev, un elefante, un deserto senz'acqua o i flutti azzurri del mare? Sia piccolo o grande « il numero de' miei nemici, quand'io monto in collera, essi diventano a' miei « occhi un uomo solo ».

QUARTA AVVENTURA.

Rustam uccide una maga.

Terminate le sue divozioni, il prode Rustam mise a Raksc la gualdrappa, lo montò, riprese il cammino, ed entrò nel paese de' maghi. Consumato a volo lungo tratto di via, nel momento in cui la luce del sole spariva, vide alberi, erba ed acqua viva, insomma un luogo degno di un giovane eroe; vide una sorgente simile all'occhio del fagiano, e dentro una coppa di vino rosso come il sangue di colombo, un argali arrostito, del pane messo di sopra, una saliera e confetture disposte all'intorno. Scavalcato, tolse la sella a Raksc, e pieno di meraviglia si accostò all'argali ed al pane: era questo il pasto dei maghi, che erano scomparsi all'arrivo di Rustam e al suono della sua voce. Sedette allato della fontana sopra

un fascio di canne, e colmò di vino una coppa di rubino. Trovò daccanto al vino una lira di suoni armoniosi, e il deserto intiero pareva una sala da banchetto. Rustam appoggiandosi la lira al petto ne trasse suoni melodiosi, e cantò in questo tenore: « Rustam è il flagello dei malvagi, ond'è che rari sono i giorni della gioja » per lui. Ogni campo di battaglia è il suo torneo; il deserto e la montagna sono « i suoi giardini; tutte le sue pugne sono contro Devi e dragoni coraggiosi, ed « egli non potrà mai stare scevro dai Devi e dai deserti. Il vino e la coppa, la « rosa profumata ed il giardino non sono la parte che la fortuna m'ha assegnata; « io sono sempre occupato a combattere contro i cocodrilli o a difendermi contro « le tigri ».

Questo canto accompagnato dai sospiri di Rustam e dal suono che mandava lo stromento sotto le sue dita, ferì l'orecchio di una maga. Ella si acconclò il viso come la primavera, quantunque tutti questi ornamenti non le si affaccessero; quindi si avvicinò a Rustam tutta leggiadra di colori e di profumi; il chiese *dell'esser suo*, e gli si assise accanto. Tehemten volse una preghiera a Dio, invocò la sua protezione, e lo ringraziò del trovare ch'el faceva nel deserto del Mazanderan del vino, della musica e una giovanetta venuta a bere *con lui*. Non sapeva che essa era una vile maga, un Ariman nascosto sotto lusinghevoli colori. Le pose in mano una coppa di vino e proferì il nome di Dio giusto, dispensatore d'ogni bene; e non sì tosto ebb'egli proferito il nome del Signor dell'amore, che le fattezze della maga si mutarono, poichè il suo spirito non conosceva il senso dell'adorazione, e la sua lingua non sapeva dire una preghiera. Ella si fe nera quando intese il nome di Dio; e Rustam accortosene, gittò, più rapido che vento, il nodo del suo laccio, ed accalappiò subitamente il capo della maga. Le rivolse delle domande, e le disse: « Confessa chi sei; mostrati sotto la tua vera forma ». Allora ella si cangiò dentro a quel laccio in vecchia decrepita, tutta rughe e *sortilegi*, magia e malvagità. Ei la tagliò in due, e riempi di terrore il cuore dei maghi.

QUINTA AVVENTURA.

Aulad cade nelle mani di Rustam.

Di là continuando una strada come conviene a viaggiatore, si avanzò in gran fretta, e giunse in luogo d'ogni luce muto: era notte nera come il volto di un negro; non stelle, nè luna splendente; avresti detto che il sole era in catene, e le stelle nel nodo di un laccio. Rustam abbandonò le redini a Raksc, e guardando intorno a sè non discerneva in quell'oscurità nè le alture nè i ruscelli. Di quivi giunse in luogo inondato di luce, dove vide la terra vestita di verdura come di seta. Quivi i vecchi ridivenivan giovani, ogni cosa era verde e piena d'acque correnti. Tutte le vestimenta sul suo corpo erano bagnate; egli aveva bisogno di riposo e di sonno. Si tolse la corazza di pelle di leopardo; la berretta che portava sotto l'elmo grondava di sudore; le assolinò tutt'e due, e s'affrettò a coricarsi e dormire. Rallentò la briglia nella bocca di Raksc, e lasciòlo correre pe' campi verdi e seminati. Rasciutte la berretta e la corazza, si rivestì, e fecesi un letto d'erbe come il leone. Ma il custode della pianura vedendo il cavallo pe' campi, accorse in collera, e mandando gridi si diresse alla volta di Rustam e di Raksc, e diede al guerriero una mazzata sui piedi. Rustam si risvegliò dal sonno, e il custode gli disse: « Oh Ariman! perchè lasci tu entrare il tuo cavallo nel *seminato*? perchè lo spingi contro chi non t'ha offeso? » Il prudente Rustam s'irritò a queste parole, si avventò, afferrollo per le orecchie che strinse e svelse

dalle radici senza dir parola nè buona nè cattiva. Il custode prese in gran fretta le sue orecchie, urlando per dolore e tutto fuori di sè. Ora il padrone di questo paese era Aulad, giovine guerriero di gran fama. Il custode corse a lui querelandosi, grondante sangue il capo e le mani, e colle orecchie strappate, e gli disse: « Ecco un uomo simile a un Dev nero, con corazza di pelle di leopardo, e con elmo di ferro; da capo a piedi egli è un vile Ariman od un dragone che dorme nella sua corazza. Son corso per cacciare il suo cavallo dal seminato: ma egli non mi lasciò badare nè al cavallo nè a' campi; mi vide, mi saltò addosso, mi schiantò le orecchie senza far motto, e tornò a dormire ».

Aulad era allora nel parco per cacciare co' suoi grandi; ma quando intese il racconto del custode e vide le tracce del leone sul terreno della caccia, diè volta al cavallo, egli ed i suoi compagni che portavano alta la fronte, e si rivolse dalla parte dove Rustam era comparso, per vedere chi fosse costui e perchè ciò avesse fatto. Mentre s'avanzava avido di pugne, Rustam corse verso Raksc, si pose in sella, trasse la spada, e venne come nuvola donde esce il tuono. S'avvicinarono l'uno all'altro, e cominciarono a spiegarsi. Aulad gli disse: « Che nome è il tuo? chi sei tu? chi è tuo re e tuo appoggio? Non è permesso di passare in questo modo per la strada dei leoni coraggiosi. Perchè hai tu strappato le orecchie al guardiano della pianura, e fatto pascere il cavallo ne' campi seminati? Io farò diventare oscuro il mondo per te, e getterò il tuo elmo per terra », Rustam gli rispose: « Il mio nome è la nuvola, e se la nuvola viene a combattere contro il leone, farà piovere colpi di lancia e di spada, e taglierà il capo dei grandi. Se il mio nome ti giunge all'orecchio, aggelerà il soffio della tua vita e il sangue del tuo cuore. Non hai forse sentito parlare in ogni assemblea del laccio e dell'arco dell'eroe dal corpo di elefante? Ogni madre che ha dato alla luce un figliuolo come te, di' ch'ella cuce uno strato funereo e piange. Tu sel venuto con questa moltitudine contro di me, come se tu spin- gessi un vento contro il cielo ».

Rustam sguainò la spada mortale, sospese il suo laccio ravidiluppato all'arcione della sella, e simile a leone in mezzo ad un armento, uccise quanti gli si trovavano d'intorno. Ad ogni colpo separava dai corpi i capi di quei prodi, come forbiel. Atterò i grandi co' suoi colpi; colle loro teste si fece un letto ai piedi. Tutto questo esercito fu sconfitto da Pelewan, e fuggì piangendo e desolato. Valli e pianure si riempirono di cavalieri che si dispersero per le montagne e pel hurroni. Rustam corse come un elefante furibondo, portando il suo laccio sessanta volte attorniato al hraccio; e quando Raksc fu presso Aulad, il giorno si fe bujo agli occhi del signore del diadema. Rustam scagliò il lungo suo laccio, e la testa del superbo guerriero restò accalappiata. Lo trasse di cavallo e gli legò le mani; lo gittò a terra dinanzi a sè; rimontò a cavallo e gli disse: « Se tu mi palesi il vero, se non ti colgo in menzogna, se vieni a mostrarmi la dimora del Dev bianco, la residenza di Pulad figliuolo di Gandi e quella di Bid; se mi fai da guida per dov'è ritenuto prigioniero il re Kaus che fu l'autore di queste sventure; se mi scopri la verità, se non manchi alla giustizia, toglierò al re di Mazanderan la corona, il trono e la mazza pesante, farò te padrone di questo paese e di questo regno, se non m'inganni: ma se mi dici parole fallaci, ti farò scorrere dagli occhii un torrente di sangue ». Aulad gli rispose: « Ti purifica il cervello della collera, ed apri una volta gli occhi; non istrapparmi sconsideratamente l'anima dal corpo, e l'insegnerò quanto chiedi: verrò a mostrarti tutte le città e le vie che conducono là dove il re Kaus è prigioniero; ti indicherò il soggiorno di Bid e del Dev bianco, poichè tu fai sperare il mio cuore. O uomo le cui orme sono fortunate, corrono cento farsanghe di qua al luogo di re Kaus;

« e di là, per arrivare presso il Dev bianco, vanno ancora cento farsanghe pericolose e malagevoli. Colà si trova fra due montagne un soggiorno di spavento, sopra cui nessun'aquila oserebbe volare, e dove giace, in mezzo a dugento altre, una caverna spaventosa di cui non si può misurare l'estensione. Dodicimila Devi coraggiosi vegliano sulla montagna durante la notte; loro capo è Pulad figliuolo di Gandi, e loro guardiano è Sandieh il vigilante. Signore di tutti questi Devi è il Dev bianco, sotto cui la montagna si agita come fronda d'arbusto. Tu troverai in esso un prode, il cui corpo è come una montagna, il cui petto e le spalle sono larghe dieci corde, e altrettanto le braccia: e non ostanti le tue braccia, le tue mani e le tue redini, non ostante la tua spada tagliente, la tua mazza e la tua lancia, non ostante l'alta statura e la tua forza, ti fia difficile il vincere questo Dev. Passato oltre, troverai paese sassoso e deserto, che una cerva non oserebbe attraversare. Lasciato questo luogo dietro a te, incontrerai una corrente, la cui larghezza eccede due farsanghe, e di cui è guardiano il dev Kunareng che comanda a tutti i Devi. Quindi giungerai a Burgusc, abitato dai Nempai, e che rassomiglia a palazzo, avente cento farsanghe di estensione. Di là un cammino difficile e lungo conduce alla città di Mazanderan: per questo paese sono sparsi cavalieri in numero di mille volte mille, e in sì gran moltitudine fornita d'armi e di ricchezze, non troverai un sol codardo; vedrai nella città milleduecento elefanti da guerra che appena possono capirvi. Tu sei solo, e e quand'anche fossi di ferro, oseresti tu fregarti alla lima di questi Arimani? »

Rustam sorrise a queste parole, e gli rispose: « Se m'accompagni come guida, vedrai che farà di quei famosi Arimani quest'uomo solo, colla forza che Dio, datore della vittoria, gli ha concesso, colla sua fortuna, la sua spada e la sua prodezza. Quando proveranno la forza del mio petto e delle mie braccia, e i colpi che mena la mia mazza nella pugna, la pianta de' loro piedi e la pelle del loro corpo si fenderanno per la paura, non discerneranno più le redini dalle staffe. Ora mostrami il cammino che conduce presso Kaus, e mettili in via ».

Disse, montò allegramente Raksc, e Aulad gli precorse rapido come vento. Non riposò nè la notte oscura nè il giorno luminoso, e corse fino a' piedi del monte Asprus, là dove Kaus aveva condotto il suo esercito, e dove i Devi ed i maghi lo avevano aggravato di sventure. Passata metà della notte oscura, intesero di verso la pianura un rumore ed un suono di tamburi, e videro fuochi accendersi nel paese di Mazanderan e lampade risplendere in ogni luogo. Rustam disse ad Aulad: « Ond'è che s'accendono fuochi a destra ed a sinistra? » Aulad rispose: « Quella è l'entrata del paese di Mazanderan; chè due terzi dei Devi di notte non dormono. Bisogna che il dev Arzeng sia là dove s'alzano que' rumori e que' gridi continui ». Allora Rustam si pose a dormire; e quando il sole mostrò il volto splendente, attaccò Aulad a un albero, e lo avvinghiò strettamente colla corda del suo laccio; sospese alla sella la mazza di suo avolo, e partì pien di coraggio e d'accortezza.

SESTA AVVENTURA.

Combattimento di Rustam contro il dev Arzeng.

Rustam, con elmo regale in capo e coperto il petto della corazza di pelle di leopardo, molle di sudore, mosse alla volta di Arzeng, capo dell'esercito, e giunto presso quelle truppe anelanti la pugna, mandò in mezzo alla folla un grido tale, che avresti detto si fendessero il mare e le montagne. Il dev Arzeng, ferito le orecchie da questo grido, balzò dalla tenda, e Rustam vedutolo spinse il cavallo,

gli corse addosso, simile a Adergusciasp, l'afferrò destramente pel capo e per le orecchie, gli spiccò il capo dal tronco come fa un leone, e gittollo tutto sanguinamente dove si trovava l'esercito del Dev. Quando i Devi videro la sua mazza di ferro, scoppì il loro cuore per la paura de' suoi artigli, e fuggirono senza badare a terreno nè a pianure nè a luoghi scoscesi; e i padri abbatteano i figli per fuggire più ratti. Rustam sguainò la spada della vendetta, e sterminò questa folla di Devi; e quando il sole che illumina il mondo chinò verso l'orizzonte, tornò in gran fretta al monte Asprus. Sciolsi i nodi del laccio onde avea legato Aulad, e si posero a sedere sotto un albero elevato. Rustam domandò Aulad del cammino della città ove si trovava re Kaus; e avuto la risposta, si mise rapidamente in via, la guida precorrendogli a piedi.

Quando il distributore delle corone entrò in città, Raksc mise un grido simile a rumor di tuono. Kaus n'udì la voce, e comprese subito ciò che Rustam avea fatto dal principio sino alla fine. Disse agli Iranesi: « I nostri di cattivi son terminati, le mie orecchie sono state ferite dalla voce di Raksc, e questo rumore mi ha ringiovanito lo spirito e il cuore. Così esso nitriva al tempo di Kobad quand'egli assalì il re de' Turchi ». Gl'Iranesi dissero tra loro: « Queste pesanti catene han fatto dar volta al cervello di Kaus; la ragione, il senso e l'intelligenza lo hanno abbandonato; diresti ch'ei parla sognando. Nessuno soccorre a questa nostra dura cattività, e la fortuna ci ha lasciati del tutto ». Nello stesso tempo l'eroe più splendido del fuoco e pieno d'ardor guerriero giunse dal re; s'avvicinò a Kaus, e tutti i grandi come Guderz, Thus e Guiv il prode, Kustehem, Scidusc e Bahraun il leone gli si fecero intorno. Rustam commise molto il re, rese gli omaggi, e l'interrogò sui lunghi suoi patimenti. Kaus lo strinse al petto, e gli chiese novelle di Zal e delle fatiche del cammino; quindi gli disse: « Ora bisogna che tu faccia correre Raksc senza che questi Devi se n'avvedano; poichè quando il Dev bianco saprà che Arzeng è scomparso dalla terra e che Rustam è ginnto presso Kaus, tutti i Devi si raduneranno, le tue fatiche saranno perdute, e il mondo si riempirà d'un esercito di Devi. Movi immediatamente alla dimora del Dev, e non lasciar riposare nè corpo nè spada nè frecce. Se Dio il purissimo ti aiuta, tu farai balzar nella polvere le teste de' maghi. Bisogna che tu valichi sette montagne, che dappertutto son piene di Devi; quindi vedrai innanzi una caverna spaventevole che, a quanto udii, è soggiorno di spavento e di terrore. L'entrata è ingombra di Devi guerrieri, presti a combattere come tigri. In questa caverna sta il Dev bianco, che è nello stesso tempo il terrore e la speranza del suo esercito. Possa tu vincerlo! poichè egli è capo e sostegno delle sue truppe. La vista de' miei compagni è indebolita per l'effetto dei dolori, e la mia è turbata ed offuscata. I medici che han veduto i miei occhi, mi danno speranza di guarire per mezzo del sangue del cuore e delle cervella del Dev bianco. Un uomo dotto in medicina m'ha detto: *Se versi ne' tuoi occhi tre gocce del suo sangue, grosse come lagrime, tutto l'offuscamento n'uscirà con quel sangue* ». L'eroe dal corpo d'elefante si preparò alla pugna e si mise in cammino, dicendo agli Iranesi: « Siate vigilantì; vo a combattere col Dev bianco; egli è un elefante in guerra e un essere pieno d'astuzie, e intorno a lui si raccoglie grande esercito. S'ei mi prende ne' nodi suoi, voi rimarrete ancora lungamente nel degradamento e nell'afflizione. Ma se il padrone del sole mi seconda, se la mia buona stella mi dà forza, noi ricupereremo il nostro paese e il trono, e quest'albero reale porterà frutti di nuovo ».

SETTIMA AVVENTURA.

Rustam uccide il Dev bianco.

Di là Rustam si mise in via presto al combattere, e pieno il capo d'odio e di ardor guerriero. Prese seco Aulad, e sospinse Raksc rapido al par del vento. Quando Raksc fu giunto alle sette montagne e presso quelle truppe di coraggiosi Devi, Rustam s'avvicinò alla caverna senza fondo, e vide tutt'all'intorno l'esercito del Dev. Disse ad Aulad: « In ognl dimanda che ti feci, t'ho sempre trovato sulla via della verità; ora ch'è giunto il tempo di andare *alla pugna*, mostrami il cammino e svelami il mistero ». Aulad gli rispose: « Quando il sole diffonderà il caldo, i Devi andranno a dormire, e allora tu potrai vincere la zuffa; ma ora bisogna tu aspetti alquanto. Più tardi non vedrai più seduto alcuno dei Devi, fuor qualche mago che farà la guardia; allora tu potrai vincerli, se il signore della vittoria ti darà aiuto ».

Rustam non s'affrettò a porsi in cammino prima che il sole non avesse preso forza; legò Aulad da capo a piedi, e s'assise sui nodi del laccio; quindi traendo dal fodero la spada del combattimento, mandò un grido simile a schianto di tuono, e proclamando il suo nome si gettò in mezzo ai Devi e ne fe saltar le teste colla spada. Nessuno gli resistette nella pugna, nessuno ebbe voglia di cercar presso lui gloria e rinomanza. Quindi si mosse verso il Dev bianco, pari al sole risplendente: vide una caverna simile all'inferno, il cui fondo era nascosto nell'oscurità; ivi si ritenne qualche tempo colla spada in mano. Non era luogo dove si potesse desiderar di combattere e donde sperar di fuggire. Fregatosi le sopracciglia e lavatosi gli occhi, cercò lunga pezza per l'oscura caverna, e vide finalmente nelle tenebre una massa che la ingombrava tutta; era di color nero, e avea criniera simile a leone; la sua altezza e la larghezza riempivano il mondo. Così vide Rustam il Dev addormentato, ma non s'affrettò ad ucciderlo; mise un grido come il grido del tigre, e il Dev svegliato, s'avanzò per combattere con Rustam, simile a nera montagna; i bracciali erano di ferro, di ferro l'elmo. Afferrò una pietra grande come una macina, e corse verso Rustam come fumo che vola. Il cuore di Rustam tremò dinanzi al Dev, e l'eroe credette imminente la sua perdita. S'accese di sdegno come leone selvaggio, menò al Dev un colpo della tagliente sua spada a mezzo il corpo, e colla forza del braccio piccò da quel gran corpo un piede ed una coscia. Il ferito gli si avventò addosso come enorme elefante, come furibondo leone; poggiato sur un sol piede lottò contro l'eroe, mettendo a soqquadro tutta la caverna, ed afferrò il Pelewan pel petto e pel braccio, sperando atterrarlo; strapparonsi l'uno all'altro pezzi di carne, di modo che il suolo all'intorno fu intriso del loro sangue. Rustam disse tra sé: « Se oggi salvo la vita, vivrò eternamente ». E il Dev pure disse in suo cuore: « Dispero della mia dolce vita; e quand'anche uscissi dagli artigli di questo dragone, dopo perduto un piede e colla pelle lacerata, nè piccoli nè grandi non mi vedranno mai più nel Mazanderan ». Il Dev bianco così parlò tra se stesso; tuttavia si fe cuore. I due nemici continuavano a lottare, e il loro corpo grondava sudore e sangue. Rustam, colla forza che il creatore dell'anima gli aveva data, combattè lunga pezza penosamente e con rabbia. Alla fine di questi sforzi e di questo combattimento, l'eroe glorioso allacciò il Dev, lo afferrò, lo sollevò come fa un leone vigoroso, l'innalzò al di sopra della spalla, e lo scaraventò contro terra; lo scaraventò sul suolo come leone furioso, e con tal forza che la vita abbandonò il corpo; quindi

immerse il pugnale nel cuore del Dev, e strappò il fegato da quel nero corpo. Il cadavere riempiva tutta la caverna, il mondo era diventato quasi un mare di sangue.

Rustam, tornato ad Aulad, lo liberò da' suoi vincoli, appese il laccio reale all'arcione, consegnò ad Aulad il fegato strappato, e mosse alla volta del re Kaus. Aulad gli disse: « O leone coraggioso, tu hai soggiogato il mondo colla tua spada, ma il mio corpo porta i segni de' tuoi legami; sono rotto dai nodi del tuo laccio, e quantunque tu m'abbia fatto sperare una ricompensa, la mia speranza ha bisogno d'essere rinnovata. A te non s'addice il mancar di parola, poichè tu sei un leone indomabile ed hai l'aria d'un re ». Rustam gli rispose: « Ti darò il paese di Mazanderan dall'uno all'altro capo; ma ho ancora dinanzi a me una grande impresa e lunghi combattimenti, nei quali posso esser vinto o vincitore. Bisogna che io balzi dal trono il re del Mazanderan, e lo precipiti nella tomba; bisogna che col mio pugnale tagli il capo a migliaia di migliaia di questi Devi addetti alla magia. Fatto ciò, spero mettermi la terra sotto i piedi, e quand'anche non ci riuscissi, non verrò meno alle promesse ».

Il Pelewan, il leone dalle tracce fortunate, giunse da Kaus, ed alzossi tra' grandi un grido di gioia perchè il Sipedar dall'anima fiammante era tornato. Gli corsero incontro benedicendolo e colmandolo di ringraziamenti. Egli disse: « O re che hai imparato sapienza, godi della morte del tuo nemico; ho squarciato il petto al Dev bianco, e il re del Mazanderan non può più sperare in lui; ho strappato il fegato dal corpo del Dev. Che mi ordina ora il re vittorioso? » Kaus invocò sopra di lui le benedizioni di Dio dicendo: « Possa tu non mancar mai alla corona ed all'esercito! Il nome della madre che portò un figliuolo come te, non dev'essere mai pronunziato se non con benedizioni; e mille grazie a Zal e a tutto il paese di Zabulistan per aver prodotto un valoroso par tuo, e tale che il mondo non vide mai l'uguale. Ma la mia fortuna è più grande di quella de' tuoi due genitori, poichè l'elefante che atterra il leone è mio sud-dito ». Come il re ebbe finito di benedirlo, gli disse: « O prode dalle orme fortunate, stilla ora il sangue del Dev negli occhi miei e di questa moltitudine affinché possiamo contemplarti di nuovo. Piaccia a Dio creatore di proteggerti! » Si versò sangue negli occhi del re, e di torbidi si fecero splendenti come il sole. Si collocò il trono di avorio al disopra dello stendardo reale, si sospese al disopra la corona; il re s'assise sul trono del Mazanderan, attorniato da Rustam e dagli illustri eroi, come Thus e Feriburs, Guderz e Guiv, Relham, Gurghin e il prode Barham, e per sette giorni celebrò festa con banchetti, con canti e con musica.

L'ottavo di salirono tutti a cavallo, il re, i grandi e l'esercito. Innalzarono tutti le loro mazze pesanti, e si dispersero nel paese di Mazanderan. Partirono tutti, per ordine del re, come fiamma che si leva da aride canne, accesero colle spade un fuoco divoratore, incendiarono il paese da tutte parti, ed uccisero tanti maghi che il loro sangue formò un fiume. Come la notte nera si avvicinò, i prodi riposarono dai loro combattimenti, e il re Kaus disse all'esercito: « Or son puniti le loro colpe; accadde come meritavano, e voi d'or innanzi v'asterrete dall'uccidere. È mestieri che un uomo grave e prudente, un uomo che sappia quando affrettarsi e quando ritardarsi, vada presso il re del Mazanderan, per risvegliarne la prudenza ed empirne lo spirito di tema ». Il figliuolo di Zal e i grandi che eran con lui, furono contenti a queste parole, e re Kaus mandò lettera al re del Mazanderan per rischiararne l'anima tenebrosa.

Kaus scrive al re del Mazanderan.

Un abile scrivano distese in bei caratteri, su bianca seta, una lettera di tema e di speranza, e vi mise parole dolci e parole dure. Cominciava celebrando « Dio « giustissimo, per cui nel mondo ogni virtù si manifesta, che ha dato agli uomini « la ragione, che ha creato il cielo che gira; per cui esiste ogni durezza ed ogni « crudeltà, come ogni amore; che ci ha dato di potere il bene o il male; che è si- « gnore delle rotazioni del sole e della luna. Se tu fai bene, se la tua fede è pura, « non riceverai che lodi dagli uomini: ma se la tua natura è malvagia, se fai male, « la rotazione del cielo condurrà la tua distruzione. Se Dio signor del mondo è « giustissimo, come sottrarsi a' suoi decreti? Vedi come Dio punisce il mal fare, « come egli ha annichilato i Devi e i maghi. Se ora pensi alla sorte, se il tuo intel- « letto e il tuo spirito ti hanno illuminato, lascia immediatamente il trono del Ma- « zanderan, e presentati alla mia Corte come vassallo. Poichè tu non sei abbastanza « forte per lottare contro Rustam, pagami subito tributo o censo a mia richiesta. « Se c'è modo a conservare il trono del Mazanderan, questo è il solo; altrimenti « disperla della vita come Arzeng e il Dev bianco ».

Finita la lettera dallo scrivano, il re vi pose un sigillo di muschio e d'ambra, e chiamò Ferahd che teneva in mano una mazza di ferro. Era uomo segnalato fra i grandi del paese, operoso e non temente fatica. Kaus gli disse: « A te questa « lettera piena di buoni consigli, e portala a quel Dev sfuggito alle sue catene ». Ferahd, intese le parole del re, baciò la terra, portò via la lettera, e giunse presso una città i cui abitanti avevano pledi flessibili, cavalieri pieni di perseveranza. Non ci si vedea nessuno il quale non avesse piedi di cuoio, e da lunghi anni ne traevano soprannome. In questa città dimorava il re del Mazanderan co' suoi prodi e guerrieri. Ferahd mandò alcuno per farsi annunziare; e quando il re intese che un legato intelligente veniva da parte di Kaus, si avanzò sulla strada, scelse grande corteggio di prodi e di leoni del Mazanderan per movergli all' incontro, *li scelse* nel suo esercito un dopo l'altro, sperandone onore. Disse loro: « Oggi v'è duopo spogliarvi della vostra qualità d'uomini per rivestirvi di quella « di Devi, prendere tutto il portamento del tigre, e recare in poter vostro il capo di « questi saggi ». Vennero dinanzi a Ferahd colla fronte corrugata: ma non riuscì nulla secondo il lor desiderio; poichè come si furono avvicinati al prode Ferahd, uno dei grandi usò a vincere gli prese la mano, e la premette, stringendone le fibre e le ossa; ma il viso di Ferahd non impallidì di paura, nè arrossò di dolore. Allora lo condussero innanzi al re, che gli chiese novelle di Kaus e gli parlò delle fatiche sostenute nel cammino; quindi collocò la lettera dinanzi a uno scrivano, e si sparse sulla seta del vino e del muschio. Il mubed lesse la lettera, e il re guerriero fu commosso da ciò che essa conteneva.

Come seppe *le gran gesta* di Rustam e la sorte del Dev, gli si riempirono gli occhi di sangue e il cuore di dolore. Disse tra sè: « Il sole sta per andarsene, « verrà la notte, ma non sonno nè riposo. Rustam non lascerà il mondo in pace, « e il suo nome non si rimarrà oscuro ». Si rammaricò della morte di Arzeng, di quella del Dev bianco, e delle ferite di Bid e di Pulad figliuolo di Gandi. Terminata la lettura della lettera, i suoi due occhi si bagnarono del sangue del suo cuore. Tenne per tre giorni seco Ferahd come ospite, e con lui i suoi grandi ed amici, e nel giorno quarto gli disse: « Torna da quel giovine re sfornito di ra- « gione, e porta a Kaus questa risposta: Come potrebbe l'acqua del mare egua- « gliar il vino? Son io uomo al quale si possa dire: — Lascia il paese ov'è il « tuo trono, e vieni alla mia Corte? — Io posseggo un trono più elevato del tuo;

« alla mia Corte ho mille volte mille guerrieri, e dovunque vadano a combattere, non ci rimarrà più nè pietra nè colore nè profumo. Preparati e non tardare, ch' io parto per combattere. Condurrò contro te un esercito come di leoni; vi sveglierò dal vostro dolce sonno. Ho milleducento elefanti, tali che tu non ne hai pur uno che lor somigli. Solleverò in tutto l'Iran la nera polvere della distruzione di modo che non si distinguerà più ciò che era alto da ciò che era basso ».

Ferahd, vedutone la nimistà, il potere, la durezza e l'arroganza, tosto che ebbe la risposta alla lettera di Kaus s'affrettò a partire, e volse rapidamente le redini del suo cavallo verso il signore dell'Iran. Giunto a lui, raccontò quanto aveva veduto e sentito, e s'quarciò dinanzi ad esso i veli dei segreti dicendo: « Egli è più elevato che il cielo, e non gli cede in forza di volontà. Negò di sottomettersi alle mie ingiunzioni, ed a' suoi occhi il mondo è senza valore ». Il re chiamò a sè Il Pelewan, e gli ridisse le parole di Ferahd. Rustam dal corpo di elefante rispose a Kaus: « Laverò il mio popolo di una tal macchia. Bisogna ch'lo annunzi a quel re che trarrò dalla vagina la mia spada d'acciajo. Bisogna che io gli porti una lettera tagliente come una spada, e un messaggio simile a una nube che tuona. Gli andrò dinanzi come messaggere, e le mie parole riempiranno i fiumi di sangue ». Kaus gli rispose: « Tu fai risplendere il mio sigillo e la mia corona; tu sei un messaggere simile a coraggiosa pantera, e sopra un campo di battaglia sei leone che porta alta la testa ».

Ebbe a sè uno scrivano, che tagliò la sua canna come la punta d'una freccia e scrisse: « Parole inutili, nè da uomo di senno. Spoglia quest'arroganza e vieni, come t'imposi, a similitudine di schiavo, o condurrò il mio esercito contro di te, ingombrerò di truppe dall'uno all'altro mare, e l'ombra del malvagio Dev bianco inviterà gli avvoltoi a far preda delle tue cervella ».

Rustam va con messaggio dal re di Mazanderan.

Sigillato che il re ebbe la lettera, Rustam che aspirava alla conquista del mondo, partì dopo sospeso alla sella la pesante mazza. Come fu presso Mazanderan, il re ebbe notizia che Kei-Kaus gli spediva nuovo messaggere con lettera, messaggere che pareva leone indomito, che avea sospeso all'arcione un laccio avvolto per ben sessanta giri, e che era seduto su d'un cavallo rapido e così grande che si sarebbe preso per un elefante da guerra. Quando il re del Mazanderan ebbe ricevuto questa notizia, scelse alcuni tra' grandi, e ordinò loro di riunirsi e muovere ad incontrare questo formidabile leone. Il corteggio, ornato come la primavera, partì all'incontro dell'eroe famoso. Nel punto in cui l'occhio di Rustam lo scoperse, egli vide sulla strada un albero dai larghi rami; lo afferrò per due di questi, lo torse di tutta forza, e lo divelse a un tratto dalla radice senza farsi male; lo divelse e lo prese in mano come fosse un giavellotto: l'esercito ne rimase stupefatto. Come fu presso loro, scagliò l'albero, e mandò a terra una folla di cavalieri sotto i rami. Uno dei grandi del Mazanderan che precedeva a tutti i capi, prese Rustam per una mano e la strizzò per provarlo: ma Rustam dal corpo d'elefante ne sorrise, e gli occhi della moltitudine si fermarono attoniti sopra di lui. Rustam a sua volta premette sorridendo la mano del cavaliere, gli ruppe le vene della mano e lo fece impallidire. Colui che avea voluto provarne la forza, perdè conoscenza, e cadde da cavallo.

Alcuno corse al re di Mazanderan, e gli raccontò dal principio al fine. Ora avvenne che vi era un cavaliere chiamato Kalahur, gloria del Mazanderan; egli era per indole un tigre feroce, non altro desiderando che di combattere. Il re lo

fe chiamare per mandarlo all'incontro di *Rustam*, poichè egli esaltava la sua prodezza sopra il cielo che gira. Gli disse: « Va dinanzi al messaggere, e mostra di nuovo il tuo valore. Fa che il suo volto si copra di vergogna, fagli cader sulle guance le calde lagrime degli occhi ». *Kalahur* partì come leone coraggioso, e s'avvicinò al prode che moveva alla conquista del mondo. Gli volse le domande d'uso con aria di tigre e con aspetto feroce; quindi gli porse la mano, e strinse sì forte quella dell'elefante che portava alto il capo, che il dolore la fece livida. *Rustam* non si torse, non diè a veder nulla, ed innalzò la sua prodezza sopra il sole; quindi strinse a sua volta fortemente la mano di *Kalahur*, e ne caddero le unghie come le foglie d'un albero. *Kalahur* lasciò spenzolare la mano, di eni le fibre, la pelle e le unghie cadevano; la portò in tale stato e la mostrò al re, dicendo: « Non ti posso nascondere il mio dolore; meglio per te far la pace che combattere. Bada che la tua potenza non digradi; tu non puoi resistere a un simile *Pelewan*; e s'el vuole contentarsene, il meglio è pagargli un tributo; noi lo pagheremo pel paese di *Mazanderan*, e lo scompartiremo tra i piccoli e i grandi; così allevieremo la disgrazia. Sarebbe forse meglio mettere nostra vita in pericolo? » In questo istante *Rustam* s'avvicinò al re, simile a terribile elefante. Il re lo guardò, gli assegnò posto onorevole, gli chiese di *Kaus* e del suo esercito, e gli parlò delle fatiche del suo lungo cammino, dicendo: « Come facesti ad attraversare queste valli e queste montagne? » Quindi aggiunse: « Tu sei *Rustam*, poichè tu hai il petto e le braccia di un *Pelewan* ». *Rustam* gli rispose: « Sono suo servitore, se pur son degno di servirlo; dov'egli è, io non ho nulla a fare, poichè egli è un *Pelewan*, un prode e un cavaliere ». Consegnò al re la lettera e il messaggio dell'imperioso suo signore, aggiungendo che la spada porterebbe il suo frutto, ed egli abbatterebbe la testa de' grandi.

Quando il re ebbe inteso il messaggio e letto la lettera, se ne corrucciò, e attonito rispose a *Rustam*: « A che pro tutte queste domande, querele e dispute? Digli: — Tu sei signore dell'Iran; ma quand'anche tu avessi il cuore e la branca d'un leone, io sono il re del *Mazanderan*, ho esercito, trono d'oro, tiara d'oro; e chiamarmi insolentemente dinanzi a sè non è secondo gli usi dei re, nè secondo la via dei credenti. Rifletti e non cercare il trono de' potenti, chè quest'ambizione non può condurti che all'umiliamento. Volgi la briglia del tuo cavallo verso l'Iran, altrimenti la mia lancia condurrà il fine della tua vita. Se io mi metto in cammino col mio esercito, tu non distinguerai più i tuoi piedi dal tuo capo. Senza dubbio l'alta opinione che tu avevi di te stesso, menò la tua caduta; segui consigli migliori, e metti da parte l'arco; che quand'io ti vedrò dappresso e in volto, il tuo ardore e l'umor tuo rissoso si calmeranno ». *Rustam* osservò con accorgimento il trono, l'esercito, e la Corte del re. Le parole udite lo irritarono, e il suo capo fu infiammato da questi oltraggi. Il re fece apparecchiare un dono regale, e collocar dinanzi a *Rustam* il cavaliere. Ma questi ricusò vestimenta, cavalli, oro, poichè sprezzava quella corona e quella benda. S'allontanò sdegnato dal trono del re, vedendo che la sua stella e la sua luna erano impallidite; uscì dalla città di *Mazanderan* col capo sbalordito. Quando arrivò dal re d'Iran, il suo cuore anelava vendetta, e il sangue gli bolliva. Raccontò al re d'Iran quanto aveva detto e sentito nel *Mazanderan*; quindi gli disse: « Non temer di nulla; tu se' prode, preparati a combattere contro i prodi, e sappi che i guerrieri ed i campioni di quel paese sono spregevoli a' miei occhi, e dinanzi me non valgono un atomo di polvere: con questa mazza io li distruggerò ».

Kaus combatte contro il re del Mazanderan.

Subito che Rustam ebbe lasciato Mazanderan, il re dei maghi s'apparecchiò a guerra; fece uscir le sue tende dalla città, e procedere l'esercito nella pianura; e quando la polvere s'innalzò di sotto a' piedi di questa moltitudine, lo splendore del sole disparve, non si videro più nè pianure nè deserti nè montagne, e la terra si affaticava sotto i piedi degli elefanti. Così l'esercito avanzò con rapidità, e non rimase indietro nessuno nel momento della partenza. Quando re Kaus ricevette notizia dell'avvicinarsi dell'esercito dei Devi, ordinò a Rustam di cingersi prima pel combattimento; quindi prescrisse a Thus e a Guderz, a' figliuoli di Kescwad, a Guiv, a Gurghin e a tutti i nobili di ordinare l'esercito e lustrar lance e scudi. Le tende del re e de' grandi furono mandate verso il deserto del Mazanderan; l'ala sinistra fu commessa a Thus figliuolo di Newder, e il cuore delle montagne risuonava alle trombe di oricalco. Guderz e Kescwad comandarono all'ala destra, e coprirono di ferro tutte le montagne; re Kaus si pose al centro, e le file dell'esercito si stesero a gran distanza. Dinanzi a tutti camminava Rustam, non mai sconfitto in nessun combattimento.

Un grande del Mazanderan portava sulla spalla una mazza pesante; ei si chiamava Giuia; di grande ambizione, egli brandiva la mazza e percolava. Si mosse con licenza del re, e corse alla volta di Kei-Kaus. Gli splendeva la corazza sul petto, e le fiamme della sua spada consumavano la terra. Venne e s'avvicinò agli Iranesi; le montagne tremarono alla sua voce, e disse: « Chi mi vuol vincere, debbe aver la virtù di cambiare l'acqua in polvere ». Nessuno uscì di schiera per combattere con Giuia; avresti detto che le loro fibre non vibrassero, che il loro sangue non circolasse. Re Kaus gridò ad alta voce: « Perchè, miei prodi, miei uomini di guerra, i vostri cuori sono conturbati da questo Dev, e i vostri visi alla sua voce? » I guerrieri non diedero risposta al re; avresti detto che alla vista di Giuia l'esercito era diventato simile a fiore appassito. Ma tutt'a un tratto Rustam afferrò le redini del cavallo, ed innalzò la lucente punta della lancia sopra la spalla: « Chi di voi mi dà licenza di combattere questo Dev consacrato alla distruzione? » Kaus gli rispose: « Fai impresa di te degna, e nessuno tra gli Iranesi ardisce cercar questa pugna. Vanne, e il Creatore t'ajuti tutti i Devi e maghi diventino tua preda! » Rustam spinse Raksc il coraggioso, impugnando una lancia che spezzava le teste; corse nel campo di battaglia come elefante furibondo, seduto su d'un tigre e tenente in mano un serpente (il laccio). Il prode strinse le redini, e fe balzar la polvere in alto; il campo di battaglia tremò sotto le sue mosse. Egli disse a Giuia: « O stirpe malvagia! il tuo nome è cancellato da quelli che portano alto il capo. Il momento di tua retribuzione è venuto: non è tempo nè di riposo nè di sicurezza. Colei che t'ha messo al mondo, allevato, e portato in braccio, ti piangerà ». Giuia gli rispose: « Non mostrarti così confidente in presenza di Giuia e della sua spada che miete le teste: poichè ora tua madre sta per contristarsi e piangere sulla tua corazza e sulla tua spada ».

Rustam, udite queste parole, mise un grido di furore, e proclamò il suo nome, si agitò come una montagna movibile, e il suo nemico ne restò sbalordito. Giuia scosse le redini del cavallo e voltò la schiena, chè non aveva voglia di combattere con Rustam. Ma Rustam se gli precipitò dietro, rapido come folgore, e dirigendo la lancia alla cintura di Giuia, lo colpì sulle

giunture dell'armatura e della cotta di maglia, e nessun gangio dell'armatura potè resistere. Rustam lo tolse di sella e sollevò in aria; lo trafisse come un uccello che si trapassa con uno spillo; quindi l'avventò contro terra, colla bocca piena di sangue e la cotta di maglia in pezzi. I grandi e i guerrieri del Mazanderan rimasero stupefatti di quell'azione; avevano il cuore spezzato, le facce pallide, e dal campo di battaglia s'innalzò un romorio confuso. Il re del Mazanderan ordinò a tutto l'esercito dall'una all'altra ala di alzar le teste, di muovere alla pugna e di mostrare tutta la lor natura di tigri. I Devi e gl'iranesi trassero le spade, e si avventarono gli uni sugli altri. Da tutti e due gli eserciti si levò un suono di chiarine e di trombe; l'aria si oscurò, la terra diventò nera, il fuoco delle spade e delle mazze balenava come folgore che prorompe da nuvola oscura; l'aria si faceva nera, rossa e violacea, tante erano le lance e le bandiere d'ogni colore. I gridi dei Devi e la nera polvere, il suono delle trombe e il rumor de' cavalli di guerra facevano spaccar le rupi e tremare la terra. Era un combattimento quale nessuno avea mai visto. Mazze, spade, frecce spezzavano tutto, e il sangue dei prodi faceva della pianura una gora morta. La terra somigliava a mar di bitume, i cui flutti erano spade, mazze e frecce. I cavalli dal piè di vento la traversavano come vascello traversa il mare, quasi frettolosi di sprofondarvisi. I colpi di mazza piovevano sugli elmi e sui morioni, numerosi al par delle foglie che il vento di autunno scuote.

I due gloriosi eserciti combatterono così per ben sette giorni; l'ottavo, re Kaus, il padrone del mondo, si tolse di capo il diadema de' Kejanidi, e presentandosi innanzi a Dio, il signore che dà la direzione, stette ritto in piedi, pianeggiando; quindi si gettò colla faccia a terra, dicendo: « Signore, signore, maestro » di verità, dammi gloria, e fa ch'io vinca questi Devi animosi che non tremano » dinanzi a Colui che ha creato il vento e la terra. Fa che il trono reale sia per » me ringiovanito ». Quindi si pose l'elmo in testa, e si collocò dinanzi al suo esercito vittorioso. S'innalzò un romore, s'udì il suono delle trombe di bronzo, e Rustam si scosse come elefante. Il re ordinò al valente Thus, a Guderz, a Zengusc figliuolo di Sciaweran, a Rehham, e a Gurghin pieni di prodezza, di condurre da dietro l'esercito gli elefanti e i timballi. Gurazeh corse simile a cignale, e tenendo in mano uno stendardo alto otto cubiti; Ferbad e Kher-rad, Burzin e Guiv giunsero seguiti dai grandi, ripieni di valore; mossero a combattere mandando gridi, e vi andarono cercando vendetta. Rustam pel primo assalì il centro dell'esercito, e lavò la terra col sangue de' prodi; Guderz e Rescwad, provveduti d'armi e di timballi, e seguiti da truppe e bagagli, assalirono l'ala sinistra; Guiv percorreva le file dei nemici da sinistra a dritta, come lupo tra agnelli; e dal mattino fin caduto il sole, il sangue scorse a ruscelli come acqua; modestia, cortesia e pietà erano scomparse da tutti i volti; avresti detto che il sole faceva piovere delle mazze. Da ogni lato sorgevano mucchi di cadaveri, e le erbe erano sozze di cervella; il rumore de' timballi e de' chiarini somigliava a tuono che mugge, e il sole era ammantato di nero velo.

Rustam accompagnato da numerosa truppa mosse alla volta del re di Mazanderan, che per qualche tempo non lasciò il suo posto, fermo il piede nel campo della vendetta. Il re, i Devi e gli elefanti furiosi fecero fronte a Rustam; i capi orgogliosi trassero le spade, e questa gran massa d'uomini entrò nella mischia. L'eroe proferì il nome di Dio padrone del mondo, lo scudiero il fornai di lance; egli alzò la mazza, e s'accese di sdegno; l'aria si rintonò della sua voce, e i gridi del prode, vincitore del re, sbalordirono i Devi e atterrarono gli elefanti. Tutta la pianura fu coperta di proboscidi, e per qualche miglio non si

vedeva che morti. Rustam chiese quindi una lancia, e andò difilato al re del Mazanderan; tutt' e due, il re mago e Rustam il Pelewan, mandarono gridi simili a tuono; ma quando il re vide la lancia di Rustam, coraggio e sdegno gli venner meno. Il cuore di Rustam bolliva di rabbia: ruggì come leone che abbia la febbre; colla lancia percosse il re alla cintura; passò la corazza ed entrò nelle giunture del corpo: ma, arte magica del re, questo corpo si cambiò, agli occhi dell'esercito dell'Iran, in una rupe. Rustam rimase stupefatto, ed il suo scudiero si arrestò colla lancia appoggiata sulla spalla. Kaus venne verso questo luogo attorniato di elefanti, timballi, bandiere e truppe, e disse a Rustam: « O tu che porti alta la fronte, che è accaduto perchè tu debba fermarti sì a « lungo! » Rustam gli rispose: « Quando il più gran caldo della lotta era pas- « sato, e cominciava a splendere la mia fortuna vittoriosa, questo re del Mazan- « deran m'ha veduto *piombargli addosso* con una splendida lancia in pugno, ral- « lentar le redini al mio focoso Raksc, colla lancia ho percosso il re nella cin- « tura e sulla cotta di maglia; ho creduto ch'ei s'abbassasse e stesse per traboc- « car di sella, ma eccolo convertito in sasso dinanzi a me, e reso insensibile a « quanto io possa fare. Ora voglio portarlo al campo, sulla speranza ch'egli « uscirà dalla pietra ».

Il re ordinò fosse tolto da quel luogo e portato presso il suo trono. Tutti i forti dell'esercito si diedero a maneggiare la pietra con corde; ma la grave pietra che rinserava il re del Mazanderan, non si mosse. Allora Rustam dal corpo di elefante vi pose sopra le sue mani, e non ebbe bisogno d'ajuto; afferrò la pietra in modo da far meravigliare tutto l'esercito, e la portò a piedi sulle sette montagne, seguito dalla moltitudine che mandava gridi di gioia, cantava le lodi di Dio creatore, e spandeva gemme ed oro su Rustam. L'eroe portò la pietra dinanzi alle tende del re, dove la depose e diede agli Iranesi, dicendo: « Apparisci ora, e « rinuncia a questa vigliaccheria e a questi incanti, altrimenti ridurrò in pezzi « tutto il sasso con acciaio tagliente ed accette ». Il re del Mazanderan l'intese, ed apparve a guisa di densa nuvola, coll'elmo d'acciaio in testa e colla cotta di maglia sul petto. Rustam lo prese immantinentemente per la mano ridendo, si volse con lui verso il re e disse: « Ti conduco innanzi quel masso, che per timore « dell'accetta mi si è arreso ». Kaus lo guardò, e vide ch'ei non era degno del trono nè della corona. Il Dev aveva aspetto selvaggio, alta statura e testa, collo, zampe di cinghiale. Kaus gli rinfacciò gli antichi suoi patimenti, la cui memoria gli fe sanguinare il cuore e strappogli un sospiro, e ordinò al carnefice di prendere la tagliente mannaja e fare a pezzi questo Dev. Rustam l'afferrò incontanente per la barba, lo tolse alla vista del re, e lo fe tagliare in pezzi secondo l'ordine dell'illustre padrone: quindi Kaus spedì fretta fretta alcuno nel campo *de' nemici*, e ordinò che tutto il bottino, di qualunque genere si fosse, l'oro e il trono, la corona e la cintura, i cavalli e le armature, le spade e i gioielli, fosse raccolto ed ammucciato. L'esercito si radunò, e il re distribuì tesori a ciascheduno secondo suo merito e secondo le pene sostenute; si tagliasse il capo a tutti i Devi che non adoravano Dio e che erano oggetto d'orrore per l'esercito, e fossero gettati in luogo attraversato dalla strada maestra: poi recossi al luogo della preghiera, e confidò i suoi segreti pensieri al Signore del mondo, il Santissimo, dicendo: « O Signore che dispensi la giustizia, o padrone di tutte cose, tu « hai fatto pleni i miei voti in questo mondo, m'hai dato potere sopra i maghi, « hai ringiovanito la mia fortuna che era invecchiata ». Stette così pregando sette giorni, sdrajato sulla terra dinanzi a Dio purissimo. L'ottavo di aperse le porte de' suoi tesori, e diede a tutti il bisogno. Passò ancora in tal modo sette giorni, dando a ciascuno secondo meritava. La terza settimana, quand'ogni cosa

fu terminata, si fece recar vino e coppe di rubino e d'ambra, e s'assise per sotto giorni colla coppa in mano. Questo è il soggiorno che ei fece nel Mazanderan.

Kaus, sedutosi in trono, disse a Rustam che portava alta la testa: « O Pelewan del mondo intero, tu ti sei segnalato gloriosamente dappertutto col tuo coraggio, e per te ho ricuperato il trono. Possano il tuo cuore, la tua legge e la tua fede risplendere per sempre! » Rustam gli rispose: « In ogni circostanza l'uomo deve adempiere i suoi doveri: questi onori io debbo ad Aulad, il quale m'ha sempre additato il verace cammino. Ora secondo la sincera mia promessa, egli spera ottenere il paese del Mazanderan. Bisogna che il re gliene dia in vestitura, un atto valido, sigillato col sigillo reale, affinché egli sia re del Mazanderan, e tutti i grandi gli prestino omaggio ». Il re prudente intese queste parole del suo vassallo, e gli pose la mano sul cuore; convocò i grandi del paese di Mazanderan, e volse loro un discorso a proposito di Aulad, al quale conferì la corona reale; quindi si pose in cammino pel paese di Fars.

Kaus ritorna nell'Iran, ed accomiata Rustam.

Quando Kaus giunse nell'Iran, il mondo scomparve sotto la polvere che sollevava il suo esercito; il rumore salì al sole, e uomini e donne vennero ad incontrarlo con gridi di gioja. Adornarono tutte le città dell'Iran, e apparecchiaron banchetti, musica e canzoni. Il mondo intero fu ringiovanito da questo giovane re, e dall'Iran sorse nuova luna. Seduto sul trono, vittorioso e felice, egli apersè la parte degli antichi suoi tesori; e un giorno, seduto ancora sul trono, fece venire il popolo della città per distribuirgli oro. Gran rumore si fece sentire alla porta di Rustam dal corpo d'elefante, e i grandi vi si radunarono ed andarono tutti allegramente dal re, andarono dinanzi all'illustre suo trono. Rustam comparve col diadema in capo, si assise allato al re, e chiese al padrone della corona licenza di tornare presso Zal. Il re della terra gli preparò un presente degno di lui e pieno di magnificenza, trono di turchino, ornato di teste d'agnelli, corona reale ricca di gemme, origliero di broccato simile a quello del re dei re, braccialetto e catena splendente, cento *donne* dal volto di luna, con cintura d'oro, e cento *uomini* dai capelli di muschio, tutt'eleganza e bellezza, cento cavalli con gualdrappa d'oro e d'argento, cento muli di nero pelo, con freni d'oro, carichi di magnifico broccato, venuti dai paesi di Rum, di Cina e di Persia. Portarono quindi cento borse di monete d'oro, oltre molti oggetti vaghi di colore e dilettevoli di profumo, una coppa di rubino ricolma di puro muschio; un'altra di turchina ricolma d'acqua di rosa, finalmente una lettera scritta su seta con muschio, vino, ambra, aloe e fuligine, e che in nome del re, il quale illustrava il mondo, dava di nuove a Rustam l'investitura del reame di mezzogiorno; talchè dopo questa dichiarazione di re Kaus, nessun altro che lui non doveva posare la corona sul trono del Nimruz. Quindi il re lo benedisse, dicendogli: « Possa tu vivere finchè si vedrà il sole e la luna; possa il cuore de' grandi affezionarsi; possa l'anima tua esser piena di modestia e tenerezza! » Rustam si prostrò e baciò il trono; quindi s'apparecchiò alla partenza, e fece caricare i suoi bagagli. Il rumore de' tamburi si sparse per la città, e tutti gli abitanti entrarono a parte dell'allegria; fecero i preparativi di una festa, il suono delle campane si confuse con quello de' timballi e delle trombe.

Così partì Rustam figliuolo di Zal, e il re sedette sul trono, facendo splendere la terra colla sua condotta e saviezza. Kaus, tornato dal Mazanderan, spartì il mondo fra i grandi del suo regno, e diede a Thns il comando de' suoi eserciti, dicendo: « Sradica dall'Iran quanto v'ha di cattivo ». Poi diede Ispahan a Guderz,

e gli commise il comando di quel confine. Ciò fatto, si abbandonò alla gioja e al vino, e governò il mondo gloriosamente. Tagliò il collo agli affanni colla spada della giustizia, e veruno pensò alla morte. La terra riempissi di verzura, d'acqua e di rugiada; essa era adorna come il giardino d'Irem. Il re divenne potente per mezzo della giustizia e della protezione di Dio, e la mano d'Ariman non potè fare il male. Si seppe per tutto il mondo che re Kaus aveva conquistato la corona e il trono del Mazanderan, e tutti maravigliaronsi perchè Kaus erasi impadronito del trono del potere. Tutti gli uomini distavansi innanzi alla porta imperiale, recando presenti ed oro; e il mondo si fe bello come un paradiso pieno di giustizia e di quanto l'uomo desidera. —

Oltre il poema di Firdussi molte poesie persiane si hanno. Silvestro de Sacy pubblicò nel 1819 a Parigi il *Pend-nameh*, o *Libro de' consigli* di Ferrid-eddin Attar, poeta vissuto vecchissimo dal 515 al 627 dell'egira. È un libro morale e allegorico, che Sacy seppe rendere ameno intrecciandovi molti fiori persiani di diversi autori. Noi ne cerniremo alcuni:

« La morale è farmaco amaro: conviene saperla addolcire come un siroppo profumato che gradevolmente inganna il palato. Così Saadi ha l'arte di palliare collo zucchero l'amarezza della scamonea che offre a' suoi malati ». SAADI.

« Con qual piacere ho udito un Ingegnoso cantare, alcuni giorni fa, questi cinque distici: — Ieri io godeva tutti i piaceri della vita, stringendomi fra le braccia un'incantevole beltà. Quando io vidi il suo capo cascante nell'ebbrezza del sonno, le dissi: O bellezza, innanzi a cui il cipresso sembra piccolo ed umile! sgombra, o gentile, il sonno che ricopre i tuoi occhi, simili a narciso languente; ridi colla dolcezza del rosajo i cui fiori sbocciano; parla coll'affettuoso accento del rosignolo. Perchè dormi, o flagello dell'età nostra? Vieni e recami il dolce nettare delle tue labbra che vincono lo sfolgorante rubino. Essa aprì gli occhi, e gettando su me uno sguardo, turbato ancora dal sonno, mi disse: Tu mi chiami flagello, e mi esorti a svegliarmi? Quando sul trono siede un sultano pari a quello che ci governa, questo flagello è il solo che non dorma ». *Dal Bostan*.

« Tu che allacciasti il cuor mio nella rete de' tuoi ricci, il solo nome dell'attorta tua chioma divenne un laccio pei cuori. Sì, tutti i cuori sono incatenati nelle anella della tua chioma; ogn' tuo riccio è una rete, una catena. Tu le cui trecce mi tengono prigion, va superbo il tuo schiavo d'essere assoggettato dalle catene delle tue trecce. Qual altro velo s'addirebbe alle fresche rose del tuo colore, più che quello de' tuoi ricci, neri come il musco? Gli uccelli fuggono il laccio; ma, oh meraviglia! l'anima mia che non conosce riposo, diletta! nelle catene della tua capigliatura. I tuoi ricci abbian una regione più sublime che quella della luna: oh quanto è alto il luogo occupato da' tuoi capelli! dall'oscura notte di quelli sorge ogni Istante l'aurora della felicità per Giami tuo schiavo ». GIAMI.

« Il destino ha una mano divisa in cinque dita; e con essa infallibilmente sottopone un uomo alla sua volontà. Due dita gli pone sugli occhi, due sulle orecchie; e posandogli il quinto sulle labbra, gli intima: Taci ». *Lo stesso*.

« Quando mai il vento di primavera animò col suo alito il mondo, che non gli abbiano tenuto dietro i tristi influssi dell'autunno? Non lusingarti che la

fortuna qual tenera madre ti nodrisca sempre sul suo seno: l'amore è a lei sconosciuto ». *Lo stesso.*

« Incostante è la fortuna; non isperare giammai ch'essa ti lasci in lungo riposo: per un secolo di tormenti ci fa comprare un istante di felicità. Mollemente carezzato da' più dolci sogni, cominci appena a scaldare il tranquillo tuo letto, che la crudele ti prende per la mano: — Lesto, alzati: ti percuote al tallone: — Ratto, fuggi ». *Lo stesso.*

« Hai tu visto mai negli orti e a piè delle colline luccicare nella notte un vermicello, collo splendore d'una lampada? Alcuno un giorno gli disse: — Vermicello, fiamma della notte, perchè non esci tu anche di giorno? — Udite la risposta luminosa dell'insetto nato dalla terra, e partecipe della natura del fuoco: — Di giorno al pari che di notte non ho altra dimora che questi campi; ma in presenza del sole non posso esser veduto ». *Lo stesso.*

§. 3.

IL GIAVIDAN KHIRED

OSSIA

IL LIBRO DELL'ETERNA RAGIONE.

Si riferisce al Racconto, Lib. III. cap. 1.

A Usenk, loro antichissimo patriarca e re, i Persiani attribuiscono, come le istituzioni civili del loro paese, così alcune scritture morali, fra cui quattordici massime, intitolate *Testamento di Usenk*, ossia *Degli uffizj del re*; e il *Libro dell'eterna ragione* (1). Quelle prime furono pubblicate da Guglielmo Jones al fine de' suoi *Commentarii poeseos asiaticæ*; dell'altro discorse Silvestro de Sacy davanti all'Accademia francese. L'originale di esso libro è perduto, e non ne resta che una versione in arabo interpolata probabilmente, ma certo anteriore all'islamismo. Così comincia:

« Dio è il principio; Dio è pure il termine: da lui solo il soccorso efficace; a lui il ringraziamento. Chi conosce il principio, offre il tributo di sua riconoscenza: chi conosce il tempio, rende un culto sincero: chi conosce il pregio dell'assistenza (di Dio), si sottopone umilmente; e chi conosce la sua beneficenza, s'affretta di rassegnarsi e uniformarsi a' decreti suoi.

« Ciò premesso (2), la miglior cosa che sia stata data all'uomo in questo mondo, è la sapienza; e il dono più prezioso che egli possa bramare nell'altro, è il perdono; ciò che di più utile può domandare, è la sanità; la parola più eccellente che possa proferire, è la professione di fede dell'unità (di Dio). Ogni certezza comincia dalla cognizione di Dio. Sostegno di questa scienza sono le opere; le opere riposano sulla legge; compier la legge è battere la via di mezzo. Succede de' varj rami della religione come delle grosse mura d'una fortezza; se una ruina, le altre poco tardano a seguirne la caduta.

(1) Nel Dizionario unito di *Desartir*, le voci *Djavidan Khired* sono definite « Cognizioni vero e scienze certe, a cui il lasso de' secoli non porta mutamento ».

(2) È formula rituale.

In quattro parti si dividono le opere di pietà: scienza, pratica, semplicità di cuore, rinunzia alle cose del mondo. La scienza consiste nel conoscer le leggi; la pratica nell'eseguirle; la semplicità di cuore si acquista col mortificare il corpo, colla pazienza e l'abnegazione.

• Tutto ciò che è necessario all'uomo si forma da quattro qualità: scienza, prudenza, astinenza, giustizia. La scienza gli vale a conoscere il bene per farlo, il male per isfuggirlo; la prudenza gl'insegna, quanto a religione, a correggersi, e quanto a cose temporali, ad operare con nobiltà: l'astinenza gli giova per resistere con fermezza a' suoi appetiti, conservare la sua virtù immacolata nel bisogno e nella miseria: finalmente la giustizia a mantenersi in giusto equilibrio o nella gioia o nella collera. Scienza e pratica vanno unite come anima e corpo, e l'una non serve senza l'altra. La scienza è l'anima, la pratica il corpo; la scienza il tronco, la pratica i rami; la scienza il padre, la pratica il figlio.

• La ricchezza maggiore consiste in tre cose: anima savia, per cui si conosce la religione; corpo capace di sostener la fatica, che procura il modo d'obbedire alle leggi di Dio e accumular buone opere per l'altra vita e per l'ora in cui sentiremo la nostra indigenza; finalmente disposizione a contentarci della sorte che Dio ci diede, il che fa sopportare le privazioni di ciò che possiam desiderare o attendere dagli uomini.

• Sbandisci il desiderio dal cuore, e spezzera i ceppi de' tuoi piedi, e il corpo tuo avrà riposo: l'uomo che nulla desidera oltre lo stato suo, è ricco, quand'anche soffrisse fame e nudità; l'avido è povero, quand'anche possedesse il mondo intero. La dolcezza consiste nel rinunziar alla vendetta quando se ne ha il potere.

• Le redini della sanità sono in mano della malattia; la testa della salvezza è sotto l'ala della sventura; la porta della sicrezza è coperta dalla cortina del timore. Se ti trovi malato, infelice, spaventato, aspetta la condizione contraria: non t'esporre da te medesimo a frecce mortali, giacchè il tempo è il nemico de' figli dell'uomo: tieni quanto puoi in guardia contro gli attacchi del tuo nemico. Se tu rifletti sopra te stesso e sul nemico tuo, non avrai bisogno di avviso altrui.

• Astuzia val più cho forza, e la lentezza è preferibile alla precipitazione. L'avventatezza in guerra fa più che non la ragione: chi pensa al dappoi, alimenta la paura. Guerriero, ricorri all'astuzia, e sarai vincitore: non pensare al seguito, se no sarai volto in fuga.

• Chi ascolta non dia giammal la mentita a chi parla, se non in tre casi: se afferma che un insensato sopportò con coraggio una sventura; o che un uom di senno provò rancore verso il suo benefattore; o che una suocera amò la nuora.

• Di tre cose non si viene mai sazi: la salute, la vita, le ricchezze. Quando la malattia viene dal cielo, inefficaci sono i rimedj. Che eccellente rimedio è la morte! (1) che terribile malattia la speranza!

• Tre cose non si conseguono per mezzo di tre altre: le ricchezze col desiderio, la gioventù col belletto, la salute colle medicine. Tre cose v'ha, la cui bellezza riceve spicco da tre circostanze: assistere i bisognosi quando s'ha fame; dir il vero quando s'è in collera; perdonare quando s'è potenti.

• Al disparire della buona fede, compare la sventura; al morir della virtù, vive la vendetta. Tutto è perduto quando la prudenza trovasi fra chi non ascolta i pareri, le armi fra le mani di chi non le adopera, il danaro nella borsa di chi non lo spende.

• Tre qualità sono essenziali a un re: differire il castigo qualora sentasi do-

(1) Anche ne'porti greci Εὐδὸς ὁ Σάκκος ζωιστὸς ἱατρὸς νόσων

minato dalla collera; ricompensare prontamente le buone azioni; usar pazienza e indugio nei casi spiacevoli. Col differire la punizione, si riserva il potere di perdonare: coll'affrettarsi a ricompensar i bei fatti, rende i sudditi e i guerrieri più pronti all'obbedienza: coll'usare pazienza, lascia più largo corso alla prudenza e al manifestare i disegni più savj. Un prudente qualora ondeggia nel prendere il suo partito, è simile a chi, avendo smarrito una perla, raccoglie la polvere tutto attorno al luogo ove è caduta, e poi la crivella finchè trovi la gioja. Così il prudente raduna tutti i pareri relativi all'affare che l'impaccia, gli esamina, ne esclude diversi, e al fine dell'esame assume il consiglio che più fa al caso.

« Il re non sarà re finchè non mangia il frutto degli alberi che piantò egli stesso, non porti vestiti tessuti di sua mano, non isposi una donna nata nel suo palagio, e non monti un cavallo scozzonato nelle sue scuderie.

« Chi non è reso insolente dalla ricchezza, non avvilito dalla povertà, non abbattuto dalle disgrazie, non accecato da falsa sicurezza sull'instabilità della fortuna, chi non dimentica le conseguenze delle sue azioni, è uomo veramente perfetto.

« Otto qualità sono sì può dir naturali agli insensati: montare in collera senza cagione, donare a chi non merita, usar le forze in cose inutili, non distinguere un amico da un nemico, comunicare un segreto a chi non è degno di confidenza, fidarsi a cui non si è provato, aver buona opinione di chi non ha ragione e buona fede, parlare molto senza utilità.

« Di quattro cose la porzione più piccola sembra grande: il dolore, la povertà, l'obbrobrio, l'inimicizia. Chi sdegna lavorare per sè, si vedrà costretto a lavorare per gli altri. Se provi felicità, ricordati che finirà; se sventura, pensa che non durerà sempre. Nulla è più opportuno per prolungare la durata della felicità, guarentire dall'arroganza, alleviar il dolore.

« Ne' casi spiacevoli si conoscono le virtù dell'uomo: ne' viaggi è messo alla prova il suo carattere. Chi beneficia gli uomini, se li rende suoi schiavi. Col distaccarsi dalle cose del mondo si salda la saviezza, e col soccorso divino si fa provvigione d'opere buone. Non si doma il cavallo della scienza che col lasciarsi guidare da chi sa. Sceglie la società delle persone dabbene chi è dritto d'intenzione. L'amore della salute insegna a rinunziare alle passioni: il timor della vita futura a schivare le colpe. Inimicarsi con uno stolto val quanto amicarsi con un sensato. L'invidioso non giungerà mai al primo posto. Le migliori regole di condotta sono, non far pompa di quel che si sa, non soverchiar quelli su cui non si ha potere, non mettere trascuranza nello studio delle scienze che si desiderano possedere.

« Tre sorta di persone anche fuor della patria non provano mai la solitudine e l'abbandono, e trovano per tutto lieta accoglienza: il prode, che dovunque è vada si ha bisogno del valore e del coraggio suo; il dotto, giacchè si ricorrerà alla sua scienza; l'eloquente, giacchè la dolcezza del suo favellare gli permettono di prendere la parola in qualsiasi luogo. Se dunque non sortiste fermezza di cuore e valentia, non trascurate lo studio della scienza e la lettura dei libri; giacchè essi contengono l'istruzione e i precetti che posero in iscritto i vostri predecessori a riguardo vostro, acciocchè la loro lettura desse nuovo vigore alla vostra ragione ».

N° X.

LETTERATURA ARABA.

I MOALLAKAS.

Si riferisce al Racconto, Lib. IX. cap. 1.

Prima di Maometto poco o nulla scrivevano gli Arabi; pure stimavano la poesia e l'eloquenza, ed accoglievansi in adunanze annuali alla fiera di Ocad per leggere e disputare del premio. Il miglior componimento scritto in lettere d'oro, sospendevasi alle porte della Caaba e nel tesoro, e le tribù faceano il mirallegro a quella da cui sorgesse un nuovo poeta od oratore. Trattavasi però di poesie brevi, di cui pare fosse principale scopo il mostrar la destra conoscenza che il poeta avea della sua lingua, poichè sono descrizioni di tempeste, di deserti, d'un cavallo, d'un camello, d'un onagro, d'una gazella, o della lancia o spada, con moltissimi sinonimi. Nelle storie gli Arabi inserirono frequenti brani di poesia come fossero di più antichi personaggi, e alcuni pajono autentici. Così Abu Adina a suo cugino Asvad figlio di Mondar re di Hira, verso il 460, per dissuaderlo di far grazia della vita al capo dell'esercito di Gassan prigioniero, dice:

« L'uomo non ottiene tutti i giorni ciò che desidera; tutti i giorni il destino non gli è sì liberale de' suoi favori. Prudente è chi, al presentarsi dell'occasione, non attende che la corda cui egli può attaccarsi si schianti; e, fra tutti gli abitanti della terra, s'addice titolo di giusto a chi fa traugugiare a' suoi nemici la coppa ond'egli bevette primo. Non è ingiusto chi fiede colla spada, dalla quale in prima egli ha ricevuto i colpi. L'indulgenza è virtù, ma non verso gli eguali; e chi osa dire il contrario, mente. Tu facesti perire Amru, e vorresti salvare Iesid: se il fai, ciò sarà feconda sorgente di guerre e calamità. Guardati dal liberare una vipera dopo averle tagliato la coda: se hai senno, egual sorte incontri alla coda e alla testa. Essi trassero la spada, la spada li faccia a pezzi: accesero il fuoco, gli servano d'alimento. Se tu perdoni a costoro, la tua non parrà clemenza ma pusillanimità. Anzichè conceder loro tale impunità, meglio sarebbe stato che la fuga li sottraesse al tuo potere: ma essi avrebbero vergognato di fuggire davanti a un par tuo. Sono il fiore di Gassan, i rampolli d'illustre stirpe; qual meraviglia se agoguarono all'impero? Ci offrono un riscatto, ci vantano i cavalli e i camelli loro, degno che Arabi e Barbari gli ammirino. Ecchè? avranno succhiato il più puro sangue nostro, e tu non succhierai da essi che onde di latte? Certo il fatto nostro non è paragonabile al loro. Perchè accetteresti da essi un riscatto? da noi non accettarono essi nè oro nè argento ».

I monumenti più insigni dell'età in cui comparve Maometto, sono i sette *Moallakas*, poemi che mostrano i costumi, l'indole, il carattere degli Arabi poco prima

della rivoluzione che li rese conquistatori (1). Alcuni parlano di sanguinose battaglie, ove sono miste ferocia e nobiltà, generosità e barbarie, e sono chiamati *sospesi*, o *dorati*, o *lungbi*. I tre primi s'attribuiscono ad Amru ben Keltum, Aret ben Illiza, Tarafa ben Abd.

Tarafa vivea scostumato, e deridendo chi lo criticava. Descritto il camello e i piaceri delle belle e de' giovani scapigliati, esclama :

« Perciò io non cessai di darmi al bere e alle delizie; vendere quanto possiedo; dissipare, per procacciarmi dilette, e i beni acquistati e gli ereditati; tantochè tutti i parenti miei, evitando la mia società, s'allontanarono da me, ed io mi son visto deserto come un camello preso da malattia contagiosa. Ma i figli della terra, gl'infelici che ho sollevato dalla miseria, non mi rifiutano, e i ricchi, abitanti in begli e vasti padiglioni, non isdegnano la mia società. Tu che acerbamente mi rinfacci la mia inclinazione per le baruffe e pei piaceri e la gioja, puoi tu forse assicurarmi l'immortalità quaggiù? Se non vali a rimuovere da me il termine del mio destino, lasciami andar allegro incontro alla morte, godendo i beni ch'io possiedo. Certo io non curerò guarir a qual ora le consolazioni de' miei amici verranno a circondar il letto ov'io lotterò colla morte, se tre cose non mitigano la vita umana: prevenire i rimproveri delle donne austere col trangugiar il succo della vigna che spumeggia allorquando è indebolito coll'acqua; volar in ajuto di chi chiede assistenza salendo un corsiero che in agilità impetuosa eguaglia il lupo abitatore di folta foresta, d'improvviso riscosso al passo di viaggiatore che cerca una cisterna; con giovine bella passar a volo, sotto una tenda, le ore troppo fugaci di giornata piovosa, che rallegra l'anima con soave speranza.....

« Chi con generoso procedere sostiene la nobiltà di sua origine, abbandona l'anima all'ebbrezza de' piaceri, mentre gode della vita. Se la morte ci uccide domani, allora saprai qual di noi due sentirà dispiacere di non aver oggi estinto l'ardente sete. Io non vedo differenza tra il sepolcro dell'avaro pazzamente economo di sue ricchezze, e quello del libertino che le prodigò godendo: un cumulo di terra copre l'uno e l'altro, e larghe pietre formano la sua tomba.....

« La vita è agli occhi miei un tesoro, di cui ogni notte rapisce una parte; un tesoro che i giorni e il tempo diminuiscono di continuo, e fra breve sarà ridotto a nulla. Le dilazioni che la morte concede all'uomo sinchè nol fiede del colpo fatale, sono come la soga che tiene un camello alla pastura: se la morte lascia agli uomini nn'ombra di libertà, allentando la corda che li lega, non per questo lascia sfuggirsi i capi dalla mano».

Tarafa avea convenuto con suo fratello Mabel di pascolare un dì per uno i camelli; ma non badando che alla poesia, li lasciava in abbandono, e rimproverato da Mabel, rispondeva che se gli fossero rapiti, li ricupererebbe col versi. Gli furon tolti di fatto; ma egli nel suo *moallakas* avea detto di Amru ben Morfed: « Se al signore mio fosse piaciuto, io sarei simile a Kais figlio di Kaled, avrei goduto ricca fortuna, e i più nobili figli dei padri più nobili sarebbero venuti a visitarmi ». Amru ben Morfed, che era cugino germano di Tarafa, saputo che gli fe dire: « Tanti figli quanti n'ho io, Dio solo può darteli; ma quanto a ricchezze, yo renderti eguale a me ». Chiamati dunque i sette suoi figliuoli, ordinò che ciascuno donasse sette cavalli a Tarafa; altrettanto impose a tre nipoti, i quali andavano fastosi di quest'onore, e dicevano: « L'avo nostro ci ha oggi posti nel numero de' suoi proprj figli ».

(1) Seguiamo Silvestro de Saey. — Vedi THARAFÈ *Moallakas cum scholiis Nahas, e mus. Leidensis arabice editis, certis, illustravit Jo. Ja. Reiske, Leida 1742.* Tutti e sette furono tradotti in inglese da Jones 1782.

Quanto ad Amru ben Keltum e Aret ben Illiza, i loro due moallakas possono tenersi come due arringhe recitate davanti all'arbitro che dovea terminare i litigi durati quarant'anni fra le tribù discendenti da Bekr e da Tagleb, figli di Vaiel ben Kaset. Dalla tribù di Tagleb era nato Rebia ben Aret, salito in fama nelle guerre sostenute dai discendenti di Maad contro le tribù confederate dell'Yemen. In una di tali occasioni, Rebia era stato per comune consenso scelto capo delle truppe di Maad, e vinse gli Arabi dell'Yemen. Anche Coleib suo figlio potè comandare a tutti i discendenti di Maad, e sconfisse di nuovo gli Arabi dell'Yemen, dopo la quale vittoria i varj sceichi gli si sottomisero, e lo elessero re. Allora Coleib eccedette ad odiosa tirannia; arrogavasi i pascoli più fertili e meglio irrigati, escludendo ogni altro gregge; vietava di cacciare ne' territorj a sè riservati, di abbeverar i camelli ne' pozzi suoi, o di prender foco da' suoi focolari.

Aveva Coleib sposato Olaila figlia di Morra, della stirpe di Sceiban, che abitava lo stesso territorio, e discendeva pur essa da Bekr. Giassa, fratello di Olaila, avea tolto in protezione una donna di nome Bassu, che avea una camella carissima, chiamata Serab. Stava questa legata pel capestro all'entrata della tenda di Bassu; ed essendo passati i camelli di Coleib, essa ruppe la pastoia, e si mescolò all'armento. Coleib tenevasi allora vicino alla cisterna coll'arco e il turcasso; e vista tra le sue una bestia non conosciuta, la trafisse, onde questa fuggì gridando. Allora Bassu gettò il velo dal capo, e si mise a gridare: « Soccorso! vicini, soccorso! »

In grand'ira ne montò Giassa, e salito sopra uno de' suoi cavalli senza sellarlo, con dietro Amru ben Aret armato anch'esso di lancia, entrarono nel campo riservato da Coleib; Giassa d'un colpo gli ruppe la spina dorsale, Amru d'un altro lo ferì tra le coscie. Coleib caduto, disse a Giassa: « Di grazia, dammi un sorso d'acqua; ma Giassa gli rispose: « Tu passasti in tirannide Sciahib e Alakass ».

Ucciso Coleib, i figli di Sceiban si ritirarono presso un'acqua detta Nahi. Moalel fratello dell'estinto, chiamato così per aver il primo introdotto una poesia più leggera, si dispose a tor vendetta de' figli di Bekr, e rinunziato alle donne, all'amore, ai giuochi di zara, ai piaceri della mensa, raccoltisi attorno i guerrieri della sua tribù, spedì alcuni suoi ai figli di Sceiban per esibire di ricevere le scuse del fallo. I messi trovarono Morra cinto da quelli della sua tribù, gli dissero: « Voi commetteste grave ingiustizia uccidendo Coleib per vendicare una vecchia camella; rompesti i legami del sangue, mancaste ad ogni riguardo: pure noi non volemmo usare sorpresa nè assalirvi prima d'aver offerto mezzo di conciliazione. Scegliete fra queste quattro soddisfazioni, che rintegreranno la vostra tranquillità, e di cui noi rimarremo contenti. — E quali sono le vostre proposizioni? » chiese Morra. « Rendete la vita a Coleib » ripresero i messi; « o consegnateci Giassa suo uccisore, acciocchè il sangue di lui espi l'uccisione di Coleib; o se vi piace, dateci in suo scambio Amam (fratello di Giassa); o datevi voi stesso in man nostra, che il vostro sangue ci terrà luogo del colpevole ». Morra rispose: « Render la vita a Coleib è impossibile. Giassa trasse di furia un colpo micidiale; il suo corsiero s'involò ai nostri occhi, ed ignoro ove siasi celato. Amam è cinto di dieci figli e d'altrettanti fratelli e nipoti, i più prodi cavalieri di loro tribù, nè mai consentirebbero ch'io ve lo consegnassi per espiare col suo sangue il delitto d'un altro. Quanto a me, non ignoro che i primi impeti della guerra mi cadranno addosso, ed io ne sarò la prima vittima; ma non voglio prevenire l'ora di mia morte: pure vi do la scelta di questi due partiti. Voi vedete questi figli che mi restano, e che tutti sono sospesi al collo del padre loro: menate via questo Tisa, se v'ag-

grada, sgozzatelo come un agnello; oppure accettate mille camelle dagli occhi neri per espiazione del delitto dei figli di Bekr ». I deputati montarono sulle furie, e si ritirarono dicendo: « Tu c'insulti coll'offrirci il più fanciullo de' tuoi figliuoli: ci dal tutto, ma non il sangue di Coleib ».

Fu dunque risolta guerra. Intanto Olaila, vedova di Coleib, venne a raggiunger il padre e la famiglia: ma la più parte delle famiglie discese da Bekr trovarono tanto vituperoso l'assassinio di Coleib, ucciso per vendicare una camella, che ricusarono d'unire l'armi loro con quelle de' figli di Sceiban. Anche Aret ben Abad, uno de' più illustri guerrieri d'essa tribù, non volle prender parte al litigio: onde abbandonati dal più gran numero de' loro prossimi, i figli di Sceiban furono disfatti in molti scontri sanguinosi. In uno, Amam fratello di Giassa peri, e Moalei comandante agli Arabi di Tagleb, passandogli da canto sciamò: « Dopo la morte di Coleib, non cadde alcun prode di cui mi sia rincresciuto come di te ».

Moalei, altiero delle vittorie ch'egli stesso cantava, e spinto da desiderio insaziabile di vendetta, assaliva senza distinzione tutte le famiglie del sangue di Bekr, sebbene la più parte non avessero voluto partecipare alla guerra sostenuta dai figli di Sceiban. Anche il figlio di Aret ben Abad restò ucciso; allora il padre esclamò: « Fortunata morte, giacchè porrà termine alle ostilità, e fia pegno di sincera riconciliazione fra le tribù discese da Vaiel ».

S'immaginava esso che Moalei terrebbe quel sangue come equivalente a quello di Coleib, e il suo sdegno ne rimarrebbe soddisfatto: ma come udì che quel sangue non valeva un legaccio de' calzari di Coleib, montò in furor, e si pose a capo degli armati di Bekr per assalire quei di Tagleb. Da quel momento fortuna si cambiò, e Moalei fu volto in fuga co' suoi. Aret montava una cavalla detta Noama; e in un poema di forse cento versi, ov' e' canta le sue vittorie, si legge:

« Mentre le mie mani tengono la briglia di Noama, la guerra de' figli di Vaiel consumò le mie forze, e vidi il mio corpo inflaccirsi per gli anni.

« Mentre le mie mani tengono la briglia di Noama, i miei capelli incanutirono, e più non mi riconoscono quei della mia casa.

« Io, lo sa Dio, io non fui tra i colpevoli, il cui misfatto eccitò questa guerra funesta; pure l'incendio da essa suscitato or mi consuma ».

In cinquanta versi ricorre il ritornello: *Mentre le mie mani tengono la briglia di Noama.*

Appena Aret ben Abad si pose a capo delle truppe di Bekr, disse alla sua gente: « Prendete le donne con voi, e ci stieno dietro; quando trovino qualche nemico ferito, lo spaccino; trovando invece dei nostri, gli assistano, li bendino e li confortino di cibo. — Ma come distinguerli? » chiesero esse.

Aret ordinò si radessero il capo, e perciò quella giornata fu detta *dei capelli rasi*. Giabar ben Dobaia non volle lasciarsi tagliar i capelli, e promise uccidere di sua mano il primo cavaliere che s'avanzasse a capo de' nemici. Egli uccise Amru ed Amer, uno col ferro della lancia, l'altro col calcio: poi essendo stato abbattuto, fu trovato dalle donne di Bekr, che vedendolo chiamato gli furono addosso. Quel di stesmo Aret fe prigioniero Moalei senza conoscerlo, e gli disse: « Additami Moalei, e ti lascerò in libertà. — Mi prometti veramente di lasciarmi se te lo mostro? » gli chiese il prigioniero. E avendo Aret promesso, Moalei gli disse: « Ebbene, io son desso ». Aret si contentò di recidergli il ciuffo, e lo lasciò andare, esclamando: « Sciagurato ch'io fui! Moalei era in mia mano, e nol riconobbi ».

Aret avea fatto voto di non calare ad accordi co' figli di Tagleb, nè depor le

armi, *se pure la terra non gliel ordinasse*. Quando i figli di Tagleb si videro rotti in diversi incontri, e non potergli regger a petto, ricorsero ad uno stragemma per eludere il giuramento; in una buca ascosero un uomo, che al passare di Aret gridasse: « Abu Mondar, tu cni hal sterminati. Conserva qualche reliquia di nostra famiglia, e la tua vendetta faccia luogo alla pietà; fra molti mali ve n'ha di minori ».

La cosa ottenne l'effetto, e la pace fu sancita. Allora Moalel fuggì, e prese stanza nel territorio di Modaadi, e non volle dare sua sorella agli Arabi tra cui dimorava. Comprò poi due schiavi che l'accompagnassero nelle spedizioni; ma nojati questi d'una tal vita, risolsero ucciderlo. Còlto in luogo deserto, non vedendo via di scampo, commise portassero alla sua famiglia questi versi: « Voi, cui sarà da parte mia riferito che Moalel. . . . Dio vi sia propizio, e vi colmi di favori. Gli schiavi scoperti furono messi a morte.

Poco dopo finita la guerra di Basau, una nuova sorse fra le tribù di Tagleb e di Bekr in grazia di acque ruscate, e Amru re d'Hira fu preso ad arbitro; ed allora Amru ben Kellum e Aret ben Illiza recitarono avanti di lui i loro moallakas. È scritto che Aret, essendo lebroso, avea dato incarico ad altri di recitare il suo poema al cospetto del re, ma vedendo come male adempissero esclamò: « Benchè mi rifugga l'animo di parlar davanti a uno sceico che non mi rivolgerà la parola se non di dietro sette cortine, e farà purificare e lavar le traccie de' passi miei quando mi sarò ritirato, pure mi sottoporro ad ogni cosa perchè bene proceda la causa vostra ».

Aret recitò pertanto il principio del suo moallaka, separato per sette tende dal posto del re. Al primo udirlo, la regina esclamò: « Giammai uomo tanto eloquente favellò di dietro sette portiere ». Il re commosso ne fe levar una. La regina ripeté sette volte la stessa cosa, e ogni volta uno del veli fu tolto, sinchè Aret si trovò al cospetto del re, sul tappeto istesso, mangiò nello stesso piatto, e quando egli si ritirò, il re non fece purificare coll'acqua le orme di lui.

Amru non aveva accettato l'arbitramento fra le due tribù se non a patto gli dessero ostaggi settanta dei più nobili; che se la causa era vinta da quei di Bekr, sarebbero resi i loro ostaggi; in caso contrario, Amru li rimetterebbe prigionieri in mano dei figliuoli di Tagleb. Come Aret ebbe finito di parlare, il re se tagliar il ciuffo ai settanta ostaggi di Bekr, e consegnò i capelli ad Aret, che li conservò sempre. Col tagliar quei capelli, lo sceico significava che il re li teneva come aggiudicati ai figli di Tagleb, ma rimessi in libertà spontaneamente; col dare i capelli tagliati ad Aret, che ciò faceva in riguardo di lui.

Nei due moallakas i poeti mirano ad esaltare la propria tribù, e rinfacciare all'opposta le violenze ed ingiustizie. Amru, che parlava per quella di Tagleb, rammenta il valore e la generosità degli avi, l'indipendenza mantenuta sempre, mentre gli emoli subirono principato straniero: « O figlio di Giud (Amru re di Hira), non correre a precipizio a giudicare contro di noi; indugia alquanto, e noi ti chiariremo che gli stendardi nostri, splendidamente bianchi quando moviamo alla battaglia, non rientrano nel campo nostro che non siano inzuppati di sangue. Ti rammenteremo i giorni illustri, i giorni della nostra gloria, quando resistemmo alla possa d'un re, e negammo il collo al giogo. Ti richiameremo la memoria di quei principi, la cui testa era cinta di diadema, la prodezza e l'intrepidità erano rifugio dei deboli, speranza degli oppressi. Noi li abbiamo riversi nella polvere, e i nostri cavalli rimasero tranquilli appo i loro cadaveri, colla briglia sul collo e un piede nelle pastoie. . . . Quando nell'abitazione d'una tribù noi portiamo le macine della guerra, al primo attrito i nemici sono stritolati e fatti polvere. Le contrade orientali delle montagne di Ne-

gid sono il buratto per cui devono passare; e la tramoggia è riempita dai figli di Codla ».

Altrove dice: « Non v'è nazione che possa ricordarsi d'averci veduti dar segni di debolezza, o cedere a sforzi degli emuli nostri. Non sia chi ardisca pazzamente elevarsi contro di noi, chè noi puniremmo la sua follia con follia maggiore. Sotto qual pretesto, o Amru, pretendresti che dovessimo riconoscere l'autorità di quelli che ti piacesse darci per padroni? perchè, Amru, daresti orecchio alle calunnie de' nemici? perchè ci tratteresti con dispregio? Ci minacci e pretendi spaventarci. Va più canto: dimmi, quando fummo noi schiavi di tua madre? »

« Prima di te, o Amru, le nostre lance ricusarono piegarsi innanzi agli inimici che ne assalirono; si rivoltano contro chiunque vuol raddrizzarle; inflessibili, intrattabili, sfuggono ad ogni sforzo; sottraendosi duramente alle mani loro, fan suonare l'aria d'acuti fischi, e offendono chi loro vuole far violenza, segnandogli un solco sanguinoso sulla fronte e sulla nuca. Hai tu forse udito che, ne secoli passati, Giosciam figlio di Bekr abbia rilevato una sconfitta? Noi ereditammo la gloria di Alkama figlio di Sceif, che ha sottomesso al nostro impero le rocche della gloria; ed io ho ereditato da Moalel, e da Zoeir più illustre di Moalel: tesoro prezioso e senza pari. Noi siamo gli eredi di Attab, di Keltum e d'Amru; da essi raccogliamo il patrimonio d'illustre nobiltà. Sicura protezione ci è il nome di Bulborra di cui tu intendesti le imprese, e a schermo della sua gloria difendiamo chi ricorre alla nostra protezione. Da noi uscì primo di lui Coleib: qual v'ha gloria di cui non possiamo rivendicar il possesso? »

« Tutte le tribù scese da Maad sanno, che quando i loro padiglioni sono eretti nelle valli, noi spandiamo benefizj quanti possiamo, sterminando chi provoca la nostra vendetta; interdiciamo alle altre tribù i luoghi di cui ci riserviamo il godimento, e fissiamo la dimora ovunque ci piace; attestiamo la collera rifiutando i donativi offertici, aggradiamo i presenti di quelli che onoriamo di nostra benevolenza. Chi ci obbedisce, trova in noi valida protezione; ma i ribelli provano la nostra vendetta. Le acque pure delle cisterne ci servono di bevanda, e poichè noi le abbiamo intorbidate, gli altri uomini vi si dissetano. Noi riempiamo la terra, anzi è piccola per noi; i nostri vascelli coprono la faccia de' mari (1). Nostro è il mondo, quanto v'abita è nostro, e forza alcuna non uguaglia quella de' nostri assalti. Appena i fanciulli si divezzano dalla mammella, già gli eroi più possenti si prostrano rispettosi al loro cospetto ».

Con meno fuoco Aret rammemora la gloria e le virtù di Mondar figlio di Ma-Assema re d'Hira, uno degli antecessori di Amru al cui cospetto favella; e come i discendenti di Bekr vendicarono la morte di quello contro le truppe del re di Gassan che ne avevano causato la perdita: fa menzione d'una guerra fra gli Arabi dell'Yemen e tutte le tribù discese d'Adnan, nella quale i suoi avi si segnarono per valore: finalmente respinge le incolpazioni ingiuriose di Amru ben Keltum, con minor enfasi e più dignità:

« Sciagure e sgomenti ci vennero addosso, e sparsero amarezza e cordoglio sulla nostra vita. I nostri fratelli, famiglia d'Araken, i discendenti di Tagleb, c'imputarono delitti di cui eravamo puri; confusero l'innocente col reo, e la purezza della nostra condotta a nulla servi. Pretesero che quanti abitano sotto le tende, fossero uniti d'interesse, e che noi partecipassimo alle loro offese. Al tramonto presero l'ingiusto consiglio di attaccarci; e al primo albore un orribile frastuono risuonò nel campo. Udironsi i loro guerrieri incitarsi un l'altro alla pugna, e le tumultuose lor voci si mescolarono ai nitriti de' cavalli o ai gridi de' camelli.

(1) Per quanto esagerate, quest'espressione attesta il gran commercio degli Arabi.

Tu che con discorsi studiati e ingannevoli cercasti renderci odiosi agli occhi d'Amru, credi che le tue imposture possano reggersi a lungo? Non pensare che le ingiuste censure tue alterino la nostra gloria. Prima di te noi fummo bersaglio alla calunnia de' nemici: malgrado la gelosa lor rabbia, il merito e la virtù nostra furono sempre sicuro baluardo. Più d'una volta invidiosi rivali furono abbagliati dal lampo di nostra gloria; più d'una volta eccitò nei loro cuori collera e diapetto ».

Posteriori a questi poemi sembrano quelli di Antar ben Sceddad e di Zoeir ben Abi-Soma, ove si canta la guerra di *Daes e Gabra*. Abs e Dohyan, capi di due tribù dello stesso nome, erano figli di Baghid figlio di Reik. Daes chiamavasi il cavallo di Kais figlio di Zoeir della tribù di Abs; e Gabra una cavalla di Amal figlio di Bedr della tribù di Dohyan. I due padroni convennero per una corsa dei due cavalli, lunga cento *galwa* o stadj: in quaranta giorni i padroni dovevano preparar le bestie con conveniente nodrimento; e premio erano cento camelli. Al giorno stabilito si recarono sul posto; ma Amal collocò alcuni garzoni presso la meta ov'erano dei dirupi, i quali balzassero incontro a Daes se per avventura prevalesse a Gabra, e il facessero indietreggiare. Così fu fatto; onde Kais compose questi versi:

« Ecco che cosa soffrì da Amal figlio di Bedr e da' suoi fratelli al luogo detto *Dai-alasad*.

« Si vantarono di me senza averne ragione: respinsero il mio corridore per impedirmi di raggiunger la meta ».

Da quel una guerra di quarant'anni, senza che cavalla o camella avesse tempo di generare. Odaifa figlio di Bedr manda suo figlio Malek per chiedere a Kais il premio della corsa; ma questi non che ricusare, il ferisce alle reni. Il cavallo di Malek fugge, e torna ad Odaifa. I parenti di Kais si radunarono, e diedero cento camelle in espiazione dell'ucciso Malek: Odaifa accettò la composizione; ma poi sorprese Malek figlio di Gioeir e l'uccise. Gli Arabi d'Abs pretesero allora che l'ammenda fosse resa, e la guerra fu chiarita.

Dopo molti accidenti, i figli d'Abs, mentre si trattava un accomodamento, diedero ostaggi otto figli delle più illustri famiglie, consegnandoli a Semi ben Amru. Questi venendo a morte, disse a Malek suo figlio: « Io ti lascio insigne grado, una gloria che non perirà mai se tu hai cura di conservarla, e sono questi giovani ostaggi. Parmi vedere tuo zio Odaifa venir a trovarti, appena io avrò chiuso gli occhi, versar lacrime ipocrite, dirti sospirando « Il signor nostro è morto », alla fine sedurti in modo che tu consenta a consegnarglieli perchè egli li faccia morire. Se tu il facessi, non potresti più pretendere a veruna gloria ».

Di fatto, morto Semi, Odaifa tanto fece, che ottenne da Malek gli ostaggi, e ogni dì ne prendeva uno, il metteva per bersaglio, e dettogli « Chiama tuo padre », quando il giovane lo faceva, l'ammazzava. Udito questi orrori, i figli di Abs vennero a Jamar, e vinsero quelli d'Odaifa uccidendo anche Malek, e poco di poi Odaifa stesso, Rebi ben Ziad e Hancas ben Bedr. La morte di quest'ultimo fu pianta da Kais ben Zoeir con questi versi:

« Sappiamo che il più egregio uomo giace morto sul margine della cisterna di Abat, senza speranza.

« Se non fosse l'enorme ingiustizia ond'ei si fece reo, la sua perdita mi darebbe a piangere finchè gli astri brilleranno alle volte dei cieli.

« Ma Amal ben Bedr commise un'ingiustizia; piantò il suo soggiorno, e rizzò le tende nella tirannia e nell'oppressione.

« La dolcezza credo sarebbe stata un obbrobrio per la tribù cui io appartengo, giacchè l'uomo dolce e paziente è tenuto per insensato.

« Ho dunque preso le armi contro uomini che adoprarono le armi contro di me: ma delle due parti nemiche una si conduce stortamente, l'altra ha dal suo lato la giustizia ».

I vincitori trattarono Odaifa figlio di Bedr come egli avea trattato gli ostaggi, mutilandolo delle parti virili e della lingua, e ponendo le une al posto dell'altra. Poi i figli d' Abs cercarono sicurezza nel paese di Gafan; ma neppur quivi trovavansi sicuri, onde alfine chiesero e ottennero pace. Conchiusa questa, Hossain della tribù di Dobyhan, in vendetta scannò un figlio di Maksim ben Malek, onde si fu di nuovo alle armi, che alfine si deposero.

Questi casi furono cantati da Zoeir e da Antar. Lo stile del secondo s'accosta per ferezza di sentimenti e d'espressione a quello di Amru ben Keltum:

« O figlia di Malek, se tu ignori quali prove io diedi del mio valore, interroga i prodi che ne furono testimonj: ti diranno come intrepido io rimango sul dosso d'un corridore impetuoso quando assalito d'ogni banda già è coperto di ferite; ora avanza solo alla battaglia e rovescia il nemico, ora cammina in mezzo una squadra di generosi arcieri. Ti diranno ch'io mi precipito con ardore nel fitto della mischia, e spregio le spoglie del nemico vinto. Spesso un prode guerriero, coperto d'armadura di ferro, generoso sì da non cercar salute nella fuga o in umile sommissione, e che era terrore di tutti i combattenti, cadde sotto i colpi di mia mano. La lancia mia salda e inflessibile gli aperse larga e profonda ferita; fra il silenzio della notte, il gorgoglio del sangue che largamente scorreva dalla ferita, raccolse attorno al suo cadavere i lupi affamati; l'armadura onde andava coperto, non avea potuto resistere alla mia lancia: gloria e nobiltà non preservano da' colpi di questa ».

E altrove: « Più d'una volta la mia spada ruppe maglie d'ampia corazza che copriva il petto d'un prode, armato a tutela de' suoi diritti, segnalato in battaglie, che nel fitto dell'inverno metteva generosamente l'aver suo alla ventura de' giuochi e s'abbandonava ai capricci della fortuna; che insensibile ai rimproveri d'austerità censura, prodigava le ricchezze in amori, e vuotava le cave dei venditori di vino. Quando mi vide scavalcare e muovere al suo incontro, aperse la bocca e mostrò i denti, ma non per lasciar vedere un riso grazioso. Tutto il giorno all'aspetto del suo corpo insanguinato, si sarebbe detto che la sua testa e le dita fosser tinti del succo d'*idlam*. D'una lanciata io lo prostrai, e levai su di esso il fendente della mia spada. Eppure era un gigante terribile; pareva che le vesti sue rinviluppassero il tronco d'un grand' albero; un cuoio intiero lo calzava; non avea diviso il latte di sua madre con un fratel gemello, che gli rapisse porzione del suo cibo, e diminuisse il vigore del suo temperamento ».

Il moallaka di Zoeir (1), che celebra la generosità de' principi arabi, onde furono riconciliate due tribù unite per sangue e sposate da lunga guerra micidiale, è distinto per le molte sentenze e filosofiche riflessioni ond'è seminato; dipinge i mali della guerra, e detesta la perfidia di Osain figlio di Demden, il quale, in sicurezza di pace, avea ucciso un Arabo della tribù di Abs, e protesta che la sua tribù non prese parte a quel violato giuramento:

« Salute all'illustre tribù, il cui onore fu ingiustamente offuscato dal delitto di cui ricusò ogni accordo, dal delitto di Osain figlio di Demden. Egli nascose nelle pieghe del cuore un segreto pensiero, e non lo mise in luce, non ne affrettò l'esecuzione. Disse: *Compirò il mio disegno; le armi di mille cavalieri armati a mia difesa mi copriranno dalla vendetta del nemico*. Senza temere le nume-

(1) *Toussaint Carmen, templi Meccani foribus appensum, nunc primum ex codice Leidensi arabico editum, latine conversum et notis illustratum ecc. a F. Rosenmüller. Lipsia 1792.*

rose tende, s'accostò baldanzoso al luogo ove la morte erasi fermata, ov' essa avea deposto i suoi bagagli, ove riposava un leone coperto di tutt'armi, avvezzo alla battaglia, velato di ricca giubba, le cui terribili unghie non erano state mozzate, pieno d'audace valentia, pronto a vendicarsi e a respingere gli attacchi, e sempre disposto a farsi aggressore ».

Finisce il poema con molte sentenze, poco fra loro connesse, lo perchè variano ne' diversi manoscritti:

« Chi colle imprese mette la propria riputazione a schermo da censore, cresce la propria rinomanza; ma chi non la teme, ne diverrà l'oggetto.

« Vedrà sua gloria conversa in ignominia, e si pentirà de' benefizj chi gli avrà sparsi sopra indegni.

« Chi non ha armi in pugno per difendere la sua cisterna, ne vedrà gli orli rovesciati; e chi s'astiene d'ogni violenza, sarà vittima dell'ingiustizia.

« La lingua dell'uomo è metà dell'essere suo; l'altra metà ne è il cuore: oltre questi non ha che l'aspetto, composto solo di carne e sangue.

« Il delirio della vecchiaia non è seguito da un'età più ragionevole; come l'infanzia, la cui follia dà luogo all'adolescenza ».

Ultimi vengono i moallakas d'Amria'l Kais e di Lebîd. Quest'altro compose al tempo d'Amru ben Giud; era chiamato il *Savio*, e venivasi per istruirsi nella sua conversazione. Il suo moallaka era sospeso fra le cortine della Caaba; e in tempo del paganesimo gli Arabi lo cantavano dopo girato sette volte attorno al sacro luogo, esercizio di devozione durato fino allo stabilirsi dell'islam. A questo si convertì Lebîd per la lettura della seconda sura del Corano. « Lunga stagione (dic'egli) io vissi prima della corsa di Daes, se la vita potesse parer lunga all'anima, i cui desiderj sono insaziabili e sempre rinascenti. L'esistenza mi è grave, e m'attedio l'udir sempre gli uomini domandarsi come sta Lebîd ».

Nel costui poema è dipinto mirabilmente l'Arabo del deserto, che senza stabile dimora, vaga pei deserti, secondo il bisogno degli armenti. Il poeta poi paragona la rapidità del suo camello a quella d'un onagro o d'un cerbiatto luseguito;

« Tace la femmina dell'onagro che già porta nei fianchi il frutto de' suoi amori; si ritirò da banda col maschio vincitore de' suoi rivali: spossato dalle battaglie combattute con essi, coperto del sangue delle ferite, salì con lei sul sommo delle colline; l'ha vista con meraviglia sottrarsi alle sue carezze, cui s'abbandonava testè con ardore. Dall'alto delle colline di Talbut gittò lo sguardo su tutto il piano intorno; temè che qualche cacciatore non si fosse messo in agguato dietro le pietre che sul sentiero drizzano il viandante. In quell'eremo abitarono sei mesi interi, quanti il verno durò. Quivi nessun ruscello ne spense la sete; null'altro ebbero per dissetarsi che la frescura dell'erbe onde si nodrivano. Dopo sì lunga privazione risolvono generosamente d'abbandonare l'arido soggiorno: una ferma e generosa risoluzione non può fallire di esito felice. Corrono per mezzo a spinosi arbusti, le cui punte ne lacerano le gambe, e malgrado i venti di estate che cominciano a far sentire il soffio ardente. Nube di polvere si solleva sulle traccie loro, la cui ombra immensa si estende e vola; vola, simile a fumo sollevato da catasta di legna accesa, quando la vampa agitata dal soffio degli aquiloni consuma i cespugli ancor verdi; come l'oscura colonna che sorge da un rogo la cui fiamma lancia si nell'aria. Geloso amante, l'onagro nella rapida corsa si mette innanzi la femmina, temendo non la s'arresti; ed inquieto si tiene dietro di lei. Giunti in riva al ruscello, lanciansi e fendono le acque di copiosa sorgente, nascosta sotto l'ombra di dense canne intralciate.

« All'agilità di quest'asina paragonerò io la precipitata corsa del mio camello,

o piuttosto all'impetuosità d'una gazella che perdette il suo parto, divorato lontano da lei da una belva, mentre essa l'avea confidato alla cura del maschio che cammina a capo del branco? Privata dell'oggetto di sua tenerezza, la sima gazella traversò, senza riposo mai, le sabbiose colline, ridomandando con urli spaventosi l'oggetto di sua tenerezza: il suo novello dal pelo bianchissimo, rovesciato nella polvere, servì di pastura a lupi affamati, che il misero in pezzi, senza che alcun subito sgomento ne interrompesse la funesta pastura. I duri rapitori colsero l'istante che la madre era assente per immolarlo al loro furore. Così non si può sfuggire il destino. Esposta alla violenza di furioso nembo che inonda i più aridi terreni, ella passò tutta la notte senz'altro schermo che il tronco d'un albero isolato e contorto, a piè d'una collina la cui mobile sabbia sfugge di sotto i suoi passi. Mentr' ella nell'oscurità si agitava, la bianchezza del suo pelo riluceva nelle tenebre come grossa perla che tremola sopra la seta in cui è inflata. Appena scerse i primi raggi dell'aurora, ripigliò le corse; i piedi suoi scivolavano sulla terra allagata dalle nubi. Nell'ebbrezza del suo dolore errò sette giorni, errò sette intere notti nei pantani di Soaid: alfine perdette ogni speranza: le sue mamme turgide di latte divennero flosce ed aride; ah! non si inaridirono allattando il frutto de' suoi amori. Subito sgomento la colse; intese la voce dei cacciatori, non può scoprirli, ma la loro vicinanza la riempie di paura. Crede che il pericolo minacciato stia per piombarle addosso, e involgerla d'ogni parte; fugge: i cacciatori disperano raggiungerla cogli strali; liberano i cani contro di essa, i cani dalle orecchie spenzolanti, dai fianchi scarni, docili alla voce del padrone. Corrono su' passi suoi, già l'hanno raggiunta: incalzata, oppone ad essi l'acute corna come una lancia lunga, inflessibile, puntuta. Sa che se non respinge vigorosamente i loro attacchi, non può schivar la morte imminente. Cos'ha, tinto del proprio sangue, cade sotto i colpi da lei feriti; e all'istante medesimo ella si volge contro Sokam, e lo lascia disteso nella polvere.

Sul fine del poema, Lebid canta i piaceri ch'è gode, e termina col celebrare le sue virtù, la generosità sua, il nobile casato:

« Quante volte il viaggiatore nella mia tenda trovò asilo contro la rigidità del mattino, quando l'aquilone teneva tra le mani le redini dei venti e ne dirigeva il soffio! Io veglio a difesa della mia tribù; un agile corsiero porta le mie armi; la sua briglia, anche quando io sono sceso a terra, attorno alle reni mi tien l'ago di cintura. Salgo sopra una collina per scoprire i movimenti del nemico; breve intervallo mi separa dalle lor turme, e la polvere che s'alza a me dintorno tocca i loro standardi. In questo posto pericoloso io rimango fin tanto che il sole raggiunga e prenda per mano la buja notte, e che essa involga nel tenebroso velo i luoghi donde i nemici potrebbero assaltarci con vantaggio. Allora riconduco il cavallo nel piano; e' cammina colla testa alta, simile al palmizio i cui rami spuntati su alto tronco, tolgono i frutti all'avidità di chi li vorrebbe còrre: il fo camminar veloce quanto e più che lo struzzo: quando è nel caldo maggiore, ei vola con estrema leggerezza, la sella si agita sopra le sue reni, un torrente di acqua scorre sul suo pettorale, le cinghie son bagnate del sudore spumoso ond'è coperto; erge la testa, e pare voglia sottrarsi alla briglia che ne modera l'ardore; prosegue il corso colla rapidità di colomba che, arsa di sete, precipita il volo di mezzo alle campagne verso un ruscello per abbeverarsi.

« Quando lo straniero vien a cercare asilo presso di me, si crede trasportato in mezzo alla fertile valle di Tebala (1). La madre ridotta dalla sventura a mendicizia, ferma sua dimora presso le corde che sostengono il mio padiglione.

(1) Fra l'Egipto e l'Yemen.

Coperta di cenci, somiglia a camello devoto alla memoria d'un morto e attaccato presso la tomba di esso (1). Quando la bufera invernale s'agita nella pianura, gli orfani circondano la mia tavola coperta d'abbondanti vivande, e si tuffano a gara nei canali della mia beneficenza. Quando un luogo stesso riunisce le famiglie raccolte, vedesi sempre fra loro sollevarsi qualche illustre rampollo del sangue nostro, il cui coraggio e la forza trionfano d'ogni ostacolo, la cui giustizia rende a ciascuno il suo dovere con esatta integrità, che rinunzia a' suoi diritti e non può soffrire che altri provino il menomo torto. Sempre fra noi trovansi generosi che si compiaciono diffondere benefizj e segnalare la loro liberalità, che riguardano le azioni nobili e generose come il solo guadagno degno di esse e della loro ambizione. Ogni popolo riconosce un legislatore e leggi; per essi l'esempio de' loro avi è unica legge di lor condotta. Nessuna macchia appannerà lo splendore di loro gloria, la virtù loro non proverà mai verun sinistro, perchè le passioni non ne corrompono la giovinezza ».

Amria 'l Kais ben Ogir scrisse satire contro Maometto. Suo padre tiranno della tribù di Benn Asad, non amando la poesia, il cacciò, sicchè fuggiasco di tribù in tribù, spirò appo la tomba della figlia d'un Greco. I Maomettani dicono che, il giorno della risorrezione, egli porterà lo stendardo de' poeti del paganesimo, conducendoli dietro sè nel fuoco dell' inferno. Il suo moallaka non riguarda alcun fatto storico siccome i precedenti, ma è una sequela di quadri ove il poeta dipinge successivamente i piaceri che gustò nella società delle belle, i vezzi delle sue amate, la propria intrepidezza nel forte de' pericoli o nel buio di fitta notte: cavalli, nemi, ridenti giardini gli offrono tema di pitture. Scegiamone uno per saggio del suo stile :

« Prima ancora che gli uccelli escano dal nido, io balzo sovra alto ed agile corridore, di pelo corto e lucente, che avanza le bestie più leggere, e le arresta in loro fuga. Pien di forza e vigoria, si torce, fugge, avanza, rincula in un momento, colla rapidità d'un macigno che impetuoso torrente stacca e precipita dall'alto d'una rupe: il suo pelo bajo e lucente respinge il sudore che scorre sul suo dorso come gocce d'acqua cadenti sopra liscio marmo: i suoi fianchi sono smilzi e allungati. Arde di nobile impazienza, e nell'ardore che lo anima, la sua voce ricisa imita il gorgoglio dell'acqua bollente in vaso di rame. Mentre i corridori più generosi, ridotti all'estremo, imprimevano profondamente nella polvere le tracce de' loro passi, questo precipita ancora la rapida marcia: il cavaliere giovane e leggero è senz'altro rovesciato dalla violenza del suo corso, e fa volteggiare, a seconda degl'impetnosi suoi movimenti, gli abiti del vecchio, reso più pesante dall'età. Egli stesso somiglia a quella rotella che il fanciullo fa voltolare colla corda infilata. Ha reni di gazella, gambe di struzzo, trotta come il lupo, galoppa come un volpicino; ha larghe e robuste le anche; se il guardi dietro, la folta sua coda, strascicata fin a terra, riempie quant'è fra le gambe, senza inciunare più da un lato che dall'altro. Quand'è stante presso la mia tenda, il lucente del suo dosso è pari a quello del marmo su cui si macinano i profumi per giovane sposa il dì delle nozze, o alla pietra onde si spolvera la coloquintide, impregnata dell'olio che ne sprizza. Il sangue delle bestie selvagge ch'è prese in caccia, e donde ha maculato il collo, imita il colore d'una capellatura imbiancata dall'età, e tinta nel succo dell'inna ».

In un sol verso Amria 'l Kais pinga se stesso: « Gli insensati si disgustano

(1) Secondo l'uso degli Arabi pagani, ponessi un camello a morir di fame presso la tomba del suo padrone.

dei piaceri della gioventù e dell'amore; ma il cuor mio, servo de' loro vezzi, non cerca liberarsene ».

Di questo Amria 'l Kais abbiamo una vita, che ci rivela assai de' costumi arabi (1). Ogir padre suo, oltraggiando uomini e donne, si attirò lo sdegno dei Benu Asad cui comandava. Trafitto a morte, prima di spirare disse a un messaggere: « Va da Nafi mio primogenito; e s'egli piange e s'accora, lascialo, e va a trovar gli altri successivamente, finchè arrivi ad Amria 'l Kais (il minore), e dà le mie armi, i cavalli, il vasellame e il testamento mio a colui che non si mostrerà affitto ». E gli consegnò la narrazione della sua ferita, col nome dell'assassino.

Il messaggere fa come gli venne detto; e all'annunzio, ciascuno de' figli d'Ogir s'abbandona al pianto e copresi il capo di polvere, eccetto Amria 'l Kais, che il messaggere trovò a beber vino e giocare al *nard* con un compagno di stravizzo; e come intese la morte del padre, non mostrò farne caso, e avendo il compagno sospeso la partita, egli l'invitò a proseguire. Finito, disse al camerata: « Io non voleva gettar a monte la tua partita », poi fattosi narrare il caso del padre, esclamò: « La sua severità m'ha perduto bambino; adulto m'impone di vendicar il suo sangue; nessuna temperanza oggi, ma domani nessuna ubriachezza; oggi il vino, domani gli altari ». E giurò astenersi dal vino e dalle donne sinchè non avesse alla sua vendetta immolato cento dei Benu Asad, e reciso a cento i capelli della fronte, cerimonia che faceasi ai prigionieri nel render loro la libertà.

Amria 'l Kais, come dicemmo, cacciato di casa, perchè componea versi, occupazione che credevasi indegna del suo grado, errava fra le tribù con un'accozzaglia di varia gente, e quando trovasse una cisterna, un prato, un luogo opportuno alla caccia, si fermava, e ogni dì uccideva camelli per quei che lo seguivano; andava a cacciare, e di ritorno metteasi a mangiare coi camerata, a ber vino e mescerne loro fra i canti de' musici; nè si distoglieva di là finchè la cisterna avesse acqua.

Mutata vita, tutto fu nel vendicare il padre, senza mai riuscirvi appieno, e per errore punendo un'altra tribù innocente. Mondar re d'Iira, che aveva ottenuto cavalli dal re di Persia, l'inseguì tanto che lo costrinse a fuoruscire. L'ospitò allora Samuele figlio d'Adia, ebreo generoso, a cui Amria domandò lettere commendatizie per giungere all'imperatore greco, e gli lasciò in deposito sua figlia Hind, e ogni aver suo, massime cinque corazze, famose nella storia eroica degli Arabi. L'imperatore greco gli diede un pugno d'uomini; ma poi insusurrato ch'egli menasse intrighi colla figlia di lui, gli mandò una veste avvelenata, dalla quale fu coperto d'ulceri e ne morì presso la tomba dell'amata.

Diamo un altro suo moallaka:

• M'imbattei nelle abitazioni delle tribù vicine a Bikerat, ad Aarama e al deserto degli onagri.

• E presso Gaul e Hillit e Nefi e Manigi, fino al monte Aakil e el-Giebb, dove sono segnali che indicano la via,

• stetti un giorno sedendo, col pallio sovra al capo, numerando i sassi, senza cessare dal pianto.

• Ajutami, amico, a sostener l'affanno e le memorie, che con me tristo passano le notti, affollandosi a turba,

• e nella notte più lunga dell'anno, cui succede una notte somigliante, e giorni non meno ambasciosi.

(1) Vedi *Le Diwan d'Amra 'l Kais, précédé de la vie de ce poète par l'auteur de Kilab el Aghani, accompagné d'une traduction et de notes*, par le baron MAC GUCKIN DE SLANE. Parigi 1837, in 4°.

« Salite a cavallo, sarebbesi detto che io e colui che sedevamo in groppa, e la vagina della spada, e l'origliere fossimo portati sul dosso d'un onagro, che corre a dissetarsi ne' luoghi dove crescono i giunchi,

« eccitando le onagre che non ancora concepirono e son mature al maschio, simili a stuolo di quattro camelli indocili al guidatore;

« ed aspro allorchè le sospinge, d'aspetto atroce come la punta d'una lancia, sovente ad esse gridando,

« mentre rodono l'erba boma, negra per vigoria, e bevono l'acqua gelida pel fresco mattinale.

« Allora le condusse all'acqua di rado visitata dagli uomini, per essere al sicuro dal cacciatore Amr, terribile dalle latebre ove suole appostarle,

« mentr' esse frangono la ghiaja coi piedi foschi, pesanti, duri, non corti nè spogli di peli,

« traendo le code, i cui peli somigliano al manico dell'astuccio, dipinti e piegati.

« Altre volte assiso sopra robusta camella, solida come gli assi d'una bara, la spinsi sopra un cammino, variato come un drappo dell'Yemen.

« e la lasciai, di grassa che era, divenuta magra, ma corrittrice, e appoggiata sulle gambe ancora carnose.

« Altre volte tentai il filo d'una spada, leggera come bastone di giunco, e vidi come fosse buona a tagliar gambe e colli ».

Nel Racconto abbiain toccato del poema nazionale di Antara, o Antar, poeta ed eroe, e uno di quelli i cui moallakas furono sospesi alla Caaba. Ora ne recheremo due frammenti, prodotti da Lamartine nel suo *Viaggio in Oriente* (1).

Frammento primo.

Antar venuto un giorno dallo zio Malek, provò grata meraviglia della lieta accoglienza che, contro l'usato, ne ricevette. Ne era debitore alle rimostranze di re Zoeir che quel mattino appunto avea vivamente incalzato Malek a darsi una volta vinto ai desiderj del nipote, concedendogli sposa la cugina sua Abia, da lui passionatamente diletta. Si parlò de' preparativi delle nozze, ed avendo Abia voluto sapere che conti facesse il cugin suo, egli le rispose: « Io conto far tutto che a voi si convenga. — Ma » riprese ella « io non domando per me se non ciò che ebbe luogo per altre, ciò che fece Caled Eben-Moareb sposando sua cugina Gida. — Insensata! » gridò in tuon di corruccio il padre di essa; « e chi te ne fece il racconto? » Poi soggiunse: « No, nipote mio, noi non vogliam seguirne l'esempio ».

Ma Antar, lieto di vedere per la prima volta lo zio tanto a lui benevolo, e desiderando compiacere la cugina, la pregò di raggiuagliarlo de' particolari di quelle nozze. Ond' ella: « Ecco che me ne raccontarono le donne, venute a meco congratularsi. Caled, il giorno del suo maritaggio, ammazzò mille camelli e venti leoni, quest'ultimi di propria mano. I camelli erano di Melaeb el-Asseñ, emir in voce tra i più prodi. Apparecchiò per tre giorni a tre grandi tribù convitate: ogni piatto conteneva un brano di leone. La figlia del re Eben el-Nazal conduceva pel licù la naka (2) montata da Gida. — Che v'ha di straordinario in ciò? » riprese Antar. « Giuro pel re di Laniam e per l'Attim, che nessun'altra

(1) Perrou, direttore della scuola medica al Cairo, prepara una collezione di poeti ante-islamici; e intanto ragiona lungamente di Antar nel *Journal asiatique*, décembre 1840.

(2) Femmina del camello; e licù è la cavrezza.

non condurrà la vostra naka, se non Gida istessa, col teschio del suo consorte appeso al collo ».

Malek rimbrottò la figlia perchè avesse toccato di ciò, mostrandosene scontento, mentre egli stesso in segreto aveva indettate le donne che informarono Aba, a fine di mettere Antar a grave cimento. Dopo il giuramento del nipote, lieto e desideroso di troncar la conversazione, gli fece mescer vino, sperando che viepiù stretto legherebbe la promessa alla fidanzata. Al fin della sera, quando Antar se n'andava, Malek lo pregò di porre in obbligo le inchieste di Aba, ma il disse per richiamargliele indirettamente. Antar tornato a casa, ordinò al fratello Scebub di allestirgli il cavallo el-Abgea, e tosto parti volgendosi verso la montagna dei Beni-Tuelek. Tra via narrò a Scebub l'accaduto della sera: « Maledetto sia il vostro zio! » esclamò Scebub, « che tristo egli è! Da chi mai Aba sapeva ciò che vi ridisse, se non dal padre, voglioso di perdervi col precipitarvi in pericoli così gravi? »

Antar senza por mente alle parole di Scebub, gli raccomandò di sollecitare il passo per arrivare un giorno più presto, tanto gli premeva di riempire la sua promessa. Poi cantò questi versi:

« Per male strade lo vo notturno: vo traverso al deserto, spinto dall'ardor più vivo, senz'altro compagno che la mia spada, non contando mai gl'inimici. Leon!, seguitemi: voi vedrete la terra sparsa di cadaveri, pastura degli angelli.

« A Caled (1) più non istà bene quel nome, polchè lo vo in traccia di lui: Gida non ha più di che andar fastosa.

« Il lor paese più non è sicuro: ben tosto non l'abiteranno che tigrì.

« Aba, gradisci le anticipate mie congratulazioni su ciò che dee ornare il tuo trionfo.

« O tu, i cui occhi mi ferirono, come frecce omicide, d'insanabile colpo, la tua presenza è un paradiso, l'assenza tua un fuoco struggitore.

« O Allan el-Fandi, benedetto dall'Onnipotente! lo bevvi un vino più dolce che nettare, polchè mi fu versato dalla mano della bellezza.

« Finch'io veda luce, canterò i meriti di lei; e se per essa morirò, il nome mio non perirà ».

Finì che il giorno apriva; e continuò verso la tribù dei Beni-Zobed. Caled, eroe di questa, v'era tenuto in maggior conto che non lo stesso re; tanto era formidabile in guerra, che del nome solo faceva tremare le tribù vicine. Sentite la storia sua e di Gida sua cugina.

Due emiri, Moareb padre di Caled, e Zaer padre di Gida, governavano i Beduini detti Beni-Omeia, famosi prodi; Moareb, più innanzi cogli anni, imperava, Zaer eseguiva gli ordini suoi. Un giorno, dopo vivo litigio, Moareb alzò la mano contro il fratello, che tornò a casa col cuore infellonito. La donna sua, udita la cagione del suo turbamento, dissegli: « Voi non dovrete sopportare un tale affronto, voi primo tra i valorosi della tribù, voi nominato per forza e coraggio. — Io doveti » rispose egli « rispettare un fratello maggiore. — Ebbene, chi v'impedisce d'abbandonarlo? » ripigliò la donna « Andate accasarvi altrove, anzichè restar qui nell'umiliazione, facendo secondo quel poeta che così canta: — Se tu trovi contrasti in qualche parte, va altrove, e lascia che la casa rimpianga colui che la fabbricò.

« La sussistenza vostra è dappertutto la stessa: ma perduta una volta la vita, più non sapreste ritrovarla.

(1) Che vuol dire fortunato.

« Non bisogna mai commettere ad altri i proprj affari; meglio vengono fatti da noi stessi.

« Orgogliosi sono i leoni perchè liberi sono.

« Tosto o tardi deve l'uomo subire il suo destino: che importa dove egli muoja?

« Segui dunque i consigli dell'esperienza ».

Da questi versi fu Zaer indotto a dilungarsi con quanto avea di suo; e sul partire, così cantava: « Io andrò quindi lontano mille anni, lungo ognuno cento leghe. Quand'anche voi mi deste, per trattenermi, mille Egitti, ognuno irrigato da mille Nili, preferirei andar discosto da voi e dalle terre vostre, ripetendo, per giustificare la nostra separazione, un versetto che non avrà pari: — L'uomo dee fuggire i luoghi ove la barbarie ha regno ».

Zaer avviatosi, andò alla tribù dei Beni-Assac, ove fu a gran cortesia ricevuto e sortito capo; del che riconoscente, ivi pose sua dimora. Poco di poi ebbe una fanciulla chiamata Gida, che fece passare per maschio, e che crebbe col nome di Giodar. Il padre la faceva salir a cavallo con sè, l'esercitava alla pugna, e ne sviluppava così le disposizioni naturali ed il coraggio. Un savio della tribù le insegnava a leggere e scrivere, e profittava a meraviglia: essere perfetto, congiungeva a tante doti un'ammirabile bellezza, sicchè ciascuno diceva: « Beata la donna che sposerà emir Giodar! »

Ma infermatosi suo padre, e credendosi in fin di morte, avuta a sè la moglie, così le parlò: « Dopo la morte mia, vi prego, non legate altre nozze che vi separerebbero da vostra figlia, ma fate che essa continui ad esser creduta uomo. Se, morto me, voi non continuate a goder qui la reputazione stessa, tornate a mio fratello che, ne son certo, v'accoglierà bene. Serbate con premura le ricchezze, che vi renderanno onorata per tutto: mostratevi generosa ed affabile, e n'avrete ricompensa: infine, seguitate operando come faceste sin qui ».

Dopo alcuni giorni di malattia, Zaer si ristabilì; Giodar continuò le sue guerresche corriere, e fece prova di tanto valore in ogni caso, che diceasi in proverbio: « Guai a chi s'accosta alla tribù di Giodar ».

Caled seguì suo padre Moareb negli esercizj giornalieri, cui prendeano parte i più coraggiosi della tribù, ed erano vera guerra, poichè non mancavano mai feriti. Caled era reso viepiù ansioso di rinomanza guerriera dalla fama del valore di suo cugino, cui ardeva d'andar a vedere, senza che però l'osasse, attese le dissensioni durate fra i loro parenti. A quindici anni Caled era riuscito il più prode campione di sua tribù, quando gli toccò la sventura di perdere il padre, e fu scelto a succedergli; nel che mostrando non minori virtù, presto ebbe acquistata la stima comune.

Un giorno avendo proposto a sua madre di andar a trovare lo zio, si misero in cammino con ricchi donativi di cavalli, bardature ed armi; Zaer li accolse cortesissimo, e colmò di premure e di gentilezze il nipote, di cui la reputazione non gli veniva nuova. Caled abbracciò teneramente il cugino Giodar, e prese ad amarlo vivamente nel poco tempo che rimase colà; ogni giorno davasi ad esercizj guerrieri, facendo meravigliare Giodar che lo scopriva guerriero perfetto, tutto coraggio e generosità, affabile, eloquente e di maschia bellezza; onde traevano insieme le giornate intere, e la più gran parte ancora delle notti. Infine Giodar talmente venne vago di Caled, che entrato alla madre sua, le disse: « Se il cugino mio ritorna alla tribù senza di me, io ne sarò sì sconsolata che ne morirò, talmente io l'amo. — Non ti disapprovo » le replicò la madre, « anzi hai ragione d'amarlo, avendo ben egli di che piacere; e cugin tuo, siete del sangue stesso, quasi della stessa età; nè egli potrebbe trovar partito più di te conveniente. Ma

lascia ch'io parli dapprima a sua madre, e le riveli l'esser tuo. Domani ella verrà da noi, secondo l'usato; io le dirò ogni cosa, daremo ordine al vostro maritaggio, e partiremo di conserva ».

Al dimani, sull'ora che la madre di Caled soleva venire a visitarla, essa pettinò la figlia sua da donna, e quando quella entrando l'ebbe richiesta ch' fosse cotesta leggiadra fanciulla, le narrò la storia di Gida e la volontà di suo padre di lasciarla in abiti maschili. « A voi però » soggiunse « rivelo quest'arcano, perchè voglio maritarla a vostro figliuolo. — Ben volentieri » rispose la madre di Caled; « qual onore per lui di possedere questa bellezza senza uguale ! ».

Poi trovato Caled, gli ebbe narrato il caso, affermando che non esisteva donna di bellezza pari a quella della cugina. « Va dunque » gli diss'ella, « e domandola allo zio; e s'egli non te la ricusa, sarai il più beato fra i mortali. — Io aveva risolto » così il figliuolo « di non separarmi più mai da mio cugino Giodar, talmente gli ero affezionato; ma poichè esso è fanciulla, più non voglio aver a fare con esso. La compagnia dei guerrieri, battaglie, caccia d'elefanti e di leoni più mi aggradano che il posseder la bellezza. Non si parli più dunque di queste nozze: anzi di presente voglio partirmi ».

E disposta ogni cosa alla partenza, andò a congedarsi dallo zio, che domandandogli qual urgenza lo stringesse, li pregava di restare poc'altri giorni. « Impossibile » rispose Caled; « la mia tribù rimane senza capo: convien ch'io torni ». E così dicendo, si rimise in istrada colla madre, che avea detto addio a quella di Gida, accollandola della conversazione col figliuol suo.

Udito il rifiuto del cugino, Gida abbandonata al più vivo cordoglio, perdè il sonno e l'appetito, tanto era di Caled innamorata. Il padre vedendola in tale stato, la credette malazzata, e cessò di condurla seco nelle correrie. Un giorno ch'esso era lto lontan lontano ad assalire una tribù nemica, Gida disse a sua madre: « Io non voglio star a morire per uno che m'ebbe sì poco riguardo; e coll'aiuto della Provvidenza saprò fargli alla volta mia provare tutti i patimenti, sin quello dell'amore ».

Allora sorgendo colla furia d'una lionessa, montò a cavallo, dicendo a sua madre che andava alla caccia, e in quella vece s'avviò alla tribù di suo cugino, travestita da bednino dell'Egiatz. Alloggiò presso uno dei capi, che scambiatala per un guerriero, lo accolse come meglio seppe. Al nuovo dì, si presentò all'esercizio militare comandato da suo cugino, e cominciò con esso una lotta durata fino a mezzodì, che destò a meraviglia tutti gli spettatori. Caled fuor di modo stupito d'incontrar un guerriero che potesse durargli a fronte, ordinò gli si avesse ogni possibile riguardo: poi il domani tornarono sulla lotta, che non finì nè al terzo nè al quarto giorno, senza che l'uno mai potesse ferir l'altro (1).

In questo tempo Caled fece ogni suo possibile per conoscere lo straniero, senza riuscirvi; poi finito il quarto dì, diase al suo avversario: « In nome del dio che vi dà tanta prodezza, fatemi conoscere il nome vostro e la tribù ». Allora Gida levandosi la maschera: « Io sono quella » gli disse « che innamorata di voi volea sposarvi; e voi la ricusaste preferendo, come dicevate, al possedere una donna i combattimenti e la caccia; e venni a farvi conoscere il valore ed il coraggio di quella che avete rejeta ».

Dopo ciò rimise la maschera, e tornò a casa, lasciando Caled mesto, irreso-luto, senza forza nè coraggio, e talmente invaghito di essa, che perdette i sensi. Al tornar della mente, il diletto suo per la guerra e la caccia avea dato luogo

(1) Fra i molti rimproveri fatti al Tasso è l'aver spinto una donna fra le armi, cosa tanto contraria alle costumanze musulmane. Ed ecco qui una guerriera, come Clorinda, trovata nel poema nazionale degli Arabi.

all'amore, e rientrato nella tenda, raccontò a sua madre tal cambiamento, palesandole il duello colla cugina. « Tu meriti quel che t'accade » gli rispose ella, « non avendo voluto star altra volta al detto mio. Tua cugina operò come dovea, punendoti dell'orgoglio seco mostrato ». Caled avendole fatto notare che il caso suo non richiedeva rimbrotti, ma più presto compassione, la supplicò d'andar a domandargli sua cugina in moglie. Essa partì senza por indugio verso la tribù di Gida, in gran pensieri pel figliuol suo, che avea lasciato in sì deplorabile punto.

Gida, dopo d'arsi a conoscere al cugino, rivenne alla madre, che stava ansiosa dell'assenza di lei, e le raccontò per filo l'accaduto, facendola maravigliare di tanta valentia. Tre giorni appresso, ecco arrivare la madre di Caled, che volle tosto ragionare con Gida, e dirle che veniva da parte di suo cugino per accoppiarli, descrivendole a che miseria fosse egli ridotto. « Queste nozze più non son fattibili » rispose Gida; « nè lo mi arrecherò mai a sposare colui che mi ha ricusata; solo volli dargli una lezione, e castigarlo d'avermi fatto penare ». E la zia continuando a mostrarle che, se lo avea dato disgusto, era oggimai più infelice di lei, « Dovessi ben morire » replicò Gida « io non diverrò mai sua ».

Non essendo il padre ancor tornato, la madre di Caled non poté fargliene motto; e disperando ottenere nulla da Gida, tornò al figlio che trovò malato d'amore ed intristito assai; nè fece che peggiorare al sentir uscita a vuoto la sua missione. « Più non ti resta che una via » gli diss'ella; « prendi teco i capi della tua tribù e delle aliate, e va, e domandola al padre suo. Se ti risponde di non aver figlia, raccontagli la tua storia, e non potrà negarla più a lungo, ma sarà costretto assentirtela ».

Caled sull'istante convocò i capi e i vecchi della tribù, e fece loro parte dell'occorso, il qual racconto li sorprese di stupore. « È una storia meravigliosa » disse Medi-Carab, uno fra essi, « che meriterebbe essere scritta in lettere d'oro. Noi non sapevamo affatto che vostro zio avesse una fanciulla, nè conoscevamo altro che un figliuol suo chiamato Giodar; donde ha egli avuta quest'eroina? Noi v'accompagneremo quando andrete a domandarne la mano; nè v'è chi meglio di voi ne sia degno ».

Caled, non appena seppe tornato lo zio, s'avviò accompagnato da venti principali di sua tribù, e da cento cavalieri, seguito da ricchi donativi. Zaer gli accolse quel meglio che poteva, senza nulla intendere di sì pronto ritorno del nipote, ignorandone l'incontro con sua figlia. Il quarto giorno dopo la venuta, Caled, baciata la mano allo zio, gli chiese sua cugina in matrimonio, supplicandolo tornasse ad abitare con lui. E poichè Zaer asseriva non avere che un maschio chiamato Giodar, unico rampollo concessogli da Dio, Caled gli espose l'occorso colla cugina. A tale racconto Zaer turbato, stette alcun tempo senza far motto; poi « Io non credeva (disse) che questo segreto avesse un giorno a trapelare: ma poichè succede altrimenti, niuno meglio di voi potrebbe aspirare alla mano della vostra cugina, ed io ve la consento ».

Il prezzo di Gida fu poi determinato, innanzi a testimoni, in mille camelli rossi, carichi delle più belle produzioni dello Yemen; poscia Zaer venuto alla figlia sua, le annunziò il conchiuso con Caled. « Ed io l'accetto (rispose ella) purchè, il giorno del matrimonio, mio cugino uccida mille camelli scelti fra quelli di Melaeb el-Asseù, della tribù dei Beni-Amer ». Il padre suo, sorridendo a tale domanda, indosse il nipote ad accettarla; e questi a forza di pregare avendo persuaso lo zio a tornar con lui, al domani tutti furono alla via per l'antica tribù, ove Zaer non fu cortesia che non ricevesse, ottenendovi il primo grado.

Il giorno dopo il suo arrivo, Caled a capo di mille guerrieri scelti andò a sorprendere la tribù dei Beni-Amer, ove in sanguinosissima battaglia ferì pericolosamente Melaeh, togliendogli un numero di camelli maggiore di quello richiesto da Gida, e tornossene trionfante. Pochi giorni di poi, instando egli perchè lo zio affrettasse le nozze, la cugina gli disse non sarebbe andata alla sua tenda, se non le conducesse la donna o la figlia d'uno dei più prodi di emiri Kail per tenere la cavezza della sua cavalcatura il giorno delle nozze; « Perchè io voglio » soggiungeva ella, « che tutte le fanciulle m'abbiano invidia ».

Per soddisfare la nuova domanda, Caled a capo d'esercito numeroso, attaccò la tribù di Nياما Eben el-Nazal, e dopo varie battaglie, giunse a prendere Aniamè figlia di Nياما, che seco ricondusse. Non avendo Gida più nulla a domandargli, essa cominciò la caccia ai leoni.

L'antivigilia del suo matrimonio, mentre andava cacciando, scontrò un guerriero, che facendoseli incontro, gli intimò di arrendersi e scavalcar di presente, o glie n'andrebbe il capo. Caled non fe risposta che attaccando vivamente lo sconosciuto: terribile divenne la zuffa, e durò più d'un'ora, finchè lasso della resistenza d'un avversario che non poteva domare, « O figlio di razza maledetta » disse Caled « che sei tu? qual tribù è la tua? perchè vieni impedirmi di continuare una caccia tanto per me importante? maledetto tu sia! Sapessi almeno se combatto contro un emir o contro uno schiavo ». Allora l'avversario alzando la visiera, gli rispose sorridendo: « Bel mondo davvero di parlar a fanciulla! » Caled avendo raffigurata la cugina, non osò risponderle dalla vergogna; e Gida continuò: « Io pensai che voi sareste impacciato per la vostra caccia, onde volli venirvi in ajuto. — Per l'Onnipossente (gridò Caled) io non conosco guerriero così valoroso come voi, o regina delle belle ». Si separarono allora, accordati di riunirsi la sera al luogo stesso, come fecero in fatto; e Caled avendo ucciso un leone, e Gida un maschio ed una femmina, s'abbandonarono poi sempre più amorosi l'un dell'altro.

Tre giorni durarono le nozze in mezzo a dilette d'ogni maniera: più di mille camelli e venti leoni furono uccisi, questi ultimi per man propria di Caled, dai due in fuori frutto della caccia di sua cugina. Aniamè condusse pel capestro la naka montata da Gida, e i due sposi toccarono il colmo della felicità.

Zaer morì dopo alcun tempo, lasciando il comando supremo ai due suoi figli Caled e Gida, che congiunti divennero il terrore del deserto.

Ora torniamo che è tempo ad Antar e al fratel suo, che come furono arrivati nelle vicinanze della tribù, Antar mandò l'altro a scoprire la natura del terreno e la disposizione della tenda di Caled, per regolarsi in assalirlo. Scebuh tornò al domani, annunziandogli che la felicità sua sorpassava la tristizia dello zio, poichè Caled si trovava assente. « Nella tribù (soggiunse) non v'ha che cento cavalieri con Gida, lasciata a curar la salute comune, mentre il marito parti con Medi-Carab. Ogni notte ella sale a cavallo, seguita da una ventina di cavalieri, per far la ronda, e a quanto seppi dagli schiavi suoi, talvolta essa se ne slontana ».

Lieto di tale notizia, Antar disse al fratello, che sperava far Gida prigioniera la sera stessa, e lasciava a lui l'incarico d'arrestare i compagni di lei al passaggio affinchè niuno d'essi potesse andare ad avvertir la tribù, che in tal caso si metterebbe sulla loro traccia. « Se un solo tu ne lasci sfuggire » soggiunse « io ti taglierò la testa. — Farò quanto vuoi » rispose Scebuh, « non essendo qui per altro che per ajutarti ».

Tutto il giorno quanto fu lungo si tennero rimpiazzati, e tramontato il sole,

si ravvicinarono alla tribù. Ben tosto videro muovere alla lor volta molti cavalieri, al cui capo era Gida cantando questi versi:

- Denso è il polverio de' cavalli: la guerra è il mio stato.
- Il cacciar i leoni è gloria e trionfo per gli altri guerrieri; è nulla per me.
- Gli astri sanno che il mio valore superò quello de' padri miei.
- Chi osa accostarmi allorchè di notte io scorro i monti e le pianure?
- Sovra ogn'altro io acquistai gloria prostrandosi i più formidabili guerrieri •.

Intesi tali versi, Antar disse al fratello di piegare a sinistra, mentr'egli gettandosi sulla destra, alzò il grido di guerra con tuon di voce così forte, che colpi di terrore i venti cavalieri seguaci di Gida. Antar senza perdere l'occasione si precipitò sopra lei, ne abbattè il cavallo con una sciabolata, e colpì lei stessa così violentemente al capo, che le tolse il sentimento. Così rintronata l'abbandonò per mettersi a seguirne i compagni, ne uccise dodici in brev'ora, pose gli altri in fuga che, colti al varco da Sceub, sei furono abbattuti a colpi di frecce, mentre Antar sovraggiunto trucidò i due restanti.

Allora questi disse al fratello, corresse a legare Gida prima che risensasse; e condusse per lei uno de' cavalli degli uccisi. Ma Gida rimasta un'ora fuor de' sensi, erasi rinvenuta, e trovato un cavallo abbandonato, l'avea preso; onde all' intendere la voce di Antar, trasse la sciabola, e gli disse: « Invan ti lusinghi, figlio di razza maledetta, di veder Gida in poter tuo: eccomi per farti mordere la polvere; nè mai tu m'avresti veduta a terra, se non avessi avuto la fortuna d'ammazzarmi il cavallo ». Dire e scagliarseli contro col furore d'una lionessa privata de' figli, fu un punto. Antar sostenne valorosamente il cozzo, e fra loro cominciò la più terribile battaglia, che durò tre ore intiere senza notevole vantaggio da parte alcuna. Entrambi erano oppressi di fatica. Sceub vegliava da lungi perchè nessuno potesse accorrere a Gida, che per quanto affievolita dalla caduta e ferita in molte parti, opponeva ostinata resistenza, sperando invano esser soccorsa. Antar, per venirne ad un fine, precipitandosi sopra di lei la ghermì alla gola, e la fece svenire di nuovo, del che profitto per disarmarla e legarle le braccia.

Allora Sceub persuase il fratello a partire prima che il seguito nella notte venisse conosciuto alla tribù di Gida e alle alleate, che si porrebbero sulle tracce loro. Ma Antar negò, non volendo ritornare ai Beni-Abess senza bottino. « Se noi » diss'egli « abbandonassimo così i belli armenti di questa tribù, ci converrebbe tornar un'altra volta al tempo delle nozze di Aba. Aspettiamo la punta del giorno, e quando essi moveranno alla pastura, noi li piglieremo e torneremci ai Beni-Abess ». Al mattino essendo venuti a pascere, Antar prese mille nake e mille camelli coi loro condottieri, li confidò a Sceub da ricondurre, e rimase per dar la caccia ai guardarmenti, fra cui menò grande strage. Quelli che poterono fuggire, corsero alla tribù, riferendo che un guerriero negro tutto solo avea rapito le mandre, dopo ucciso buon numero di loro, e restava sul campo di battaglia, aspettando ch'lo venisse ad attaccare; « E noi » soggingeano « crediamo ch'egli abbia morta Gida ».

— V'ha egli guerriero che possa regger a fronte di Gida, e meno poi superarla? » disse Giaba, uno dei capi più rinomati. Gli altri sapendola partita jeri, nè vedendola tornare, credeano fosse alla caccia; ma per ogni buon caso risolsero muoversi tosto per raccattare i loro armenti. Camminavano a venti, a trenta, e raggiunsero tosto Antar che a cavallo, poggiato sulla lancia, attendeva l'attacco. Tutti gli gridarono ad una: « Insensato, chi se' tu per venir così a cercare una morte sicra? » Nè per questo Antar rispose, ma spintosi contro loro impetuoso, malgrado che fossero ottanta, gli scompigliò, feritine assai; indi pensò raggiungere

il fratello, per timore che i pastori non venissero a fargli male. Ma come si pose in cammino, vide gran polverio alzarsi di mezzo il deserto, e pensando fosse l'inimico, «Oggi» disse fra sè «l'uomo dee mostrare qual egli sia». E continuava, allorchè s'avvenne in Scehub che tornava verso di lui, e che richiesto diede tal risposta: «Allorchè i pastori ebbero veduta questa polvere, si rivoltarono, nè vollero continuar la marcia, asserendo che Caled tornava coll'esercito suo. Tre ne uccisi io, ma sapendoti solo contro tutti, sono accorso in tuo ajuto. Meglio è morire insieme che disgiunti.

—Sciagurato! (replicò Antar), tu prendesti paura, ed abbandonasti Gida e gli armenti: ma giuro per l'Onnipossente, oggi farò tali imprese, che per secoli se ne parlerà». Fra il così dire, si precipitò sulle tracce di Gida, che partito Scehub, era stata dai pastori slegata, e che tenevasi a cavallo, ma senz'armi e addolorata. Antar, uccisi quattro pastori senza poter arrestare gli altri, inseguì Gida che cercava raggiungere l'esercito credendolo di sua tribù. Ma quando fu in mezzo ai cavalieri, gl'intese ripetere queste parole: «Antar, fior degli eroi, noi veniamo ad ajutarvi, benchè non vi bisogni di soccorso nostro».

Era in fatto l'esercito dei Beni-Abess, comandato da re Zoeir in persona; il quale vedendo Antar mancare, e temendo che lo zio non l'avesse, giusta l'usato, indotto a qualche impresa di rischio, avea spedito a cercare Scidad padre suo, per averne contezza. Nè potendone cavar nulla, s'era volto a Malek, il quale avea fiuto di non esserne meglio istrutto. Allora Scidad avea interrogato Abia, di cui conosceva la sincerità, e risaputo il fatto, ne avea istrutto il re, i cui figli irritati contro Malek, s'erano senz'indugio risolti di partire in traccia di Antar, dicendo che se lo trovassero sano e salvo, celebrerebbero le sue nozze appena tornato; se fosse soccombuto ucciderebbero Malek, cagione della perdita di tant'eroe. Il re, saputo il disegno de'suoi figliuoli Sciass e Malek, avea voluto egli stesso porsi a capo de' più prodi guerrieri, ed avea abbandonato la tribù, seguito da quattro-mila cavalieri, fra i quali Malek. Tra via, avendo questi richiesto il re qual disegno facesse, «Io voglio» rispose Zoeir «andar a trarre Antar dal tristo paese, ove voi l'avete messo. — In fede mia» rispose Malek «io non so nulla di ciò; solo Abia n'ha colpa; onde io riedo a casa per troncarle il capo». Sciass entrava allora: «Sull'onor mio, Malek, meglio sarebbe che foste morto voi; e se non fosse il rispetto del padre mio e l'amicizia per Antar, vi farei balzare dalle spalle la testa». Così dicendo lo percosse violentemente col suo curbasc, ingiungendogli di allontanarsi da lui e da'suoi.

Reduce alla tribù, Malek avendo accozzati parenti e amici, si ritrasse con settecento de'suoi; e Rabek, uno de' capi di maggior credito, ed Eron-Eben el-Vuard l'accompagnarono con cento cavalieri eletti. Tutto il dì camminarono, e la sera alzarono le tende per tener consiglio su che convenisse fare, ed a qual tribù unirsi. «Noi siamo» disse Rabek «oltre settecento: aspettiamo qui le notizie di Antar. S'egli scampa e ritorna ai Beni-Abess, Zoeir verrà certo a cercarvi; se perisce, andremo a star più lontano». Prevalse quest'avviso, qui s'indugiarono. Zoeir avea fra ciò seguitato il cammino in cerca di Antar, che ritrovò finalmente sulle tracce di Gida. Questa, salva la vita, fu legata di nuovo e fidata in guardia a Scehub.

Quando Antar ebbe veduto il re, scavalcato andò a baciargli il sandalo, dicendo: «Signore, troppo voi degnate pel vostro servo: perchè tanta pena darvi per mia cagione? — Oh, come volete» rispose Zoeir «ch'io lasci un eroe par vostro, soletto in terra nemica? Voi avreste dovuto informarmi delle pretensioni di vostro zio, che io l'avrei soddisfatto cogli armenti miei proprj, o v'avrei accompagnato nell'impresa». Antar ringraziatolo, si volse a salutare i due figli del re

e il padre suo, che gli raccontò quant'era occorso al padre di Abia. « Mio zio » disse Antar « sa quanto io ami sua figlia, e ne abusa. Ma grazie a Dio e al terrore che ispira Zoeir re nostro, io venni a capo del mio disegno; e se avessi avuto meco solo un cinquanta cavalieri, mi sarei impadronito di tutti gli armenti di tre tribù, non difesi da veruno. Ma poichè vi trovo qui, andremo ad acquistarli. Non si dirà mai che il re siasi messo in campo senza frutto. Convien che egli riposi qui un giorno o due, mentre noi andremo a spogliare queste tribù ».

Avendo Zoeir acconsentito, fece ivi stesso rizzar le tende, raccomandando sovra ogni cosa a' guerrieri della spedizione rispettassero le donne. Stettero egliuo assenti tre giorni, ne quali fecero, quasi senza trar colpo, un bottino sì considerevole, che il re ne restò meravigliato. Al domani, dato ordine della partenza, l'esercito ritornò verso la tribù con contentezza di tutti, dalla sola Gida in fuori, che cinta da molti cavalieri, procedeva sopra un cammello condotto da un Negro. A tre giornate di viaggio dalla tribù, accamparono in vasta pianura, che Antar trovò opportunissima a dar battaglia. E facendogli il re notare che era propizia altrettanto alla caccia, « Io » replicò l'eroe « non amo che la guerra, e soffro se lungo tempo rimango senza pugnare ».

Dopo alcune ore si vide un denso polverio che pareva dirigersi verso il campo, e ben tosto scintillar ferri di lancia, poi grida e suon di lui. Zoeir credendo fosse l'esercito di Caled ito ad assalire la tribù dei Beni-Amar, e che tornasse ora coi prigionieri, disse ad Antar di prepararsi alla pugna. « Non vi turbate » rispose questi; « fra poco tutti que' guerrieri saranno in poter vostro ». E subito ordinò quanto occorreva, lasciando dieci cavalieri e molti Negri per custodir il bottino, struggendosi di provarsi col nemico.

Ma qui innanzi tratto vuolsi far conoscere ai lettori qual fosse l'esercito che s'avanzava. Caled, partito con cinquemila guerrieri e coi due capi Kess-Eben-Muscek e Medi-Curab per assalire i Beni-Amar, avea trovato deserto il paese, perchè gli abitanti prevenuti, eransi ricoverati sulle montagne con ogni aver loro. Non avea dunque fatto bottino; e poichè tornava senza preso neppure un cammello, i compagni lo aveano indotto ad andar a sorprendere la tribù dei Beni-Abess, più di tutti doviziosa. Caled avviandosi a quella, avea scontrato il campo del padre di Abia, e assalito, dopo un giorno intero di battaglia, n'avea preso i guerrieri, le donne, e gli armenti. Abia, caduta in potere di Caled, godeva in sé d'una sventura, per cui rimaneva salva dal matrimonio che suo padre volea forzarla a contrarre con Amara suo parente, amando meglio andar prigioniera che donna di un altro. Nè però cessava d'invocar il suo diletto, dicendo: « Oh Antar, caro Antar, ove sei tu? perchè non puoi vedere in quale stato io mi trovi! ».

Caled avendo chiesto ad uno de' prigionieri chi fosse colei che sì sovente pronunziava il nome stesso, costui, nemico mortale che era di Antar, avea risposto che si chiamava Abia, e che avea imposto al cugino suo le menasse Gida per tener il capestro della sua naka il giorno del maritaggio. « Noi ci siamo scverati dalla nostra tribù » avea egli aggiunto « per non voler accompagnare in tale impresa il re Zoeir, partito con tutti i suoi, eccetto trecento lasciati a custodire i Beni-Abess sotto il comando di Varka, uno de' suoi figli ».

A tale annunzio Caled istizzito, avea inviato Medi-Carab a capo di mille guerrieri, per impadronirsi delle donne e degli armenti dei Beni-Abess, con ordine d'uccidere quanti uomini troverebbe. Egli poi avea proseguito il cammino per tornare alla sua tribù, bistrattando i prigionieri ed affannato per Gida. A fine d'incantare la noja, disse i seguenti versi:

« Io condussi cavalli coperti di ferro, e montati da guerrieri più formidabili de' leoni.

« Fui ne' paesi de' Beni-Cannab, dei Bezi-Amar e dei Beni-Celal; e gli abitanti, al mio venire, fuggirono tra i monti.

« Beni-Abess è in gran punto, e i suoi piangeranno di e notte.

« Tutti quelli che scamparono alla spada, sono caduti in mio potere.

« Quante figlie da' begli occhi versano lagrime! Chiamano Beni-Abess in soccorso, ma Beni-Abess è in catene.

« Zoeir andò co' guerrieri suoi cercando morte in paese, ove le donne son più valorose che i maschi. Sventurato lui se mi fu detto il vero! E' lasciò il certo per l'incerto.

« La giornata campale proverà qual di noi due s'ingannò.

« La mia spada esulta nella vincitrice mia mano. Il ferro del mio nemico versa lacrime di sangue.

« I guerrieri più tremendi si sgomentano al mio cospetto. Il nome mio turba loro il sonno, se pur sonno li lascia mai gustare lo spavento.

« S'io non temessi taccia di troppo orgoglio, direi che il mio braccio basta per scrollare l'universo ».

Caled, seguitando la via, trovavasi di fronte all'esercito dei Beni-Abess. I pianti e le grida de' prigionieri avevano ferito le orecchie di Antar e de' suoi, che credettero conoscer voci amiche, e corsero a prevenire Zoeir, il quale mandò subito un cavaliere detto Absi per scoprire il nemico. Caled avvisandolo di lontano, gridò: « Ecco un messo dei Beni-Abess che viene a farmi proposizioni; ma io non vo' ascoltarne alcuna: sarà guerra di sterminio, tutti i prigionieri staranno schiavi. Ma donde tolsero il bottino che vedo? certo se ne saranno impadroniti mentre Gida era a caccia di leoni ».

Allora inviò Zebaide con ordie di sapere che chiedessero, e d'informarsi di Gida. Quando si furono trovati, Zebaide prese così la parola: « O voi che venite a cercar la morte, ditene tosto qual cagione vi guidi, prima che la vostra testa ruzzoli nella polvere. — Io disprezzo le vane vostre minacce » rispose Absi; « ben tosto ci scontreremo in campo armato. Per tre cose ora vengo: annunziarvi, prevenirvi, informarmi. V'annunzio che noi abbiamo preso le donne e le mandrie vostre: vi prevengo che stiamo per darvi tremenda battaglia, sotto la guida del prode Antar: m'informò del bottino che faceste, poichè sappiamo che avete assalito le tribù dei Beni-Cannab, Beni-Amar e Beni-Celal. Ho finito; a voi a rispondere.

— Questo bottino » disse Zebaide « l'acquistammo senza fatica, essendo bastato il nome di Caled ». Poi narrò quel che sopra si riferì intorno al padre di Abia, aggiungendo che mille guerrieri erano stati spediti per sorprendere i Beni-Abess. Indi replicò: « Ora ancor io vi chiedo contezza di Gida. — Essa è prigioniera » replicò Absi, « e travagliata da ferite. — Chi dunque valse tanto da vincer lei, valorosa quanto il suo sposo? » riprese l'inviato di Caled. « Un eroe a cui nulla resiste » rispose Absi; « Antar figlio di Scidà ».

Compiuta la loro missione, i due tornarono a renderne conto ai loro capi. Absi arrivando gridò: « O Beni-Abess, correte all'armi per lavar l'affronto fattovi dal Beni-Zobaid »; poi voltosi a Zoeir, così gli cantò:

« Beni-Abess, sorpreso dall'inimico, rimane spopolato; vento distruttore spazzò il campo; l'eco sola restò.

« Foste spogliati de' vostri beni, gli uomini uccisi, fanciulli e donne in mano dell'inimico. Sentite le disperate lor grida, che vi chiamano in soccorso. Beni-Zobaid è trionfante; correte alla vendetta.

« O Antar, se tu vedessi il rammarico d'Abla! quanto supera quel delle compagne sue!

« Ha le vesti molli di lacrime: la terra stessa n'è inondata. Abla, bella fra le belle!

« Su dunque all'armi! venuto è il giorno di vincere o morire. La morte segua i colpi del formidabile vostro braccio ».

A tal racconto Zoeir non tenne il ciglio asciutto, e tutti i capi parteciparono al suo cordoglio. Solo Antar provò una specie di contento all'udire il tristo caso dello zio, cagione d'ogni suo male; ma l'amore gli fe di subito obbliar il piacere della vendetta.

Il messo di Caled, giunto alla presenza di questo, lacerò le vesti, recitando il seguente carme:

« O Beni-Zobaid, foste sorpresi dai guerrieri Beni-Abess sopra cavalli rapidi come il vento.

« Quanto di prezioso avevate, fu rapito.

« Sareste voi generosi verso coloro che sin le donne v'involarono?

« O Caled, se tu vedessi Gida tua cogli occhi in pianto!

« O voi, temuti fra i guerrieri, correte colla spada alla mano ad assalire i nemici vostri.

« Il morire da prode è meglio d'una vita senz'onore.

« Non possano i tristi mai disonorarci col nome di vili ».

Caled irritato comandò di mischiar tosto la zuffa. Zoeir vedendo questo movimento, si avanzò anch'esso co' suoi; il piano e i monti tremarono sotto il piè de' due eserciti. Zoeir volgendosi ad Antar « Numeroso » disse « è il nemico; orrenda strage s'apparecchia. — Signore » rispose Antar, « l'uomo non muore che una volta. Ecco alfine il giorno che tanto desiderai. Io libererò le donne e i fanciulli nostri, quand'anche Caled avesse con seco Cesare o lo scia di Persia; o veramente io perirò ». Poi disse i versi seguenti:

« L'uomo, comunque collocato, mai non dee sopportare il disprezzo.

« L'uomo generoso verso gli ospiti dee loro il soccorso del suo braccio.

« Convien saper tollerare la sventura quando il valore non dà vittoria.

« Convien proteggere gli amici, ed imporporare la lancia nel sangue del nemico.

« L'uomo che manca di certe virtù non merita stima.

« Solo io voglio star a fronte all'inimico.

« Quanto ci fu rapito, oggi il ripiglierò.

« La pugna che or voglio attaccare, farà tremare le più alte montagne.

« Esulti Abla, che la sua prigionia sta per finire ».

Udendo questi versi Sciaas esclamò: « La voce tua sempre si faccia intendere, poichè tu superi tutti i sapienti nella favella, i guerrieri tutti nel valore ».

Caled, prima di venire alle mani, ordinò di far quanti più prigionieri si potessero. Antar si avviò dalla banda de' prigionieri, se potesse liberare Abla; ma la trovò custodita da troppi cavalieri. Caled s'avvicinò anch'esso dalla parte ov'era Gida, sperando che i Beni-Abess non gli reggerebbero un'ora incontro; e cominciò ad azzuffarsi co' guerrieri che circondavano Zoeir, e riuscì a ferire Sciaas. Suo padre si difese come un leone, e la pugna durò sino al basso del giorno: solo la tenebria separò i due eserciti, che tornarono agli accampamenti.

Dopo prodigj di valore, Antar di nuovo informò il re che Caled gli avea ferito il figlio. « Per l'Onnipotente » diss'egli, « domani comincerò dal vincere Caled. Così avrei dovuto far oggi, ma cercai liberare Abla senza venirne a capo. Ucciso o imprigionato Caled, l'esercito suo si dissiperà in un subito, e noi potremo allora

salvare il nostro sventurato amico. Beni-Zobaid vedrà quanto l'avanziamo in valore. — O prode fra i prodi » rispose Zoeir » io non dubito dell'evento; ma fremo in pensare che Medi-Carab, a capo di numerosi guerrieri, andò a sorprendere la nostra tribù, non custodita che da mio figlio Varka con pochi de' nostri. Io temo non arrivi ad impadronirsi delle nostre donne e fanciulli. Che sarà di noi se domani non usciam vincitori? »

Avendo Antar promesso di finir ogni cosa domani, si refilarono di parco cibo, e ritiraronsi nelle tende per godere alcun riposo. Ma invece di requiare come gli altri, Antar, mutato cavallo, uscì a fare la ronda, accompagnato da Scehub; e cammin facendo, narrò i tentativi infruttuosi per liberare Abia. « Più felice di te » gli disse Scehub, « dopo sforzi assai, lo giunsi oggi a vederla; e senti come. Quando mirai fervere la mischia nel piano, presi un largo giro traverso il deserto, ed arrivai là dove si trovavano i prigionieri. Scorsi tutti i guerrieri di nostra tribù, legati a bisdosso sui camelli; e presso loro le donne, fra cui Abia versando dai begli occhi ruscelli di pianto. Essa tese le braccia verso il campo nostro, esclamando: — O Beni-Abess, non v'è alcuno de' figli vostri che venga a liberarmi? non uno che possa informare Antar in che miseria sono ridotta? — Cento guerrieri attorniarono i cattivi come un anello attornia il dito: pure tentai liberare Abia, ma fui scoperto ed inseguito, e fuggii scoccando frecce. Consumai così la giornata tornando continuo all'assalto, e sempre inseguito, ma uccidendo loro più di quindici cavalieri. Tu vedi però la trista condizione di Abia ». Questo racconto strappò le lacrime ad Antar, roso di dentro dalla bile.

All'albeggiare, i due eserciti, allestiti alla pugna, non attendeano per venir al fatto che gli ordini dei capi, allorchè si sparse voce tra i Beni-Abess che Antar era scomparso. La funesta nuova scoraggiò i guerrieri di Zoeir, che d'allora si tennero per vinti: e già il re stava per chiedere una tregua, finto che Antar ritornasse, quando da lungi videro alzarsi un polverio, che accostandosi cresceva, e dietro a questo grida di disperato dolore.

Questo terzo esercito fermò l'attenzione degli altri due, e ben tosto si scopersero guerrieri, anelli come giovani rami, coperti tutti di ferro, che accorreano al combattimento. Innanzi a loro camminava un guerriero eccelso come un cedro, saldo come una rupe, sotto i cui passi la terra tremava. Innanzi spingea uomini legati sopra camelli, cinti da cavalieri che molt'altri camelli traevano a mano; e questi gridarono *Beni-Zobaid*, empiendo di lor voce il deserto.

Era Medi-Carab, spedito da Caled a' danni dei Beni-Abess, che tornava dopo tratta a buon fine l'impresa. Perocchè, giunto colà al nascer del sole, tosto avea preso tutti i cavalli, i migliori camelli e molte figlie principali. Ma avendo Varka accozzato le poche forze che avea, erasi messo ad inseguirlo. Medi-Carab vedendosi raggiunto, mandato innanzi il bottino sotto la scorta di ducento cavalieri, avea affrontato il corpo di Varka, che, sebbene inferiore in numero, avea sostenuto la pugna ostinatamente sino allo scorcio del giorno. Allora avendo Beni-Abess perduto metà de' suoi, ed essendo Varka stato preso, il resto erasi disperso. Medi-Carab, dopo un tal fatto, erasi rimesso in via, ed accelerata la marcia, arrivava a tempo di prender parte all'azione che stavasi per cominciare, e tosto si pose in ordinanza. A tal vista Zoeir esclamò: « Ecco i timori pur troppo avverati! ma non importa: la sola spada decida. Ogni cosa è preferibile all'onta di veder le nostre donne ridotte in servitù, e diventate corpi senz'anime ».

Ricevuto fra un'esultanza d'appiausi, Medi-Carab, raccontata la sua spedizione, s'informò di Caled, e seppe con meraviglia che la sera innanzi, essendo montato a cavallo per far la guardia, più non era comparso. Nascondendo l'inquietudine sua, piombò impetuoso sopra i Beni-Abess, seguito da tutti i suoi, al-

zando il grido di guerra. I prodi di Zoeir sostennero il terribile urto da disperati, amando meglio morire, che vivere separati dalle amiche loro; onde di sangue allagarono il campo di battaglia. A mezzodì la vittoria pendeva ancora indecisa, ma i Beni-Abess cominciavano ad illanguidirsi, ed il nemico menava orrida strage fra le loro file. Zoeir, che trovavasi all'ala destra co' figli suoi ed i principali, vedendo il centro e l'ala destra piegare, non sapea come governarsi per arrestar l'esercito vicino a scompigliarsi: quando dietro il nemico scoperse un corpo di mille guerrieri eletti, che gridavano *Beni-Abess*. Erano comandati da Antar che, simile a torre di bronzo, coperto di ferro, accorrea, preceduto da Scebut, gridando ad alta voce: « Sciagura a voi, figli di Zobaid! Cercate scampo nella fuga, involatevi alla morte che vi piomba addosso. Se non credete a me, alzate gli occhi, e guardate in cima alla mia picca la testa del vostro capo Caled Eben-Moareb ».

Frammento secondo.

Mentre Antàr stava prigioniero in Persia, avendo reso importanti servigi a quel re, fu rimandato libero e con gran donativi di danaro, cavalli, schiavi, armenti ed armi d'ogni maniera. Per via, Antar avendo scontrato un guerriero di valorosa rinomanza, che avea preso Abla, l'uccise e ricondusse seco la cugina. Sul punto d'arrivare alla tribù, mandò a prevenirne i parenti che lo credeano da un pezzo morto: l'annuncio del suo ritorno li colmò di gioja, e gli mossero incontro accompagnati dai principali e dal re Zoeir istesso. Antar ravvisandole, ebbro di felicità, pose il piede a terra per baciare la staffa del re, che lo abbracciò; gli altri capi, lieti di rivederlo, se lo strinsero fra le braccia: solo Amara, emulo suo posposto, parve scontento.

Per far onore al signor suo, Antar continuò la via a fianco di esso, affidando la sposa a dieci Negri, che durante la notte s'addormentarono sul loro cammelli. Abla anch'essa avendo preso sonno, si spaventò svegliandosi di trovarsi lungi dal resto del convoglio: i suoi gridi scossero i Negri, che allora s'accorsero essersi le loro cavalcature forviate. Mentre essi s'allontanavano per rinvenire la strada, Abla, discesa dal suo palanchino, sentì afferrarsi da un cavaliere, che, levatala di peso, se la collocò in gruppa sul cavallo: era Amara che, indispettito degli onori tributati all'emulo suo, erasi allontanato, e scontrata sola la cugina, avea risolto d'impadronirsene. E perchè essa gli rinfacciava questa viltà indegna d'un emir, « Meglio mi piace » rispose egli « rapir te, che morire disperato vedendoti sposa di Antar ». Poi seguitando, andò a cercar ricovero in una tribù possente, nemica del Beni-Abess.

Fra ciò i Negri avendo rinvenuta la strada, erano tornati per ripigliarne il palanchino, senza sospettare che Abla ne fosse uscita. Antar, avendo accompagnato il re sino a casa, tornò incontro alla fidanzata; ma qual fu il suo dolore quando più non la trovò? Nulla avendo potuto ricavar da Negri, al cacciò a cavallo sulle orme di Abla per molti giorni, lamentandosi della sua avventura con questi versi:

• Il sonno fugge dagli occhi miei; le lacrime hanno fatto il solco sulle mie guance.

• La costanza è il mio tormento, nè mi lascia riposo.

• Si poco tempo ci siamo veduti, che le ambasce mie non fecero che aumentare.

• Questa lontananza, queste continue separazioni mi lacerano il cuore. Beni-Abess, oh belle agli occhi miei le vostre tende!

« Quanti inutili pianti versati, lontano dalla mia tenera amica !

« Per restar felice presso di voi, non ho domandato che il tempo che un avaro concederebbe per lasciar vedere il suo tesoro ».

Antar, ritornato dopo molte infruttuose ricerche, si decise di mandar il fratello Scehub travestito, il quale dopo lunga assenza tornò a dirgli che avea scoperto Abia presso Mafarei-Eben-Ammarn, che l'avea rapita ad Amara per isposarla; ma essa non volendo consentire fingesi pazza, ed il rapitore in castigo la forzava a far da serva in casa, esposta ai cattivi trattamenti della madre di Mafarei, che l'adopra alle più dure fatiche. « Io l'intesi » soggiungea « ripetere il nome tuo, dicendo questi versi :

« Venite a liberarmi, cugini miei, od almeno informate Antar del misero mio stato.

« Le pene spossarono le mie forze; tutti i mali m'opprimono dopo che sono lontana dal lione.

« Un vento leggero bastava a rendermi malata: pensate quel che ora provi fra tanti patimenti !

« La pazienza mia vien meno: i nemici miei devono essere contenti: quante umiliazioni poichè ho perduto l'eroe del mio cuore !

« Ah se è possibile, avvicinami ad Antar: solo il lione può proteggere la gazella !

« Le sventure mie farebbero pietose le rupi ».

Antar senza più voler sentirne, si mosse, e dopo lunghe e sanguinose pugno, liberò Abia.

Pensieri di Antar.

« I nemici tuoi temono la tua spada; non rimanere colà, ove saresti disprezzato.

« Abita fra i testimonj de' tuoi trionfi, o muori gloriosamente coll'armi in pugno.

« Sii despoto coi despoti, tristo coi tristi.

« Se l'amico t'abbandona, non cercar di racquistarlo, ma chiudi le orecchie alle calunnie degli emuli suoi.

« Non è schermo alcuno contro la morte.

« Meglio morir pugnando, che languire in servitù.

« Mentr' io sono contato fra gli schiavi, le azioni mie sorvolano le nubi per alzarsi sino ai cieli.

« Io debbo la mia rinomanza alla spada, non a nobiltà di sangue.

« Le prodezze mie faranno rispettare i miei natali ai guerrieri dei Beni-Abess, che fossero tentati sprezzarli.

« I guerrieri ed i cavalli stessi attesteranno altamente delle vittorie del mio braccio.

« Slancial il cavallo fra mezzo al nemico, nell'onda della battaglia, tra il fervor della mischia.

« Lo ritrassi lordo di sangue, dolendosi della mia vigoria senza pari.

« Al fin della pugna più non era che d'un solo colore.

« Zobiba, madre mia, mi biasima perchè la notte m'avventuro, temendo ch'io soccomba sotto il numero.

« Essa vorrebbe sgomentarmi della morte, come non fosse fatale l'incontrarla un dì.

« La morte, le diss'io, è una fontana, cui tosto o tardi convien bere. Cessate dunque di tormentarvi, giacchè se non muojo, sarò ammazzato.

« Voglio vincere tutti i re che già sono a' miei ginocchi, temendo i colpi del mio terribile braccio.

« Leoni e tigri perfino mi sono sottomessi.

« I corsieri restano tristi, come avessero perduto i lor signori.

« Io son figlio d'una donna dalla fronte nera, dalle gambe di struzzo, dai capelli simili a grani di pepe.

« O tu che torni dalla tribù, che vi si fa? Porta i miei saluti a quella, il cui amore mi preservò da morte.

« Gli amici miei desiderano la mia umiliazione: sorte crudele! l'abbassamento mio fa il loro trionfo.

« Dite ad essi che il loro schiavo ne piange la lontananza.

« Se le leggi vostre permettono d'uccidermi, soddisfatte il vostro desiderio; nessuno vi chiederà conto del mio sangue ».

Antar essendosi precipitato in mezzo al nemico, sparve agli occhi de' suoi, che temendo per lui, si disponevano andargli in soccorso, quando ricomparve tenendo la testa del condottiero nemico, e disse i seguenti versi:

« Se io non ho dissestata la mia spada nel sangue del nemico, se non gronda dal fendente di questa, i miei occhi non gustino riposo alcuno, rinunziando sino alla felicità di vedere Abia ne' sogni miei.

« Io sono più operoso della morte stessa, perchè ardo di distruggere quelli ch'essa indugerebbe a colpire.

« La morte vedendo le imprese mie, dee rispettar la mia persona. Le braccia de' Beduini saranno corte contro di me, me più tremendo di tutti i guerrieri, me leon furibondo, me la cui spada e lancia rendono all'anima la libertà.

« Quand'io vedrò la morte, le farò un turbante colla mia sciabola, il cui splendore riceve spicco dal sangue.

« Io sono il leone che protegge quanto a lui appartiene. Le azioni mie andranno all'immortalità.

« La tinta fosca diventa bianca allorchè l'ardor della pugna m'infuoca il cuore: l'amor mio diviene estremo, nè la ragione allora più ha impero sopra di me.

« Sia sempre il mio vicino trionfante; il nemico umiliato, timoroso, senza asilo.

« Per l'Onnipossente che creò i sette cieli e che conosce l'avvenire, io non cesserò di combattere fino alla distruzione totale del mio nemico; io, leon della terra sempre disposto alla battaglia.

« Il mio rifugio è nella polvere del campo.

« Ho volto in fuga i guerrieri nemici, prostrando cadavere il capo loro. Ne vedete il sangue che goccia dalla mia sciabola?

« O Beni-Abess, preparate i trionfi, e gloriatevi d'un Negro che ha un trono ne' cieli.

« Domandate il nome mio alle sciabole ed alle lance, e vi diranno ch'io mi chiamo Antar (1) ».

Non volendo il padre d'Abia conceder questa ad Antar, essa aveva abbandonato, lui assente, la tribù. Al suo ritorno l'eroe, non trovando la cugina, cantò i versi seguenti:

« Come negar l'amore ch'io porto ad Abia, se le mie lacrime attestano il dolore cagionatomi dall'assenza di lei?

(1) Coraggioso.

Lontano da essa, il fuoco che mi strugge si fa ogni dì più divampante: non saprei nascondere patimenti che senza posa si rinnovano.

« La mia pazienza scema mentre cresce in me il desiderio di rivederla.

« Solo a Dio mi laguo della tirannide di mio zio, giacchè nessuno viene ad ajutarmi.

« Amici, amore uccide me, me sì forte, sì tremendo.

« O figlia di Malek, io nego il sonno al faticato mio corpo; come lo troverei sopra un letto di bragia?

« Io piango tanto, che gli stessi augelli conosceranno il mio dolore, e piangeranno con me.

« Bacio la terra ove tu sei: forse la sua freschezza estinguerà la vampa del mio cuore.

« Oh bella Abla, lo spirito e il cuor mio vanno smarriti, mentre le tue greggie stanno sicure sotto la mia custodia.

« Pietà del misero esser mio! io ti sarò fedele tutta l'eternità.

« Invano i miei rivali esultano, nessun riposo gusterà il mio corpo ».

Eroe vantato quanto Antar, è Rabiya, il più bello degli uomini, perito alla giornata di Kadiyd, adunque, come Antar, prima che l'islam fosse annunziato. Passando un Coreiscita, alcun tempo dopo, presso la tomba di lui, la camella che montava prese spavento e fece uno sbalzo. Egli allora cantò:

« La mia camella balza all'aspetto della tomba alzata su questa terra sparsa di pietre annerite dal sole. È la tomba d'un eroe, d'ambe le mani generoso, dai copiosi benefizj.

« Non fuggire, camella mia; egli sapeva bene, sapeva infervorar una battaglia.

« Se non fosse il lungo cammino che mi sta innanzi, se non fosse l'immenso tratto di sabbie che devo passare, sì, io lascerei la mia camella trascinarsi sui tagliati garetti, e spirare in sacrificio all'ombra di quest'eroe.

« Come! i cavalieri di Firas abbandonarono Rabiya quand'esso gli avea salvati dalle mani e dal furore del nemico?

« Egli chiamava i figli d'Alì a soccorso, ed essi fuggirono; lui solo lasciarono colla faccia rivolta al nemico. Rabiya, tu chiamavi de' vill, che non ti seppero rispondere.

« Grazie a questi figli d'Alì. Uomini senza cuore, non hanno ancora acceso venti guerre, una dietro l'altra, come i lambimenti del lupo assetato.

« Gloria al guerriero, le cui spoglie, alla giornata di Kadiyd, furono prese da Nubay scià, figlio di Habyb.

« Ah! Rabiya figlio di Mukaddam, non esca mai dal nostro pensiero, e le fresche rugiade del mattino ne irrorino e rinfreschino la tomba ».

La sorella di Rabiya così ne piangeva la fine:

« Perchè gli occhi tuoi piangono? perchè queste lacrime che cadono a torrenti? No; mai esse non diminuiranno, nè crescere potrebbero.

« Io piango un guerriero che più non è, un eroe caduto, e che sfuggendoci mi lasciò un'eredità interminabile di dolore.

« Se il dolore per un parente avesse possanza di richiamar in vita un morto, il dolore e la disperazione mia ravviverebbero mio fratello.

« Se un riscatto potesse soddisfar la morte, tutto quel che ho di più caro, tutti i beni che godo sarebbero sacrificati, e mi renderebbero mio fratello.

« Ma il dardo della morte, abbi chi una volta ne fu mirato e colto, nessun medico, nessuna forza di medicina o potenza d'evocazione può rivotarlo.

« Va, fratel mio, dormi in riposo separato da noi; ma Dio non allontani mai da noi la tua memoria: uomo, tu trovasti quel che gli uomini trovano, la morte.

« Ti piangerò, finchè gema la colomba dal bruno collo, finchè le mie gambe mi conducano con quel che cammina sulla terra.

« Rabiya mi lasciò inondata di lacrime, oppressa di dolore. Mal il pensiero suo non m'abbandonerà, mai l'angolo della mia palpebra non si disseccerà ».

Kinanide come Rabiya, ma sol da lato di madre, era Kab, il quale ne fece pure l'elogio funebre, eccitando i Kinanidi a vendetta:

« La gioventù sen fugge, gli amici passano, ed anche la giovinezza mia s'incamminò co' miei amici, tutto perì.

« Ch'hai tu dunque? mi chiese la mia cara Oumaymah. Dov'è la tua vivace flarità? tutto in te cangiò. Io ti veggio oppresso di tristezza; tal non sei tu di consueto.

« Lascia cotesti lai, Oumaymah mia: essi rinnovellano nell'anima acerbo dolore, che parmi non debba finir mai, e le cul scosse mi prostrano.

« Ite, ite a dire a tutti i Kinanidi, pingui o magri, a quel che vengono a dimorar tra essi, come ai figli di questa tribù;

« Ite dire a tutti: — Onta su voi! poichè il vostro sangue versato rimase senza vendetta; e il sangue d'Awf (che voi uccideste al nemico) è già assicurato, e sarà pagato colle vostre ricchezze.

« Come i vostri armenti saran dati in riscatto ai Sulamidi pel sangue che voi ne versaste; e il sangue del prode, protettore delle vostre donne, il sangue di Rabiya, da essi ucciso, non è ancora espiato?

« Il capo de' vostri nemici vi domandò espiazione pe' suoi uccisi, e l'ebbe; e quei che doveano esigere l'espiazione del sangue della vostra tribù, non osano reclamarlo!

« Cingete i vostri fianchi per la guerra; prendete vendetta del vostro fratello morto. Una nobile indignazione è sempre ripagata di gloriosa ricompensa.

« Deh come potrei io ancora sopportar la vita, or che tu più non sei, figlio di Mukaddam! Poss'io ormai trovar gioia agli accenti del mandolino (*mazhar*) e delle cantatrici?

« Rabiya fu immolato ne' pruni del deserto, è suo fratello Hharith, debole arbusto delle sabbie, non si mosse!

« Figlio di Mukaddam, quante vedove e madri furono salvate da te il giorno di tua morte; da te che forse ora sei pastura della jena e dell'avvoltojo ghermito al tuo cadavere! » (1)

Di Rabiya e d'una sua lotta per una fanciulla, contro Amr figlio di Madykaraba, il quale fra gli Arabi non conosceva che tre nomi capaci di venirgli a fronte, parlano altre poesie arabe, fra cui scegliamo questa:

« Amr figlio di Madykaraba, andò un giorno a trovare Omar, figlio d'Al-Katteb, il quale disse: — Donde vieni tu, mio caro Abu-Thawr?

« Io vengo dall'Arabo più onorevole dei Beni-Makhzown, il più alto di testa (*nobile*), il più grande di statura, il più netto da rimproveri, il più venerabile per saviezza, il più antico nell'Islam, il più intrepido fra' nemici.

• E chi è costui?
 • Saif Allah wa Sogf al-Raḥowl (1).
 • E ch'hai tu fatto da lui?
 • Andavo solo per trovarlo, ed egli mi fece da'suoi portare una bevuta di latte fresco, nn avanzo di datteri secchi ch'erano in nn paniere, e una ciotola di giuncata.

• E questo bastava per saziarti?
 • Sarebbe bastato per te e per me.
 • Di' piuttosto, sarebbe bastato per te o per me.
 • Io mangio nn montone intero, bevo il latte che vien viene, puro e fresco, o misto e acido.

• E qual è la migliore delle vostre tribù?
 • La tribù de' Mazhigidi: ma hanno il loro merito ciascuna, e cavalieri prodi e intrepidi, che sanno brandir la lancia e vincere.

• Chi son i Beni-Gad al-Aschiyyah?
 • Son i nostri più robusti battaglieri, i più numerosi di combattenti, i più elevati per la generosità e per la nascita de' loro capi, i più prodighi di benefizj, i più duri spadaccini nella mischia.

• E tu, mio caro Abu-Thawr, t'intendi tu di armi?
 • Io? tu hai trovato l'uomo da ciò. Parla, che vnoi tu saperne?
 • Del giavelotto che ne pensi tu?
 • Arma formidabile, la morte; ma spesso fallisce il colpo.
 • E la lancia?
 • È un amico, ma nn amico non sempre fidato.
 • Lo scudo?
 • Buona protezione è lo scudo, buono schermo su cui gettansi i dadi della fortuna.

• La cotta di maglia?
 • Impaccio pel cavaliere, fatica pel fante.
 • E la sciabola?
 • Ah, la sciabola! tua madre te la proibì.
 • Tua madre, dich'io, a te la proibì.
 • Tua madre, a te, io dico «.

Omar prende un frustino di coreggie, e ne batte le dita di Amr che era crogiolato colle mani incrociate sui ginocchi rialzati a sè davanti. Amr sorpreso alzasi di scatto, e con voce irritata dice a Omar questi versi:

• Tu battermi, tu? ti credi dunque forse nn Zow-Roayn, nn principe di alto splendore, un Zow-Nouwas?

• Noi ne vedemmo altri che te, re di potenza e grandezza, re ben altrimenti di te, per nobiltà di favella e per presenza grave e imponente.

• E tutti questi re e le famiglie loro sono estinte, pensaci bene; e il loro impero passò dieci volte in altre mani.

—Hai ragione, Abu-Thawr — ripiglia tranquillamente Omar; « ma l'islam distrusse tutto ciò. Ora non ti chiederò io più se non una cosa, che tu voglia sederti ancora ».

Amr s'assise, e Omar continuò: « Dimmi, non hai tu mai avuto paura d'alcun cavaliere arabo fra quelli con cui avesti a fare?

• Principe, eccoti il vero. Dirò dapprima che, mai non essendomi permesso di mentire durante il paganesimo, men lo farò ora che sono musulmano. Un giorno

(1) La spada di Dio è spada del suo profeta, cioè Ali.

dunque io dissi a' miei cavalieri, tutti cavalieri della mia tribù, i Beni-Zobaid: — Andiamo a far una cavalcata sopra i Beni-Bakka. — Una cavalcata ben lontana — mi dissero essi. Ed io: — Ebbene, andiamo sopra i Beni-Malik ibn-Kihnanan. — E partimmo. Arrivammo a una tribù celebre per nome e per ricchezza.

« Come conosces' tu ch'era celebre per nome e per ricchezza?

« Come? Vidi riserva di provvigioni per un numero straordinario di cavalli, pentole al fuoco da ogni parte, tende di cuoio. Sono ben segni d'abbondanza. Feci rimpiattare i miei cavalieri in una bassura, ed io stesso m'andai a postare tanto vicino alle tende, da sentir quel che gli Arah dicevano. Era notte. Or ecco una fanciulla esce dalla tenda, e viene a sedersi presso molt'altre compagne, poi chiama una schiava e le dice: — Va cercami il tale. — La schiava le mena un nome della sua tribù, e la fanciulla gli favella: — Un pensiero mi dice che una banda di cavalieri sta per romperti addosso. Come ti comporterai tu con essi, s'io ti promettessi sposarti? — Io farei veder loro le stelle di giorno; — e qui si dà a millanti e vantar la sua spertezza e il suo coraggio. — Bene, gli dice la giovane, vattene; vedrò quel che sai fare. — Poi voltasi alle compagne: — Costui non vale un neo. Va a chiamarmi il tale, — disse alla schiava. La schiava obbedì, e venuto l'uomo, la bella gli volge il discorso stesso, e n'a quasi la stessa risposta. Ella li congeda al modo medesimo, e poi dice alle compagne: — Un altro che non ha dentro niente. — Indi alla serva: — Va, e cercami Rabiya figlio di Mukaddam. — La serva parte, e torna con Rabiya, al quale la ragazza tiene lo stesso proposito. E Rabiya risponde: — È il colmo della scempiaggine vantare se stesso: ma quando sarò in faccia al nemico, oprerò di maniera che, fossi anche vinto, sarò scusato. Sempre ha fatto il suo dovere quello i cui sforzi meritano d'essere approvati — Io ti sposo, disse la donzella: vien domani all'adunanza della tribù per confermare la nostra unione. — Rabiya partì (1).

« Io lascio passar la notte, poi all'alba traggio i miei dall'imboscata, monto a cavallo, e dico alla mia banda: — Movete da questo lato della tribù. — Mi separo da essi, mi dirigo verso dove le donne eran adunate il dì innanzi, e arrivo alla tenda della giovane araba. Veggo una figura superba. Al vedermi, ella prende a due mani la vesta e la strappa, esclamando: — Quale sciagura è la nostra! Non credere ch'io m'accori della perdita degli armenti e del retaggio, no. Quel che m'affligge è la sventura che prevedo della giovane mia sorella, che sta laggiù dietro quel monticello. E quand'io sarò presa, ella rimarrà sola, abbandonata in quest'angolo riposto, e certo vi perirà. — Ella m'avea mostro a dito un monticello di sabbia, poco discosto, ond'io dissi: — Benissimo; una cattura all'altra. — E lancio il mio cavallo verso quel ridosso; ma in vece della donzella, scopro un gagliardo, ben conformato, di folta capellatura e robusta apparenza; enciva il suo sandalo, e presso lui la cavalla e le armi. Vistomi, getta il sandalo, balza a cavallo, prende la lancia, e parte senza dirmi parola. Io dietro, colla lancia in resta e gridandogli: — Ohi, t'arrendi. — Egli corre senza degnar di rispondermi.

« Ma ecco in una valle scopre la mia banda che raduna i camelli rapiti; onde piange a grosse lacrime e dice: — Ella sapea bene, quando mi diede la sua parola e mi promise la mano, che io la libererei da chiunque osasse farla prigioniera. Che non poss'io conoscere colui che venne fino ad essa? — Gli risposi: — Son io, io, Amr, dopo la stanchezza d'una lunga marcia, con prodi che, co-

(1) Notate la singolare lezione di islam che dà Omar col battere l'altro: a qui la libertà della fanciulla nello sciogliersi un marito; indizio della morale potenza della donna e del suo valor sociale prima dell'islamismo.

munque spossati, sapranno disputartela. Son io, Amr, che per rapirtela andai fin alla tenda ov'essa stava.—Allora il mio avversario mi voltò la faccia, dicendo:

—Io son commosso, ma per l'impazienza di ripigliare su te i miei armenti, la vita mia in questo mondo di dolore.

• Verso lacrime, come vedi, e più ne scorrono, più cresceranno.

• Sono figlio del più pio servo di Dio, riverito per l'alte sue virtù.

• Il mio pensiero è sempre per l'assente, ed io so esser fedele alle promesse.

• Sono il più generoso fra quanti calpestano la terra.

• Ma son anche leone, che rompe e sfracella ciò che gli piace rompere e sfracellare. —

• Io m'avanzo ver lui rispondendo:

— Ed io son figlio di colui che riceve il quarto della presa alla guerra; io sono il flagello de' prodi.

• Chi mi scontra, cade morto stecchito, come fosse morto fin dal tempo dei figli di Iram;

• E lo lascio là come carne abbandonata sul ceppo del macellajo. —

• Egli s'accinge ad assalirmi, e replica:

— Ebbene! ecco l'arena ov'io pretendo salvare ciò che m'è più caro. Nessuno è qui che possa pensare a separarci.

• E poi la morte è una fontana a cui tutti devono bere. —

• S'avventa su me con un enorme fendente. Io sguiscio, ed il colpo esce vano; ma la sciabola casca sull'arcione della mia sella, e la spacca con tutto quel ch'era di sotto, e giunge fin alla spalla del mio cavallo. Raddoppia poi il colpo a rovescio, ed io lo schivo di nuovo; ma la sciabola dà sul burello dietro la sella, lo sfende, e taglia il mio cavallo fin alla coscia. Sono a piedi, e gli grido: — Olà chi se' tu? Viva Dio, io credeva che in Arabia non vi fossero se non tre capaci di starmi a fronte: Iharit figlio di Zhalim, dalla ferezza audace e insolente; Amir figlio di Tofayl, vecchio astuto pien di malizia; e Rabiya, ancor giovane, ma conosciuto per nobile orgoglio. Tu chi sei? rispondi,

— E tu che parli sì altero, chi se' tu?

— Io son Amr, figlio di Madiykaraba.

— Ed io Rabiya, figlio di Mukaddam. Bada, io sono scavalcato. Tre proposizioni ti fo; scegli qual più t'aggrada. O andiamci a combattere alla sciabola fin alla morte; o lottiamo, e chi abbatte l'avversario avrà su lui il diritto di vincitore; o facciam la pace.

— Ebbene, la pace; vi consento. Se tu sei utile alla tua tribù, io nella mia non son disprezzato.

— Su dunque, sia pace. —

• E li prendo per la mano, e lo conduco a' miei cavalieri. Essi aveano presi i cavalli di Rabiya, e se li tenevano vicino. — Avete voi mai udito dire o veduto ch'io avessi mai paura d'un cavaliere, per prode che fosse? — domando io a' miei camerati; ed essi: — Mai più, lo tolga Dio. — Allora; — Date a me questi camelli che avete presi; domani voi ne riceverete da me un cambio d'altrettanti camelli della nostra tribù. Questi appartengono al nobile guerriero ch'è qui; e in nome di Dio vi giuro, che, vivo me, nulla di quel che gli appartenga passerà mai nelle vostre mani.

— Dio ti confonda, cavalier maledetto; tu ci hai dilombati per venir a fare una meschina presa, e poi ce la carpisci.

— Vi dico che il voglio. —

• Sulla mia ripetuta promessa me li lasciarono, ed io li resi a Rabiya. Poi — Dunque è proprio Rabiya? mi disser essi. — Lui proprio. — I camelli

furono restituiti; io giurai pace e amicizia a Rabiya. Mai egli non intese minaccia di guerra da mia parte, mai egli non levò armi contro di noi ».

Aggiungerò qual' altra poesia, tolta dalla *Crestomathia araba* di Gio. God. Kosegarten, Lipsia 1828:

« Volgetevi oggi, amici, per offrir un saluto a colei che è segnalata per bianchezza di denti e profumata frescura dell'abito. Se per amor mio un'ora sola uscì dalla vostra via, ve ne saprò grado finchè la tomba non m'invola a tutti gli sguardi; ma se mi disdite la preghiera, porterò altrove la mia amicizia, e fin d'ora ricevete da me un eterno addio. Mentre il palombo fa risonare de' suoi gemiti la selva, perchè frenerò io i lamenti, dacchè fortuna mi partì da colei ch'era sì elegante e delicata di sua persona? La colomba abitatrice de' boschi, se perdette il compagno, ripeterà i suoi dolori; ed io dovrei sopportar in pace l'assenza? No l'assenza di Boteina non è male ch'io possa togliermi in pace. Dicono: — Egli è dunque affascinato: il nome solo dell'amata il fa rompere in eccessi di follia. — Ma nè follia nè fascino mi tiene, lo giuro. Sì, lo giuro: mai non ti dimenticherò, finchè l'oriente sfavillerà dei fuochi del sole al suo levarsi, e che l'ingannevole vapore s'agiterà ne' vasti spazj del deserto; finchè un astro brillerà sospeso alla volta celeste, e i cespiti del loto si copriranno di nuovo fogliame. Il tuo pensiero, o Boteina, occupò l'anima mia, come il vino sommette al suo potere chi senza misura vi s'abbandona. Mi ricordo di quella notte passata presso il salice, ov'io stringeva la mano d'una bella dagli occhi neri, emula dell'astro della notte; ove, fuor di me stesso per la forza dell'amore ch'ella m'inspirava, sentii la mia ragione vicina a delirare, mentre un torrente di lacrime m'inondava il petto. Oh chi mi dice se più mai gusterò le dolcezze di una notte come quella che allora passammo, finchè la luce dell'aurora non venne a saettarci gli sguardi? Ora io prodigava a lei amorose parole col cuore aperto; ora ella generosamente a me concedeva qualche stilla d'acqua, da mantenermi fresca la bocca. Volesse Dio che fossi serbato a goder una volta ancora tanta felicità! il Signore ch'io servo, sa qual sarebbe la mia riconoscenza. Se Boteina chiedesse da me il sacrificio di mia vita, la darei volentieri; e generosamente l'abbandonerei, se un tal sacrificio potesse essermi concesso ».

Quest'elegia è di Gemil. Morì in Egitto, e Boteina, come ne intese la morte, fe questi versi: « L'ora ch'io deporrò la ricordanza di Gemil, non fu mai condotta dal tempo, nè possa essere condotta mai. O Gemil, o figlio di Mamar, se la morte ti colpì, che m'importa di soffrire i tormenti della vita o di gustarne le dolcezze? »

« Said figlio di Hamid, ad un amico che il rimproverò, cantava:

« Risparmia i tuoi rimbrotti, giacchè breve dura l'esistenza, e il tempo ora ci è propizio, or ci abbandona. Giammai una sventura non mi commosse al pianto, ch'io non abbia più tardi avuto a desiderare ansiosamente il tempo che m'era parso tanto infelice. Tutte le sventure che c'incontrano, hanno un tempo solo; tutti gli stati per cui passiamo, vanno soggetti a cambiamento. Quanti s'addobbano de' colori dell'amicizia, e appena acquistata la loro affezione già si comincia a perderla. Forse un giorno i colpi del tempo e la morte verranno a separarci, e spezzar i legami che ci uniscono. Se la mia volta arriva la prima, tu verserai lacrime su me, e in iterate gridi esalerai il tuo dolore: crudele ferita ti recherà la perdita d'un amico affettuoso e sincero, d'un amico il cui cuore t'era congiunto con nodi che nulla poteva spezzare ».

LETTERATURA SCANDINAVA.

§. 1.

POESIE ANTICHE.

Si riferisce al Racconto, Lib. X. cap. 4.

Nella Scandinavia la natura grandiosa e singolare concita le immaginazioni con mari che la separano dal resto d'Europa, con catene di monti altissimi, con lande e paludi estesissime, nebbie quasi perpetue, scavi di miniere; aggiungi tradizioni mitologiche affatto poetiche, quali sono quelle che già rammentammo dell'Edda e delle Saghe (Racconto tom. II. p. 1092). Colà, invece di placidi pastori, son mercanti laboriosi, intrepidi guerrieri, pirati temerarj; e sommo l'amor dei racconti, pel quale gli antichi principi menavano sempre seco degli scaldi, che narrassero le loro imprese. Dai costoro componimenti nacque un ciclo, che abbraccia l'età degli Dei, quella degli eroi, quella degli uomini. La raccolta loro chiamasi *Kæmpe-viser*, e Grimm li crede del v o vi secolo, mentre la lingua dei tre regni era press'a poco la stessa; ma in tal caso converrebbe dire sieno stati rifusi, e l'ultima redazione non può precedere il xii secolo, cioè l'introduzione del cristianesimo. Tali poesie storiche furono nel 1591 raccolte da Andrea Wedel Soffrens, amico di Tico Brahe; e Pietro Syv, quattro anni dopo, v'aggiunse cento ballate popolari. Dipoi Abrahamson Nyerup e Rahbek ne fecero una collezione in cinque volumi (Copenaghen 1812-14), che ha il merito d'aver preceduto quelle delle altre nazioni. Grimm ne trasse una raccolta tedesca (*Altdanische Helden-Lieder, Balladen und Marchen. Eidelberga 1811* (1)). Benchè la forma sia ringiovanita, il concetto n'è assai più antico, e ne spirano semplicità, energia, morale purezza, quai convenivano a gente costretta, per vivere, a sfidar il mare scoglioso, e che, reduce dai perigli, nei lunghi ozj vernali rammentava le sue imprese. Mal vi si cercherebbe la grazia della poesia greca e indostanica; ma secondo la natura del paese sono aspre, di ritmo facile e monotono, concetto grande e colossale; nudo e uniforme vigor d'espressione, senza varietà di colori nè studio di particolarità; lingua schietta e di maschia vigoria. Dal bel principio s'annunzia il fatto, rinunziando all'allettamento della curiosità e della sorpresa; non epiteti; parole serrate, incalzanti; rapidità di racconto e di tratti; passioni grandi, inestinguibili che sgomentano l'immaginazione; e fra ciò un accordo perfetto, una salda fusione, un amore cavalleresco. Hagbar eroe vuol morire piuttosto che frangere i legami di cui l'avvinse perfida mano, perchè sono i capelli della sua amata Signilda. La regina Anna morendo fa la sua confessione, e la principal colpa è d'avere

(1) Vedi pure MOLBECK, *Nopte Bemærkninger over vore gamle danske Folkeviser.*

stirato alla salda il suo collare una domenica mattina. Hagen, assalito d'improvviso, sdrucchiola sulle umide pelli, disposte ad arte da Grimilda per farlo cascare; ed essa gli dice: « Ti ricordi che giurasti, se mai tu cadessi avanti ad un nemico, non sosterresti per combatterlo? — È vero » egli risponde, e combatte a ginocchi, ed uccide ancora tre avversarj.

Questi nomi vi avvisano come molli canti s'attengano alla grande epopea dei *Nibelunghi*, più altri all'*Edda*. A questi appartiene il carme scaldico delle *Walkirie tessitrici*.

Broder, arditissimo corsaro al tempo di Araldo dalle belle chiome, diè molto a fare a questo allorchè s'era preposto di purgar i mari. Oltre il coraggio gli valeva la magia, nella quale era gran maestro; onde allorchè cadde pugnando, fu tutta portenti la natura. E dodici Walkirie, vaghe fanciulle nel Walhalla destinate ad allietare chi è morto da valoroso, comparvero la notte innanzi la pugna, su bianchi cavalli, e ascese sur un monte, ivi scavalcarono, e con aste, spade, frecce e teschi umani formato un telajo, tesseron e cantarono; poi finita la tela e la canzone, quella squarciarono in dodici brani, e tollone uno ciascuna, tornarono a cavallo, e via per due diverse bande.

Il loro canto è questo, in versi di quattro sillabe, che qui serbiamo distinti, come fece Torfeo nella versione latina. Nè il Randuero accennato nella prima strofa, nè Daraldo sono il soggetto del canto, mentre il re o iarl Broder non è tampoco nominato:

Stendesi da per tutto
prima della strage
un nembo di saette;
piove il sangue,
vuolsi ordire cinerea tela
da mani amiche al valore;
prepara rossi gli stami
l'uccisione di Randuero.

Questa tela s'intesse
d'umane budella:
pendenti teschi
tengono tesi gli stami,
le calcole son aste insanguinate,
frecca e spade son pettini e casse:
così sarà tessuta
una tela gloriosa.

Sono le tessitrici
Ilda e Iartimila,
Sangrida e Suipula....
ma i ferri sono impugnati,
le aste al apezzano,
gli scudi son spaccati
dalle spade, o le spade
si frangono contro gli scudi.

Tessiamo, tessiamo
la tela di Daraldo;
questa spada fu impugnata
dal re giovinetto;
ecco, ecco che cozzano
feroci i combattenti,
colà gli amici nostri
fan risuonar le armi.

Tessiamo, tessiamo
la tela di Daraldo:
ma il re dove sta?
andiamo a lui.
oh quanto sangue!
lo scudo ne gronda,
e la maglia ancora e l'usbergo
che dovean custodire il re.

Tessiamo, tessiamo
la tela di Daraldo;
oh che suon d'armi!
ah non lasciamo
così prodi guerrieri
uscire di vita;
hanno le Walkirie
potestà nelle battaglie.

Que' popoli avranno
stanza in queste terre,
i quali di deserti scogli
erano prima abitatori:
ciò dico perchè veggio
che al re sovrasta morte:
già il conte cadde
forato dagli strali.

E all'Irlanda ancora
s'apparecchia tutto
tale che mai quegli uomini
non lo obbliranno.
ecco tessuta la tela;
ecco un campo allagato di sangue.
sappia tutto il mondo
quale strage fu qui.

Oh quanto è orrenda cosa
il vedere intorno intorno
nube sanguinosa
occupar tutto il cielo!
ma l'aria rimarrà tinta
del sangue de' valorosi
prima che le nostre parole
escano vuote.

Bene cantiamo
del giovinetto re,

a. diamo molti versi a chi viasse;
ben venga a noi che cantiamo;
e coloro che odono
questo carme di guerra
l'imparino, e lo dicano
ad altre genti.

Saliamo i nostri cavalli,
e portiam via di qui
quest'orrido ingombre
di lance e spade.

Nel canto di Semund nell'Edda, conosciuto col nome di *Martello di Tord*, Tord di Meersburg correndo a cavallo traverso la pianura perde il martello d'oro, e da un pezzo invano lo cerca. Chiama dunque il suo fratello, e gli dice « Convien che tu vada nei monti del Settentrione a cercare il mio martello ». Locke fratei suo prende un vestito di piume, e vola sopra gli ampi flutti del mare verso le montagne di Settentrione. Arrivato in una fortezza, entrò nella gran sala, e si presenta avanti al mostruoso Tolpel.

« Ben venuto, Locke! ben venuto! Che si fa a Meersburg? come si vive laggiù?

— Bene » risponde Locke; « Tord ha perduto il suo martello; per questo io venni.

— Digli che è sepolto cinquanta braccia sotterra. Più nol troverà, finché a me non dia sposa la giovane Feid-Iefsborga con ogni vostro possesso ».

Locke ripiglia il suo vestito alato, traversa i salsi flutti del mare: « Tu non ricupererai il tuo martello » dice al fratello suo « se pure non sacrifichi la giovane Feid-Iefsborga e quanto possiedi ».

Dal banco ove stava seduta, l'altera fanciulla esclama: « Voglio piuttosto un cristiano che quel mostro schifoso. Prendiamo il vecchio nostro padre, accinciamogli i capelli, e menatelo come la sposa in vece mia fra le montagne del Settentrione ».

Vestono il vecchio da sposa, e sulle vesti profondono l'oro, poi si mettono in via. Giungono e siedono sul banco degli sponsali. Il conte Tolpel entra per presentare alla fanciulla la coppa nuziale. Ma prima di bere, il vecchio mangia quindici bovi, trenta majali, sette pani; poi per estinguere la sete, bee dodici misure di birra in un gran secchio a manico, e quasi anche il secchio inghiotte. Tolpel passeggia per la sala colle man giunte, ed esclama: « Donde viene cotesta sposa che tanto divora? » Poi dice al custode: « Bada bene alle botti, giacché abbiain a fare con una donna che bee tremendamente ». Fra ciò Locke ride sotto le vesti, e dice: « Da otto giorni essa non mangiava; tant'era occupata dell'idea di venir qui ».

Tolpel chiama gli scudieri, e grida: « Portatemi il martel d'oro; lo cedo volentieri, purché io sia separato da tale sposa con onore o con vergogna ». Otto guerrieri portano sopra un albero il martello, e lo posano traverso ai ginocchi del vecchio. Questi lo prende, il brandisce come una verga, e fiede il mostruoso Tolpel, indi i suoi compagni. Tutti gli ospiti riuniti, tutti gli uomini del Nord impallidiscono di spavento, e toccano colpi mortali.

« Ora torniamo (dice Locke al vecchio), torniamo al nostro paese, giacché siete rimasto vedovo ».

In un altro canto, Orm, giovane cavaliere, dovendo combattere il gigante

di Berna, va a bussare alla tomba di suo padre, sepolto in una montagna; e batte sì forte, che spezza la rupe e il padre suo si sveglia:

« Chi è il temerario che viene a turbare il mio riposo?

— Son io, Orm tuo figliuolo.

— Che vuoi? L'anno scorso t'ho dato mucchi d'oro e d'argento.

— Vero; l'anno scorso m'hai dato mucchi d'oro e d'argento; ma oggi io voglio la tua spada.

— Tu non avrai la mia terribile spada Birtinga, prima che non sii andato in Irlanda a vendicare la mia morte.

— Se tu me la neghi, io spezzo la montagna ove sei sepolto, in cinquemila pezzi ».

Il vecchio guerriero gli dà la sua spada: Orm uccide il gigante, poi va in Irlanda ad uccidere gli assassini di suo padre.

Tiene del modo stesso la saga scandinava di *Ervora*.

Angrim, principe possente, aveva dodici figli, valorosi tutti, e chiari per opere gagliarde. Assembrati un giorno in un'isola, e scintillando dagli occhi ardor guerriero, cercavano quale impresa fosse più degna del loro gran cuore. Un di essi, il quale si chiamava Iorvard, « Seguite me » disse con voce che pareva tuono; « volgiamo i passi alla corte d'Ingo re d'Upsal; sua figlia, la bellissima Ingeburde, ha da esser mia: secondate la mia impresa, io vi conduco ad « acquistar gloria ».

La primavera rinvestiva le campagne quando i dodici fratelli presero il cammino d'Upsal. Arrivati al cospetto d'Ingo, lo videro in mezzo alla sua famiglia, e attorniato dai prodi di quel regno, difesa ed ornamento del suo trono. Iorvard salutò il re, domanda la bella Ingeburde; e perchè il chiedente scendeva da schiatta illustre, ed egli stesso ne aveva cresciuto lo splendore con egregie prodezze, il re d'Upsal non osava disdire l'alta domanda. Ma incontanente uscì di mezzo ai guerrieri Ialmar, egli il fortissimo di tutti e altiero, e così parlò al re: « Sire, rammenta ciò che ha fatto per te il mio braccio; io « ho difeso il tuo regno, ne ho allargato i confini; a me spetta la figlia tua per « diritto, a me spetta per l'amore che le porto già è gran tempo. La negherai « tu a un guerriero che ti è noto, per darla a cotesti stranieri che vengono forse « per sola voglia di rapina? »

Ingo, udito ch'ebbe queste parole, avvisò non fosse a fare scelta fra i due guerrieri per non offendere nè l'uno nè l'altro. Ingeburde stessa è chiamata a dire qual più le piaccia del pretendenti; ed essa toglie Ialmar, ornamento della sua patria. Allora Iorvard sbeffante di sdegno sfidò il rivale, sfidò ancora il valoroso Odur che stava al suo fianco: il giorno della battaglia fu fermato, e i dodici fratelli andarono a provvedersi delle loro migliori armature. Era sul loro cammino la casa del re Biartemar, il quale ospitò i dodici fratelli; e un d'essi, chiamato Agantir, contò all'ospite un sogno. Egli aveva veduto uno stormo d'uccelli rapaci calare sul capo dei dodici figliuoli d'Angrim, i quali posta mano alle frecce, distrussero quello stormo: apparvero quindi due aquile; Agantir combattè con una, essa fu spenta dalla sua spada, ma cadde nel tempo stesso anch'egli straziato dal rostro e dall'agguato del fiero uccello; i suoi fratelli combatterono coll'altra, e fu grande strage. Biartemar spiegò il sogno, e disse che per esso si annunziava la caduta di molti guerrieri illustri.

Il giorno prefisso alla battaglia i dodici fratelli si trovarono prestì; il chiuso fatale era stato eretto in un'isola del lago Meier; là dentro stavano Ialmar e

Odur, aspettando l'ora d'impugnar le armi. Il legno che portava a quell'isola i figliuoli d'Angrim, splendea tutto per le lucenti loro armature; esso toccò il lido, e i dodici valorosi ne balzarono fuori, divampanti di ardor guerriero. Gli occhi loro mandano fiamme, segno d'ira implacabile; e scorrono per l'isola terribili a vedersi, e ruotano i brandi; e fanno suonar l'acclaro degli scudi, addentandolo ferocemente; poi cozzano furibondi cogli alti pini, che non reggendo al gran impeto, crollano sradicati.

A quella fiera mostra di gagliardia e di furore scorse un brivido per le membra d'Odur; il quale voltosi a Ialmar: « Amico » gli disse « tu sai se io ho tremato mai nelle battaglie; ora pavento..... Mira come è terribile il loro aspetto; contali, son dodici, e spirano tutti bramosia di vendetta..... — Ecco, eccoli a noi » diceva Ialmar; « ah sì, son dodici appunto.... Stassera noi vedremo la magione d'Odino, ed essi vivranno e conteranno le vicende del combattimento..... Oh mio fedele! io non ho mai confidato sì poco nel mio braccio ».

Ma Odur ripiglia lena incontanente, e il consueto coraggio torna ad ingagliardire il suo petto. « Erri » egli grida; « tocca al dodici guerrieri a vedere stassera la magione d'Odino; e noi che siamo due soltanto, vivremo, e conteremo le vicende del combattimento ». E Ialmar rincorato rispondeva: « Siano pur tremendi i nostri nemici, andiamo ad incontrarli ».

Tra i figliuoli d'Angrim, Agantir era cospicuo per altissima persona; di tutta la testa sorpassava quella degli altri; egli stringea la famosa tirivanga, spada d'enorme peso. Ialmar misura coll'occhio quel gigante, e dice a Odur: « Uno di noi combatterà col tremendo Agantir, l'altro cogli undici suoi fratelli; eleggi ». Risponde Odur: « Io combatterò con Agantir. Io vesto una maglia, fiao lavoro di fabbro islandese; essa è a prova d'ogni punta più dura.

— Or bene » ripiglia Ialmar « poichè lo scontro di Agantir ti sembra più tremendo, egli spetta a me. Concedetli io mai che tu stessi avanti di me nelle battaglie? » Disse, e tratto fuori la spada, volò ad assalire Agantir. Odur allora gridò agli altri: « Se avete cuore venite a combattere con me; io vi sfido tutti quanti ».

Corse a lui primo Iorvard, ed ebbe morte; gli altri s'avanzarono sitibondi di vendetta; ma Odur si tenne gagliardissimo. Caddero tutti, ed il suo corpo non ebbe pur una puntura. Allora quel forte andò là dove Ialmar ed Agantir avevano combattuto; essi giacevano, e un lago di sangue li circondava. « Oh Ialmar » esclamò « misero Ialmar, tu se' pallido, la tua spada è spezzata, lo scudo a brani; ah! quante ferite; tu non puoi reggerti! oh Ialmar, tu muori! ».

E a lui Ialmar rispondeva con voce fleca e moribonda: « Sì, il mio corpo è trapassato da sedici ferite.... l'armi sono infrante.... gran buio circonda le mie pupille.... Ah la spada d'Agantir è bene affilata.... la sua punta è acuta.... Il mio petto l'ha sentita.... Io possedevo cinque casali, possedevo lieti campi.... non volli godere in pace.... eccomi inchiodato sulla gleba di quest'isola deserta, senza lena, uscito di speranza, e tutto guasto dal ferro nemico.... Il re d'Upsal siede a mensa allegra; potenti capi e guerrieri illustri stanno intorno a lui fra i diletti e la gioja.... io vorrei camminare.... mi alzo a stento.... e ricado.... La figlia del re, candida come neve, mi accompagnò fino alla riva del lago.... Ah! come furono vere le sue parole: — Oh mio Ialmar, tu non torni a me più!.... Giovani donne cantavano su per le balze.... quelle voci recavano diletto all'orecchio mio.... Ma il vento gonfiava la vela.... bisognò

« partire.... Odur, levami dal dito questo anello d'oro, recalo alla mia cara Ingeburde; esso la prepari al tristo annunzio: tu dille che non mi vedrà mai più!.... Già l'avoltojo vola in qua dalla sua cupa foresta.... vien l'aquila con esso.... Quell'ingordo avoltojo tracannerà tutto questo sangue.... quell'aquila enorme pascerà le mie membra ».

Ultimi accenti di Ialmar; egli morì, e poco quindi lontano spirò Agantir. I dodici figli d'Angrim furono sepolti in quell'isola con tutte le loro armi, fra le quali era la spada di Agantir, la tirivanga. Il corpo di Ialmar fu trasportato a Sigtuna presso Upsal.... Ingeburde, morto il suo caro, odiò la vita, e si trafisse il seno con un ferro.

Ervora, figliuola unica d'Agantir, era fanciulla rinomata per rara bellezza di corpo, e più ancora per forte cuore e bramoso di gloria guerresca. La valorosa volle avere la famosa tirivanga, e cercò molte contrade, e venne in ultimo sulla sponda del lago Meler: quivi i paesani le additarono l'isola dove riposavano i dodici figliuoli d'Angrim, e la traggitarono a quella sponda; ma come la barca vi si accostò, apparvero strane visioni. I rematori esclamano: « Ah! che spettri orribili! oh che bujo si spande per quest'isola! » e voltano indietro la prora; ma l'intrepida fanciulla balza sul lido, e si caccia per entro la nebbia, che era foltissima. Un pastore guidava in salvo la sua greggia; Ervora lo arresta, lo saluta, e domanda.... Ma s'udi all'improvviso uno scoppio tremendo; il terreno mandò fiamme, e il pastore a fuggire, e la fanciulla impavida a rattenerlo; e, « A che tremi? » diceva a lui con tuono fermo; « vieni con me ».

Egli le rispose: « Il pastore canta sulle vette quando il sole discende nel mare; ma quando il cielo è fatto bruno, guida a ricovero la sua greggia: quella che vedi colà è la mia capanna, io te l'offro, vieni e riposerai. — No » rispose la forte donzella; « io seguo il mio cammino, cerco il terreno dove riposano i figliuoli d'Angrim; dimmi dov'è. — Fanciulla audace! che mai domandi? Ah tu non sai che orrendi spettri sorgono da quel terreno! di là nessuno passa più.... Dirizza l'occhio a quella parte.... non vedi?.... Oimè! si avvicinano! fuggiamo. — T'arresta » ripigliò Ervora; « additami il terreno che ricopre i figli d'Angrim, ed abbi in premio questo anello d'oro ». Ma il pastore non ascolta; il grande spavento lo ha portato a volo.

Allora Ervora andò innanzi sola finchè trovò una terra seminata di tombe, e vide uscirne fiamme, e udì levarsi un gran compianto, onde conobbe d'essere arrivata là dove tendeva, e gridò: « Agantir, sorgi: Ervora ti chiama, Ervora l'unica figlia tua. Mostrami dove stia sepolta quella spada tremenda, che i sotterranei spiriti temperarono e donarono al gagliardissimo Svalutamè... Oh scuotetevi, anime generose, udite la mia voce. Iorvard, Ervard, Rani, Agantir, sorgete da questa terra colle vostre spade, cogli scudi, colle aste insanguinate.... Oimè! altro non sono che polvere que' figliuoli d'Angrim, al cospetto dei quali i più valorosi guerrieri tremavano; la prole chiarissima di Eivor giace nel silenzio e nelle tenebre. Oh Ervard! oh Iorvard!... se queste fiamme cessino dal darvi crucio, additate a me le onorate vostre armi. Oh Agantir! dammi quella tua tirivanga lampeggiante, che fu battuta con opera d'incanto ».

Mentre così Ervora parlava, apertasi la terra, mostrò voragini piene di fuoco; e dal lago dove giaceva Agantir, uscì questa voce: « Sta qui sotto al mio ossame la spada che diede morte a Ialmar; spada nemica degli scudi, che ne spaccò e forò tanti. Eccola ora qui arroventata da questo fuoco quella tremenda tirivanga, a cui niuna femmina osò mai accostare la mano. — Ve l'accosterò io » gridò Ervora; « queste fiamme non mi spaventano »; e si

avanzava intrepida; ma una voce gridò: « T'arresta, o figlia mia, non porre il piede su questa terra fatale; eccoti la spada che vuoi avere. — Oh degno discendente d'illustri guerrieri » disse Ervora; « il tuo dono vale più che tutte le corone scandinave. Io la impugno finalmente questa spada tremenda. Deh ch'io possa aver morte inonorata e oscura se cedo questo ferro. Addio padre, addio voi tutti che qui riposate; dormite sulle armi vostre gloriose; nessuno le tocchi; a me basta l'invitta Thrivanga ».

Ottenuta quella spada, Ervora si scostò dal campo funereo; e trovata sul lido una barca, passò il lago, e rivenne alla sua terra.

Questo alito di vendetta fa sentirsi continuo nelle poesie del Nord. Una fanciulla, nel più cupo della notte, viene a trafiggere l'amante che la deluse: una regina avvelena la doona di cui è gelosa: due sorelle procacciansi vesti di cavaliere ed armadura, e vanno a vendicare l'ucciso genitore, e colto l'assassino, il tagliano a pezzi, poi piangono assai quando hanno da confessarsi. La madre di Vonyed induce questo a vendicare la morte del padre, ed egli va, uccide quanti incontra, i genitori coi figliuoli, i cavalieri coi loro compagni; e quando più non trova chi uccidere, dà il suo anello d'oro ad un pastore per farsi indicare il castello ove trovare uomini d'arme degni di sé; v'entra a forza, atterra quanti vorrebbero arrestarlo, poi torna, e nella sua rabbia uccide la propria madre, e spezza il suo liuto, perchè nulla possa blandire gli accessi del suo furore.

Il prode Axel e la bella Valborga si amano fin da fanciulli, e insieme vanno ad una cappella per fidanzarsi. Però Hagen figlio del re, innamorato esso pure di Valborga, disturba le nozze, perchè egli stesso vuole sposarla. Ma per contrasti i due poveri amanti non lasciano di volersi bene, quantunque nessun rimedio veggano al dolore. Ed ecco scoppia alto incendio di guerra; Hagen si pone a capo degli eserciti, e il prode Axel, dimenticando ogni rancore, va sotto la bandiera di quello. Sul campo Hagen, ferito a morte, chiama il rivale, e tendendogli fraternamente la mano, gli dice: « Vendica la mia morte; sposerai Valborga, e ti regalo il mio regno ». Axel s'avventa fra i nemici, combatte come un leone, e muore coperto di ferite. A questo annunzio la sciagurata Valborga distribuisce ogni aver suo ai poveri, e si ritira in un chiestro.

Posseno vedersi i *Chants du Nord* di X. Marmier.

S. 2.

I NIEBELUNGH I.

Si riferisce al Racconto, Lib. XII. cap. 23.

Eginardo narra che Carlo Magno fece raccogliere *antiquissima carmina de' Tedeschi*, che celebravano i prischi eroi; ma andarono perduti: incerte congetture e null'altro ponno farsi intorno a questi.

L'*Heldenbuch*, o Libro degli eroi, contiene frammenti di ballate, le quali costituiscono un intero ciclo d'annali eroici. Altre molte son rammentate sulle imprese di Kurzbold, il tradimento di Hatto, l'eroismo di Banne, le prodezze d'Alboino

re longobardo, che molti secoli dipoi si cantavano ancora da Sassoni e Bavaresi; e ci restano il canto d' Ildebrando e del re Lodovico per la sconfitta de' Normanni.

Queste tradizioni alcuna volta crebbero in intieri poemi, forse raccolte e ridotte a unità da qualche Omero settentrionale; e in tal guisa potè formarsi il poema dei *Niebelunghi*, di cui noi parliamo nel Racconto, l. cit. È in trentanove *aventure*, divise in strofe di quattro versi, rimati a coppia o alternati.

Qui esibiamo, secondo il dottor Bolza, la traduzione d'alcuni pezzi e l'analisi di tutto il poema, più esatta che non siasi fatto in veruna favella.

AVVENTURA PRIMA.

Crimilde.

Mirabil cose narrano le antiche
Storie, d'eroi magnanimi, di pugne,
Di banchetti, di nozze, e insiem di molto
Pianto e di lai. Del battagliai feroce,
D'ardite spade maraviglie udrete.

Vivea in Borgogna una gentil donzella,
Di cui la più prestante in tutto il mondo
Cercato avresti indarno. Era Crimilde
Nomata, e bella oltre ogn' dire; e quindi
Fu che perder dovettero per lei
Molti prodi la vita. All'amorosa
Vergin non è chi amor non ponga; in pregio
L'have ciascun, chè s'oltre umana idea
Bello è l'aspetto suo, d'ogni virtude
Che a nobil donna addicesi, s'adorna.

Stavane al fianco tre possenti e ricchi
Regi, Guntaro e il pro' Gernaldo, degni
Di tutte laudi, e il giovine Ghislero
Eletta spada: ai prenci era germana
La giovinetta, ed el n'aveano cura.
D'alto lignaggio eran que' prodi, arditì,
Mirabilmente forti e di gentili
Sensi; la patria loro era Borgogna,
Ma chiare di valore opre stupende
Fer d'Attila nel regno. Aveano stanza
In Vormazia sul Reno, e lor servia
Chiara stuola d'erol, fino alla morte
Servi alla data fè, chè a cruda morte
Di due donne l'invidia li sospinse.

Fu madre a' prenci la ricca Ute, e padre
Dancrate, un generoso, a' tempi suoi
Forte e per memorande opre famoso,
Che ai tre figli morendo ampio retaggio
Lasciava; ed el degeneri dal padre
Non eran no, già vel dicca; ma d'alta
Possanza e degni, benchè obbedienti
Fussergli in pace e in guerra i più gagliardi,

Arditi, e sempre in arrischiate imprese
 Imperterriti eroi, che mai vantassero
 Quali in armi già furo incliti templ.
 Era tra questi Agone di Tronecche
 Con esso il suo germano, il piè-veloce
 Danvarto, e Orvin da Mezze, e i due margravi
 Gero ed Eguarto, e per provata forza
 Folco d'Alcea vantato. Il valoroso
 Romoldo, mastro alla real cucina,
 E Sindolto ed Unoldo, avean l'incarco
 Di mantener le antiche usanze a Corte
 De' tre scettrati, ond'erano fedeli:
 Ed altri molti ancor v'avean, che tutti
 Nomar non so. Danvarto era alle stalle
 Preposto, scalco il suo nepote Orvino,
 Coppier Sindolto eletta spada, Unoldo
 Camerlingo; pregiati e onrati molto.
 Della pompa real, dell'ardue imprese
 Di que' valenti, e di lor cortesia,
 Vano fora il narrar, chè degnamente
 Nullo foggjar potriane un simulacro.

Or mentre qui si stava in tanto onore
 Sognò Crimilde aver cresciuto un bello
 Peregrino falcon, cui due possenti
 Aquelle laceraro. Oh maggior doglia
 Venir non le potea, che nel vederlo
 Sbrantar sugli occhi suoi! Corse alla madre,
 Le narrò il sogno, e ohimè, quale n'ottenne
 Vaticinio crudel! « Il tuo falcone
 È un cavalier che porteratti amore;
 E se nol salva Iddio, perduto l'hai.

— Deh, che parli d'amor, madre diletta! »
 Risponde la fanciulla; « a cavaliero
 Non andrò sposa io mai. Fino alla morte
 Rimarrommi pulzella, a ciò che nullo
 Mi venga affanno dall'amor d'un prode ».
 E a lei la madre di rimando: « Troppo,
 Cara figlia, presumi; ora beata
 S'unqua t'arriderà, d'amor fia l'opra.
 Fa che innanzi ti stia quel che a te serba
 Nobil garzone il Cielo, e tu n'andral
 Consorte a lui, d'ogni bellezza adorna.
 — Oh! non parlar così, dolce mia donna! »
 Tornava a dir la donzelletta. « Ah! troppe
 Provâr qual renda amor dura mercede
 Perch'esso e i doni suoi saggia io non schivi ».

Chiuse Crimilde allor gelosa in core
 Ogni tenero senso, ed alcun tempo
 Senz'amore durò: da sezzo un prode
 Sposa l'ottenne. Il falco era costui
 Che visto in sogno avea, di cui la madre

Le predisse il destin: ma oh qual tremenda
Vendetta fenne sui parenti suoi
Che 'l trassero a perire, e quante madri,
Fur per la morte di quest'uno orbate!

AVVENTURA SECONDA.

Sifrido. (estratto)

A Sante sul Reno vivea il figlio d'un gran re di corona, che sin da fanciullo per bella persona e valore straordinario era l'amore e la meraviglia de'suoi e degli stranieri. Sifrido (*Sigfrid*) chiamavasi il giovinetto, Sigismondo il padre, la madre Sighelinda. Come Sifrido fu atto all'armi, Sigismondo mandò un bando per tutto il regno, che invitava chiunque credesse aver valore, a mostrarlo colle armi in mano, ed esser creato cavaliere dalle mani del re insieme con Sifrido; a' forestieri si darebbe armi, vesti e cavallo. Grande fu il concorso, bello il torneo, splendide le feste per sette giorni; quattrecento degli accorsi furono armati cavalieri insieme con Sifrido. Sigismondo non lasciò partire uomo che non fosse carico di doni, e, radunati i vassalli, volea in loro presenza cedere il regno al figlio, investirlo di tutto il suo potere: al che volentieri si sarebbero accordati i grandi del regno, lieti d'aver quind'innanzi a signore tale eroe; ma Sifrido vi si rifiutò. Finchè vivessero Sigismondo e Sighelinda, l'amoroso figlio non volea portare la corona; più tardi assumerebbe l'autorità che piacesse a Dio di conferirgli. Il proposito era bello e generoso, nè fu chi ne lo biasimasse. D'indi in poi Sifrido si diede a oprar l'armi in paesi forestieri, e s'acquistò col suo valore bella e onorata rinomanza.

AVVENTURA TERZA.

Come Sifrido andò alla Corte del re de' Borgognoni.

Or avvenne che Sifrido udì parlare dei grandi pregi di Crimiide e della ritrosia di lei, e risolse condurla in moglie. Se ne dolsero i genitori, sapendo che la fanciulla mal si piegava all'amore, e quanti e quai prodi accogliesse re Guntaro alla sua Corte, che ben saprebbero difenderla: ma le parole eran perdute. « Padre mio » rispondeva il giovinetto eroe, « se altri che il cuore dee guidare » la mia scelta, voglio piuttosto rinunziare all'amore; e s'ella m'ama, e me la negano i suoi, saprò farla mia colla forza.— Or bene » soggiungea Sigismondo « prendi almeno con te i più forti dei nostri, prendi un'intera armata che ti spalleggi ». Ma ciò pareva viltà al valoroso, sì che, più per comparire degnamente come a figliuolo di re si conviene, che per averne assistenza, prese solo dodici seguaci, e con essi s'avviò per Vormazia, non prima però che la madre e le più nobili donzelle della Corte paterna avessero ornato Sifrido e i dodici cavalieri di ricche e pompose vesti.

Dopo sette giorni di cammino, Sifrido e i suoi, armati di tutto punto e rilucenti d'oro e di gemme, giungono a Vormazia. Maravigliano i Borgognoni di tanta magnificenza e del bell'aspetto degli avventicci, che nessuno conosce. Orvino consiglia al re, il quale prima di riceverli vorrebbe aver contezza dell'esser loro, di far venire suo zio Agone da Tronecche (*Agen di Tronek*), cui per lunga sperienza non è cavalier famoso che non sia noto. Viene Agone, e benchè mai non vedesse Sifrido, lo riconosce alla notizia che per fama ne avea, e così ne narra la storia.

Sifrido uccise di propria mano i due ricchi figli di re, Scilbungo e Niebelungo, e fece prodigj di valore. Cavalcando un giorno soletto, capitò per caso ove, tratto fuori da una grotta il ricco tesoro del re Niebelungo, i figli suoi con molti vassalli stavano per farne la divisione. Non accordandosi sulle parti, i due principi la rimisero in Sifrido che in buon punto era sopravvenuto, e gli diedero in guiderdone Balmunga, la buona spada del re Niebelungo. Mal per loro; chè, venuti a contesa, Sifrido li uccise tutti, principi e vassalli, e si appropriò il tesoro, che cento doppi carri non bastarono a trasportare, tutto oro e gemme preziosissime. Nè Sifrido si stette contento al tesoro, ma conquistò ben anche e fece suo il paese de' Niebelunghi, ove più che altri gli diede a fare il fortissimo nano Alberico, munito che era della cappa magica. Pur lo domò, e fatto riportare il tesoro nella grotta, vi pose a guardia Alberico, facendogli giurare di difenderlo a tutta possa. Così il valoroso Sifrido divenne signore del ricchissimo tesoro de' Niebelunghi e del paese loro. « E mi è pur nota » soggiungeva Agone « un'altra terribile avventura. Sifrido uccise un drago, ed essendosi bagnato nel sangue di lui, la sua cute restò fatata e più dura che corno. Però badate a voi, vi dico, e accoglietelo con bei modi e cortesi ». Così parlò Agone da Tronecche.

Guntaro fa buon viso a Sifrido, e lo interroga del motivo di sua venuta; al che l'altro risponde senz'ambagi, che « avendo udito de' prodi che si trovano alla Corte di Borgogna, è venuto per provarsi con loro e conquistar il paese, dove nol sapplano difendere. La proposta par dura ed iniqua. Vero è che Sifrido pone sulla bilancia i proprj Stati, cui perderà se vinto; ma, come bene osserva il buon Gernaldo, che importa al Borgognoni di conquistare paesi lontani e stranieri? Tengasi ognuno il suo, e Sifrido s'accontenti piuttosto di vedersi accolto come amico ». Dopo molti parlari, memore del vero motivo della sua venuta, Sifrido acconsente per fine a vivere in pace co' suoi ospiti, aspettando occasione di vedere la bella Crimilde.

AVVENTURA QUARTA.

Come Sifrido combattè i Sassoni.

È destino di Guntaro di non aver un momento di pace. Appena acquetato Sifrido, compajono a Corte ambasciatori del due bellicosi fratelli Ludgero e Ludgasto, re l'uno de' Sassoni, l'altro de' Danesi, coll'intimazione d'una prossima invasione. Ma Sifrido lo rassicura; egli co' suoi dodici seguaci e un migliaio di Borgognoni si assumono tutta l'impresa; anzi, senz'aspettare l'arrivo de' nemici, vanno loro incontro. I due re, benchè alla testa di poderosi eserciti, sono sconfitti un dopo l'altro e fatti prigionieri. Tanto è il terrore che infonde il nome solo di Sifrido, che, quando Ludgero ne riconosce la divisa sullo scudo di lui, si mette a gridare: « Cittate le armi, voi tutti che seguite la mia bandiera! Il figlio di Sigismondo, che Sifrido il forte, è quegli che ci sta a fronte. L'ho riconosciuto: il demonio l'ha a cui condotto a danno de' Sassoni ».

I Borgognoni vittoriosi mandano a Guntaro messaggeri colla buona novella; Crimilde ne fa venire uno segretamente nella sua stanza: « Raccontatemi la buona nuova, e vi darò dell'oro » gli dice con donnesca astuzia la fanciulla. « Come stanno mio fratello Gernaldo, e gli altri miei amici? v'ha lasciato nessuno la vita? e chi fece più prodezze? »

— Nessuno de' nostri mostrò d'aver paura, nobilissima figlia di re » risponde il messo; « ma, poichè il debbo dire, nessuno menò più le mani del giovinetto

forestiero che c'è venuto dalle Fiandre. Quello che fecero Danvarto, Agone e l'intero drappello del re, per quanto valore essi abbiano mostrato, è un soffio appetto delle gesta di Sifrido, il valoroso figliuolo di Sigismondo. I Borgognoni, diesi onore al vero, tennero valorosamente il campo; chi si provò con Orvino, vuolò la sella; Gernaldo, il fratel vostro, era turbine che sbaragliava ciò che trovavasi incontro; meglio sarebbe stato pel nemico di non mischiarsi cogli eroi del Reno; e anche quel di Tronecche, e Sinoldo, e gli altri che seguivano la bandiera di Gernaldo, fecero il lor dovere: ma ciò che accadde di grande, di valoroso, fu opera di Sifrido. Io vi dico, signora, ch'egli fe prigionieri di propria mano re Ludgasto e il fratel suo Ludgero re di Sassonia. Questi ed altri illustri ostaggi, che or sono in potere de' nostri, e i tanti morti e feriti che lasciammo sul campo, li dobbiammo al solo Sifrido ».

Il bel volto di Crimilde si tinge del color di rosa al sentire le lodi dell'amato giovinetto, e il messo è rimandato colmo di doni. Arriveno i prodi coi prigionieri. Re Guntaro, sì per celebrare la vittoria riportata, sì per ritenere Sifrido che vorrebbe partire, bandisce una gran corte.

AVVENTURA QUINTA.

Come Sifrido vedesse la prima volta Crimilde.

Grandi preparativi si fanno per la corte bandita. Il giorno di pentecoste cinquemila e più cavalieri si presentano ornati a festa. « Or come farò io ad onorare degnamente ospiti sì illustri? » domanda Guntaro a' suoi. « Ajutatemmi a far ch'io non ne sia poi vituperato, chè la miglior lode sta nei fatti. — Se vuoi averne onore » risponde Orvino la buona spada, « fa che tua sorella si mostri. Che altro può dar più gioja all'uomo che la vista di belle fanciulle e donne gentili? » Guntaro che conosce l'amore di Sifrido per Crimilde, vi acconsente, e comanda ch'ella venga a Corte colla madre Ute e colle sue damigelle.

Cento cavalieri sono scelti a servizio della leggiadra fanciulla e della madre Ute, e le fanno ala colle spade sguainate; cento damigelle l'accompagnano. I cuori degli eroi, che fanno ressa per vederla, palpitano timidamente sotto le corazze. Ella si mostra: così appare l'aurora, rompendo il buio; così splende fra gli astri la luna, quando pieno è l'argenteo suo disco. « Oh me perduto! » esclama con amabile modestia Sifrido, al vederla sì bella; « oh! come potei vaneggiare di ottenerla! » E sì parlando, il figlio di Sigelinda era atteggiato così amorosamente, che pareva ritratto in pergamena da mano maestra. Ma gli viene in ajuto il buon Gernaldo. « Guntaro » dice egli al re « caro fratello, ora è tempo (nè sarà chi biasimi il mio consiglio) di dare a Sifrido il premio meritato, al cospetto di questi prodi. Digli ch'ei venga a ricevere il saluto di mia sorella ». Sifrido se le accosta timidamente, e ne riceve il bacio del benvenuto. « Per questo bacio » dice il re di Danimarca che è presente « più d'une giace morto o maleuccio. Dio voglia che costui non veda più la Danimarca! »

Cominciano le feste, e prima d'esse il servizio divino; Sifrido e Crimilde, sempre vicini, si vanno dimesticando; i due re prigionieri domandano di poter tornare ai loro Stati. « Che ne dite voi, nobile Sifrido? » gli chiede Guntaro. « Costoro mi offrono tant'oro pel loro riscatto, quanto ne possono portare cinquecento cavalli: parvi ch'io debba accettare la proposta? — Faresti male » risponde Sifrido. « Lasciateli andare senz'altro; solo che più non vi movano guerra, e ve ne diano in pegno le destre ».

Il generoso consiglio è seguito. Ludgasto e Ludgero, preso congedo da ognuno, tornano ai loro paesi, donde più non mossero guerra. Anche Sifrido vorrebbe partire, ma lo ritiene l'amore che doveva essere cagione di sua morte.

AVVENTURA SESTA.

Come Guntaro andò in Islanda per isposare Brunilde.

Di là del mare, in Islanda, vivea una figlia di re, bella non men che forte, la quale per togliersi d'attorno i molti proci, avea fatto un bando, che chiunque aspirasse alle sue nozze, dovesse misurarsi con lei in tre giuochi, e il perdere anche in un solo importasse la morte. Si chiamava Brunilde. Malgrado la durezza del partito e l'esempio di molti prodi miseramente periti, Guntaro si decide a tentar l'avventura. Sifrido che conosceva l'estremo pericolo dell'impresa, avea da principio cercato dissuaderne Guntaro; acconsente giulivo ad accompagnarlo, quando Guntaro promette dargli, se ottiene Brunilde, la sorella sua Crimilde in isposa. Fidando nella cappa magica, di cui egli è possessore, quella ch'el tolse al nano Alberico, e che non solamente rende invisibile chi la porta, ma gli dà anche la forza di dodici uomini senza contare la propria, Sifrido consiglia al re di non prender seco oltre lui, che altri due compagni, Agone e Danvarto.

Si comettono pompose vesti a Crimilde pel quattro avventurieri. La fanciulla e trenta delle sue più esperte damigelle vi lavorano sette settimane. Le vesti sono della miglior seta di Marocco e di Libia, con sopra pietre preziose. Havvene una di seta candidissima ricamata di smeraldi, emblema della speranza; una d'ermellino con nere trine, ambito ornamento alle Corti. Chiunque le vedea, era costretto a confessare di non aver mai viste le più belle.

Dopo molto piangere di Crimilde, che ormai più non asconde a Sifrido il suo amore, e delle altre donne, i quattro partono in un legnetto, fatto costruire a bella posta, per iscendere sul Reno al mare. Sifrido sta al timone, Guntaro e gli altri al remo. Favoriti dal vento, toccano in dodici giorni l'Islanda, dove Guntaro è maravigliato di vedere ricche e numerose borgate, e la fortissima ròcca Insensstena, residenza di Brunilde. « Or fate a mio modo » dice Sifrido a' compagni. « Avanti la regina e ai suoi vassalli, dite che Guntaro è il signor mio, io suo fedele. Noi faccio volentieri » aggiunge poi, rivolto al re; « ma che non farei per amore della bella fanciulla che amo tanto! Ella è l'anima mia, e m'è più cara assai della vita, e conviene che tutto io faccia per acquistarla ».

AVVENTURA SETTIMA.

Come Guntaro guadagnò Brunilde.

Il legnetto che porta i quattro prodi, arriva sotto la ròcca; e Guntaro che vede gremite le finestre di belle ragazze, domanda a Sifrido chi sian esse. « Qual di loro prendereste, se ne aveste la scelta? » dice Sifrido. « Quella che colà vedo bianco-vestita. — Ben vi guidarono gli occhi, re Guntaro; chè ella è appunto la nobile Brunilde, per cui qua venimmo ».

Le damigelle di Brunilde s'adornarono per ben ricevere gli ospiti. Sifrido, facendo presso Guntaro l'uffizio di scudiere, lo ajuta a smontare, e tutti quattro entrano nella ròcca, Guntaro e Sifrido in bianca sopravveste e su bianco destriero, Agone e Danvarto tutto neri come un carbone spento. All'ingresso nelle sale,

I cavalieri islandesi al servizio di Brunilde fanno deporre le armi ai Borgognoni; così vuol l'uso.

Intanto uno del seguito della regina interrogato da lei chi siano coloro, così gliel descrive: « Donna, vi confesso che nessun di loro io vidi mai; ma uno m'ha l'aria d'esser Sifrido, e farete bene di riceverlo cortesemente: questo è il mio consiglio. L'altro che gli vien presso, mi pare degno di tutta lode, e gli starebbe bene il governo di vasto reame, tant'è signorile il suo aspetto. Il terzo de' compagni è di bella persona, ma di feroci sensi; mobile e bieco ha lo sguardo; certo pensa come sfogar la sua rabbia. Il giovinetto che vien ultimo, ha nobile portamento e modi giovanilmente amorosi; e dorrebbe a noi tutti se gli accadesse male. — Portatemi l'armadura » dice la regina « e se il giovine Sifrido è venuto ne' miei Stati per amor mio, mal per lui! »

Ma Sifrido, a cui prima che ad ogni altro ella si volge, le dice di non esser venuto che al seguito di Guntaro di cui è vassallo, e che Guntaro è che aspira alle nozze di lei. « Or bene » risponde Brunilde, « scagli con me a prova un sasso, e lo raggiunga d'un salto, poi risponda a un colpo di lancia, e m'avrà se vince; ma badi che ne va la vita ».

S'apparechia il certame. Sifrido corre al legno a prendere la cappa magica. Si portano alla regina un immenso e pesante scudo, una ferrata antenna, e un sasso che dodici uomini appena valgono a reggere. « Chi vuole sposare il re? » esclama ad alta voce quel da Tronecche, vedendo le armi e il sasso. « Meglio avrebbe ad essere costei la moglie del diavolo ». Udendo ciò i Borgognoni, e temendo che la cosa riesca a mal fine per loro, si dolgono d'essere disarmati; Brunilde comanda con beffardo sorriso che si diano loro le armi. « Che m'importa se costoro siano armati o inermi? » dice'ella; e rimboccate le maniche, abbraccia lo scudo. In quel momento Guntaro che, incontro a questa formidabile fanciulla, si pente d'esser venuto per lei di lontano, anzi si dà per morto, sentesi toccare senza veder alcuno. « Sono Sifrido » gli dice questi, reso invisibile dalla cappa magica; « non temere. Cedimi solo lo scudo, e mentr'io oprerò per te, fingi tu le mosse così come se tuo fosse il fatto ». Quando Guntaro il riconobbe, si sentì sollevar il cuore.

Brunilde scaglia la poderosa antenna, Sifrido e Guntaro son rovesciati dal gran colpo: se non era la cappa magica, certo ne sarebbero stati morti ambidue. Or tocca a Sifrido; ma il generoso: « Non voglio uccidere la bella fanciulla » dice tra sè, e volta la punta dell'asta dietro le spalle, si contenta di rimandarla per tal modo di tanta forza, che Brunilde anch'essa è gettata a terra. Segue la prova del sasso: Brunilde lo lancia da sè ben dodici tese, e lo tocca di un salto; ma Sifrido lo getta ancor più lontano, e vi porta con un salto il re.

Poichè Guntaro appare essere il vincitore, la regina invita i suoi a rendergli omaggio. Sopraggiunge allora Sifrido che, spogliata la cappa fatata, finge credere che i giuochi non siano ancor seguiti. Quando Brunilde gli ha narrato ciò ch'egli sa meglio d'ogni altro, « Lode al cielo » esclama « che allfin venne chi domò l'alterezza vostra! Or vi conviene seguirci al Reno. — Ciò non può essere ancora » risponde la regina, « perchè io debbo convocare i consanguinei e i vassalli miei, onde porre ordine prima di partire agli affari del regno ».

Si mandano messaggeri d'ogni banda, e tanto è il numero dei soggetti che ogni giorno giungono a schiere alla rocca, che Agone da Tronecche sospetta non forse sia questo uno stratagemma di Brunilde sdegnata per rendersi padrona di loro. « Or aspettate che v'ajuti io a liberarvi anche da questa tema » dice Sifrido. « In pochi giorni vi conduco mille uomini, dei migliori che mai trattas-

sero spada. Intanto dite alla regina che m'avete mandato via per una vostra bisogna ».

AVVENTURA OTTAVA.

Come Sifrido andò al paese de' Niebelunghi.

Celato dalla cappa, Sifrido move al porto, e messosi in una navicella, s'allontana dall'Islanda. Nessuno vedea il nocchiero; la navicella procedea allegra, spinta dal forte braccio di lui; credettero che la cacclasse il vento: ma no, era Sifrido che la guidava, il figlio della bella Sighelinda.

Trascorso un giorno ed una notte, la nave approda ad un paese potente e di grand'estensione: è il paese dei Niebelunghi, dove Sifrido conquistò il ricco tesoro. Non lungi dalla riva è un monte, sovr'esso una ròcca; Sifrido va a domandarsi ricovero, fingendosi un viandante sconosciuto.

« Aprite! » ei grida, contraffacendo la voce e bussando impetuosamente; « aprite! o ne saprà male a più d'un che dorme tranquillamente nella sua camera ». Ed ecco uscirne un gigante smisurato, che vi sta a guardia, e dar addosso a Sifrido, che, disarmatolo, lo lega. Udito il rumore, accorre Aiberico il nano che, anch'esso con flagello d'oro, da cui pendono sette palle dello stesso metallo, dà le grandi busse a Sifrido; ma afferrato per la lunga barba, è esso pure preso e legato. Allora Sifrido si dà a conoscere, e sciolti i due guardiani, impone loro di radunare mille de' più valorosi del paese. Accorrono pronti e forniti di tutto punto d'armi e di vestimenta: Sifrido li conduce seco in Islanda.

Brunilde fatta buona accoglienza ai Niebelunghi, e cedute le redini del regno ad un fratello della madre, lascia con numeroso seguito di cavalieri e damigelle la patria, dove più non ritornò.

AVVENTURA NONA.

Come Sifrido fu spedito in Vormazia.

Questo canto, di sole trentacinque strofe, non offre gran che d'interessante. Sifrido precede il re a Vormazia per portare ai fratelli, a Crimilde e alla madre Ute la notizia del buon esito dell'impresa; Gernaldo, Ghisiliero e le donne, vedendolo ritornare senza il re, temono da principio sia accaduta qualche sventura, ma rassicurati, si danno tutti ai necessarj preparativi per ricevere degnamente Guntaro e Brunilde, e festeggiarne le nozze.

AVVENTURA DECIMA.

Come Brunilde fu ricevuta a Vormazia.

I Borgognoni escono incontro al corteo, che si vede giungere sull'altra riva del Reno; Brunilde e Crimilde s'abbracciano; s'imbandiscono le mense.

Prima di dar l'acqua alle mani, Sifrido ricorda a Guntaro la promessa, e ne esige l'adempimento. « Sovvengavi » gli dice « che giraste darmi la sorella vostra, se ne riusciva di condur Brunilde nei vostri Stati: ora dov'è il giuramento? — Bene sta » risponde Guntaro, e fatta venire Crimilde, le chiede se voglia andare sposa all'eroe. La fanciulla fa un poco la vergognosa, ma infine lo accetta, e Sifrido le dà il bacio di sposo. Ciò fatto, tutti gli astanti si dividono in

due gruppi; Sifrido e Crimilde sono quindi innanzi onorati come al grado loro si conviene; i Niebelunghi, lasciando la bandiera di Guntaro, si mettono sotto quella del re loro Sifrido.

Ma Brunilde, cui Sifrido aveva detto sè esser uomo di Guntaro, si duole al marito, che Crimilde, figlia e sorella di re, sia fidanzata ad un vassallo. « Non ho io motivo di piangere » dice l'altiera donzella « vedendo la sorella vostra seduta presso un vostro vassallo? — Datevene pace » risponde Guntaro; « mia sorella può dirsi contenta d'averne un tal marito: vi chiarirò di tutto un'altra volta ».

Ma Brunilde non è donna da lasciarsi facilmente abbonire, e quando, venuta la notte, Guntaro vuol porsele a giacere allato, l'aspra donzella glì dichiara netto e schietto che non ne sarà niente, finchè non le si spiani il mistero. Guntaro resiste, e allora Brunilde, legatoio con un suo cinto, lo appende, come si farebbe d'un arnese, ad un chiodo; nella quale miserrima condizione lo lascia fino alla punta del dì. Se allora lo scioglie, glì è solo per non esporlo alle risa dei cortigiani, e non prima che Guntaro abbia solennemente promesso di tenersi chiotto chiotto in un cantuccio del letto senza più oltre molestarla.

È facile immaginare di qual umore fosse Guntaro il giorno appresso. Mentre gli altri cavalieri giostrano e si divertono, e le donne li stanno guardando dai veroni, il poveretto batte la luna solo in un angolo. Interrogato del perchè da Sifrido che lo indovina, glì confida la sua misavventura, del che le mani gonfie fan fede; e il buon Sifrido risolve di venirgli, anche in questo, ad ajuto. « Amo tanto la sorella vostra » glì dice, « che m'assumo di far che Brunilde s'accodi fin d'oggi a fare il vostro volere. Io verrò stassera nella stanza nuziale nascosto dalla mia cappa magica, e per segno ch'lo ci sono, spegnerò i lumi in mano a' paggi. Allora fate che ognuno sen vada, e se non vi perdo la vita, Brunilde vi compiaccerà. — Pur che non ti giaccia con lei » soggiunse Guntaro « fanne quel che t'aggrada, se anche t'avesse a restar morta nelle mani. È una donna terribile. — Questo io vi prometto » ripiglia Sifrido; « chè la moglie mia m'è cara sovra ogni cosa ». Guntaro glì presta piena fede.

Venuta la notte, e introdottosi Sifrido, come aveva detto, nella stanza nuziale, una lotta ostinata comincia tra lui e Brunilde che lo crede Guntaro. Al primo avvicinarsi, la fortissima fanciulla lo lancia fuor del letto sovra una panca, poi vorrebbe legarlo col cinto; ma Sifrido le tien testa, e dopo un lungo e vigoroso contrasto, finisce coll'obbligarla a domandare lo dono la vita, dicendosi presta ad ogni voglia del marito. Sifrido allora cedendo il posto a Guntaro senza che Brunilde se ne accorga, esce di camera, riportandone come trofeo un di lei cerchietto che le trasse di dito, e il cinto: trofei fatali, che donati in appresso da Sifrido alla moglie, furon causa della morte di lui e del totale sterminio de' Borgognoni.

AVVENTURA UNDECIMA.

Come Sifrido tornò ne' suoi Stati colla moglie.

Finite le feste, partiti gli ospiti, anche Sifrido si accinge a tornare a' suoi Stati. Guntaro e i fratelli glì proferiscono parte del loro regno e castella in dote; Sifrido non le accetta. « Almerio » dice Crimilde « prendiamo con noi buon numero di valorosi Borgognoni », e invita Agone di Tronecche ad accompagnarla; ma questi lrosamente vi si rifiuta. « Prendete altri » risponde l'altiero. « Come la pensino i pari miei, dovrete saperlo. Il mio posto è presso al re, a cui servo ».

Giunti a Sante, Sifrido e Crimilde vi sono accolti con tutto l'amore da Sigismondo e Sigheinda, che depongono l'autorità reale nelle mani del figlio. Signore d'un vasto regno, senza contare il paese dei Niebelunghi, padrone del più ricco tesoro che mai fosse sotto il sole, Sifrido è l'uomo più beato della terra, felicissimi i sudditi sotto il mite suo governo. Dopo dieci anni muore Sigheinda. Crimilde partorisce un bambino, che dal nome dello zio è chiamato Guntaro: e anche Brunilde mette al mondo un puttino, cui in onore del marito di Crimilde si dà il nome di Sifrido.

AVVENTURA DUODECIMA.

Guntaro invita Sifrido ad una corte bandita.

Ma la moglie del re Guntaro pensava ogni giorno dispettosamente tra sè e sè: « Come può Crimilde portare tant'alta la testa, se il marito suo Sifrido è vassallo del mio? ed è gran tempo che ei non ci rende servizio ». Ed eccola a pregare Guntaro con moine e finte viste d'affezione, d'invitare Sifrido e la moglie sua a trovar i parenti.

Il debole Guntaro cede alle replicate istanze di Brunilde. Un'ambasceria di trenta prodi condotti da Gero è spedita alla rocca de'Niebelunghi, ai termini di Norvegia, ove Sifrido si trova, per invitarlo con Crimilde ad una gran corte bandita. Consultati i suoi, Sifrido tiene l'invito, e si dispone a partire con la moglie e un drappello di mille prodi: anche Sigismondo suo padre l'accompagnerà con altri dugento. Quando Gero e i compagni, tornati alla Corte di Borgogna, narrano de'ricchi doni che lor diede Sifrido, « Egl ha un bel fare » osserva l'Invidioso Agone di Tronecche; « e se anche vivesse eternamente, non potrà mai dar fondo al tesoro de' Niebelunghi, che è in poter suo. Oh! potessimo noi averlo qua in Borgogna! »

AVVENTURA DECIMATERZA.

Come Sifrido e Crimilde andarono in Borgogna.

Sifrido, Crimilde e Sigismondo s'incamminano per alla volta di Borgogna, lasciandosi dietro il fanciulletto, che più non rivide padre nè madre. Grandi preparativi si fanno sul Reno per ricevere gli ospiti reali; grandi feste e cordiali le accoglienze, quando vi sono giunti. Sola Brunilde è continuamente punta dal pensiero, come possa un vassallo essere tanto ricco, potente ed onorato, e risolve di forzar Crimilde a chiarirla dell'enimma. « Checchè n'avvenga » dic' ella, « converrà che Crimilde mi dica perchè il marito suo non si presta da tanto tempo ai debiti uffizj da vassallo com'è ». Così stette splando l'occasione, finchè il demonio la portò a volgere le feste in lutto, sì che per lei più d'un paese fu deserto.

AVVENTURA DECIMAQUARTA.

Le regine vennero a contesa.

Assistendo un giorno ai soliti giuochi prima del vespero, la scintilla, la quale da tanto tempo ardeva nascosta nel seno di Brunilde, scoppiò in aperto incendio.

« Grand'uomo ch'io mi ho per marito! » comincia a dire Crimilde. « Meriterebbe il dominio di tutti questi Stati ».

— Si • disse Brunilde • se non vivesse Guntaro. Guardalo come primeggia su tutti i cavalieri che gli stanno d'attorno. Oh ben poss'io dirmi felice!

— Per bello ch'ei sia e buono e valoroso, è però sempre vassallo. Io l'udii dire a lui stesso, quando lo vidi la prima volta in Islanda al seguito di re Guntaro.

— In cortesia, Brunilde, non parlare in tal modo. Come avrebbero potuto i miei nobili fratelli dar la mia mano ad un servo?

— Eppure sta così.

— E per provarli il no, tutto il seguito dei due mi vedrà oggi entrare in chiesa prima della regina.

— Se vuoi provare di non essere vassalla, ti converrà partire le tue donne dalle mie quando andrai al monistero.

— Così farò •.

A questa disputa in privato ne succede una più accanita e scandalosa in pubblico, quando presentandosi Crimilde colle sue donne alla porta del monistero per entrare la prima, Brunilde le impone di fermarsi e cederle il passo, poichè non si conviene a vassalla di precedere la regina.

• Meglio per te se ti fossi taciuta • risponde furente Crimilde. • Come ardisci dirti regina, tu che fosti prima concubina d'un altro?

— Chi chiamai concubina?

— Te, cui Sifrido mio ebbe prima di Guntaro. Sclocco mio fratello, se crede aver avuto il tuo fiore verginale! • E così dicendo, entrò superbamente in chiesa lasciando l'altra struggersi in lagrime.

Quando n' esce, Brunilde riavuta alquanto dalla sua costernazione, esige da Crimilde le prove. Questa mostra il cerchietto e il cinto, rapiti da Sifrido. Brunilde va a riferire l'occorso al marito perchè egli vendichi l'onore suo.

S'istituisce una specie di processo domestico. Guntaro interroga Sifrido: questi nega d'essersi mai vantato di ciò che sua moglie gli appone, e ne dà in pegno la mano; aggiunge che sono pettegolezzi di donne; pensi Guntaro a fare star cheta la moglie; a Crimilde farà egli passar la voglia di tenere simili discorsi. Parendogli aver avuto sufficiente soddisfazione, il pacifico Guntaro sta per farla finita; ma Gernaldo, Orvino, e più di loro l'irioso Agone, vedendo piangere e desolarsi la regina, protestano di volerne vendicare le lagrime, e propongono di uccidere Sifrido. S'oppone il giovinetto Ghisliero, e anche Guntaro non sa indursi a tor di vita un prode che tanto fece per lui, aggiungendo la prudente osservazione, Sifrido esser tanto forte, che guai a loro se s'accorgesse de' loro disegni. Ma il consiglio di sangue prevalse.

• Quanto al modo • dice Agone a Guntaro • ci penso io. Facciamo venire in Corte messi sconosciuti con minacce di guerra. Voi riunite i vassalli, e fingete muovere con essi incontro ai nemici. Sifrido per certo offrirà di accompagnarvi. Tocca allora a me. Rivelato che m'abbia sua moglie il segreto della fatatura, vedo morto •.

AVVENTURA DECIMAQUINTA.

Sifrido tradito.

Quattro giorni dipoi si vedono giungere alla Corte di Guntaro trentadue cavalieri, che fingendosi vassalli di Ludgero, gl'indicono guerra in nome suo. Sifrido assume di nuovo l'impresa. Agone facendo vista di volerlo accompagnare e difendere, giunge a sapere da Crimilde qual sia l'unico luogo in cui Sifrido è vulnera-

bile. « Quand'egli si bagnò nel sangue del drago, una foglia di tiglio cadutagli per caso sur una spalla, impedì che il sangue fatasse in quel luogo la pelle come in tutto il resto del corpo: è l'unico luogo dove possa esser ferito. — Ebbene » riprende il traditore « affinché io possa coprirlo dai colpi nemici nel caldo della mischia, cucitegli sull'abito un piccol segno colà appunto dov'è vulnerabile ». L'incauta Crimilde promette di farlo, e Agone par contento.

Sifrido si mette in via per far guerra a Ludgero; Agone l'accompagna per accertarsi se Crimilde abbia tenuto parola: ma appena vede sull'abito il segno convenuto, fa vista che nuovi ambasciatori di Ludgero vengono a domandar pace, e propone invece una gran caccia, alla quale Gernaldo e Ghisiliero, consoci del tradimento, ricusano prender parte.

AVVENTURA DECIMASESTA.

Come Sifrido fu ucciso.

Quando Sifrido va a prender congedo dalla moglie, Crimilde agitata da neri presentimenti, cerca rattenerlo dall'audar alla caccia. « Del resta! » gli dice, « ho sognato di due cignali che t'inseguivano, e facean l'erbe rossc del sangue tuo. Le lagrime che involontariamente mi bagnano le guance, presagiscono qualche sventura. Hai dei nemici che ti odiano; potrebbero giovarsi dell'occasione: oh resta!

— Sarò presto di ritorno, mia cara; dissipa i tuoi vani timori. Non so che alcuno qui m'odii, nè io il meriti.

— Eppure, diletto Sifrido, eppure io temo per te. Sognai anche di due monti che ti si rovesciarono sopra, sì ch'io più non ti vidi: se parti, non me ne saprò dar pace ».

L'eroe la bacia, e parte. Da quel dì l'infelice nol rivide più che morto.

Alla caccia, come in battaglia o alla giostra, Sifrido non ha chi l'agguagli. I cignali, i bufali e le fiere d'ogni sorta ch'egli uccide, son tante, che per poco che restasse nel bosco non ve ne rimarrebbe capo. Un orso vivo che caccia in cucina vi produce non piccola confusione, a grande solazzo degli astanti. Da ultimo tutti siedono a mensa; e ora comincia Agone a dar corpo al tradimento meditato. Abbondano i cibi, ma manca al tutto il vino. Guntaro ne rigetta il biasimo sopra Agone: questi si scusa col dire che credeva s'avesse ad apparecchiare altrove il banchetto; colà aver mandato il vino: aggiunge essergli nota indi non lontano una fonte, e chi vuol seguirlo potrà dissetarsi a bell'agio. Tutti s'avviano. A staccar Sifrido dal resto de' cacciatori, Agone gli propone di corrervi a prova; Sifrido accetta, e tocca il primo la mèta; sopraggiungono Agone e Guntaro.

È questo il luogo e il tempo stabilito per dar morte a Sifrido. Quando il buon figliuolo di Sigheinda, cortese non men che valente, dopo aver lasciato che primo beva Guntaro, appoggiate alla fonte le armi, si china per bere, Agone, rimossi prima la spada e l'arco, e dato di piglio all'asta che Sifrido avea appoggiato ad un albero, gliela fissa per la spalla, ov'è cucito il segno, nel cuore.

Commoventissimi sono i laghi dell'eroe morente e i rimproveri che fa a' suoi assassini. « Voi avete svergognato in questo di quanti mai nasceranno dal vostro seme: avreste ad essere esclusi con infamia dalla cavalleria. Oh come male mi avete rimeritato di quel che io feci per voi, me che vi difesi e salvai! Ma se accogliete ancora una mia preghiera, deh! siavi raccomandata la mia cara sposa. Le valga l'esservi sorella; assistetela: me aspetteranno invano mio padre e il suo

drappello ». Il dolore gli toglie per un momento la parola; le ultime voci sono una predizione. « Questo io vi dico; verrà giorno in cui vi pentirete della mia morte. Credetelo in fede mia, che vi siete uccisi voi stessi ».

Poichè Sifrido è spirato, deliberano gli altri come celare che ei sia stato assassinato da Agone. Alcuni consigliano di dire che Sifrido sia stato morto da ladroni mentre errava solo nel bosco; ma quel da Tronecche sdegnava di scendere alla finzione. « Che m'importa » dice « se il sappia colei che diè tanto affanno a Brunilde? pianga e faccia a sua posta, nol curo ».

Venuta la sera, ripassano il Reno col morto. Mai caccia non riuscì a sì tristo fine.

AVVENTURA DECIMASETTIMA.

Come Sifrido fu pianto e sepolto.

D'una gran tracotanza e d'un'atroce
Vendetta udrete. Il trucidato sire
De' Niebelunghi Agon fece alle stanze
Di Crimilde portare, e occultamente
Sulla soglia deporre, ond'ella innanzi
La nuova luce, al mattutin movendo
(Cui mai Crimilde non fallia), l'ucciso
Ritrovasse così. L'usato metro
Dalla squilla s'udia del mouistero,
E già Crimilde le donzelle intorno
Destando già, lumi chiedendo e vesti,
Quando un de' camarlinghi ivi l'ucciso
Sifrido ritrovò. Di sangue il vide
Rosso e le vesti di sangue bagnate,
Ma non s'addiè che fosse il suo signore;
E tornando col lume entro le stanze,
Narrò l'iniquo caso. Era in quel punto
Per escir colle sue donne Crimilde
E andarne a chiesa, allor che il camarlingo
« Oh! » disse « il piè fermar vi piaccia, o donna;
Giace qua fuori sulla soglia ucciso
Un cavaliere. — Ahimè! disse Crimilde,
« Che vuoi tu dir con ciò? » Ma prima ancora
Ch'ella stessa co' proprj occhi l'amato
Marito ravvisasse, alle domande
Pensò d'Agon, e come essergli scudo
Fallace prometteva; e in un baleno
La sua sventura presenti. Lui morto,
Ogni gioja di sua vita fu tolta.

Cadde senza parola, e sulla faccia
Avea il pallore della morte. Alfine
Riebbe i sensi, e in dolorose grida
Proruppe sì che ne suonò la stanza.
Diceano i servi: « Uno straniero è forse.

— Ma no! » dicea Crimilde, e dalla bocca
Le uscia pel duolo il sangue; « egli è Sifrido,
Il diletto mio sir. L'opra nefanda

Consigliava Brunilde, Agon compia ».

Guidar si fece ove giacea Sifrido,
La bella testa dell'eroe sorresse
Sulla candida mano, e lordo tutto
Benchè fosse di sangue, il riconobbe:
Era Sifrido suo, l'ardito, il pio
De' Niebelunghi eroe. Poichè a più molle
Dolor l'affetto in cor della regina
Fe loco, al grande affanno apri la strada:
« Ah! me dolente! a tanto strazio, a tanta
Scelleranza serbata! E pur lo scudo
Colpo di spada non t'apria. Cadesti
Per man d'un assassino. Oh noto almeno
Mi fosse, ond'io lunga ne avessi e piena
Vendetta che pareggi il gran misfatto! »
Le donzelle e i valetti alle querele
Dell'amata lor donna, al pianto, al gridi,
Con pianti e gridi fean eco, dolenti
Ch'eran d'avere un tal signor perduto
Si crudelmente. Ah! troppo di Brunilde
Alla gelosa rabbia Agon servia.

Alfin la dolorosa, « Or un di voi
Vadane » disse « al prodi, al buon Sifrido
Vassalli, e al dal sonno li riscuota.
Trovì pur Sigismondo, e il mio cordoglio
Gli dica, e meco a piangere l'inviti
Il morto figlio ». Incontanente un messo
Corse là 've dormian de' Niebelunghi
I prodi, e, sposto il caso, ogni lor gioja
Converse in lutto; e nol credean, se udito
Non avesser il pianto e le querele.
Pur giunse il messo là dove giaceva
Re Sigismondo (nè dormia, che in cuore
Arcana voce gli tradia l'occorso,
E certo il fea che non avria più mai
Riveduto Sifrido), e così disse:
« Re Sigismondo, svegliati! mi manda
Crimilde la regina. Una sventura
Maggior di quante esser potean, la colse;
Vieni a pianger con lei, che te pur coglie ».

Di botto alzossi il re: « Che vuoi; di quale
Sventura duois la bella Crimilde? »
E il messo lagrimando: « Oh forza è pure
Ch'lo tel rivelì il pro' Sifrido han morto ».
E il rege a lui: « Lascia gli scherzi, amico,
Che male all'amor mio s'accorda il fero
Nunzio, che fingi; e guai per te se ancora
T'esce dal labbro il rio motto, chè lunga
Assai non fora a piangerne la vita ».
E il messo: « Se nol credi, odi tu stesso
Crimilde lamentarsi, e i suoi con lei

Per lo morto Sifrido *. Allor repente
Terrore assalse Sigismondo, e freddo
Per ogni vena un brivido gli corse.

Balzò dal letto, e ne balzaro a un tempo
Cento prodi con lui, che tutti insieme,
Dato alle lunghe e acute armi di piglio,
Accorsero al lamento; e di Sifrido
Pur v'accorsero i mille. In negri panni
Avvolgersi volean; quasi de' sensi
Altri perdè la signoria: sì grave
Scese la truce nuova al cor de' forti.
Giunto al cospetto di Crimilde il rege,
« Ah! sventura! » proruppe. « Oh perchè a questo
Iniquo suol venimmo? e se costoro
Ne si dicono amici, a me chi tolse
Sì crudelmente il figlio, a te lo sposo?
— S'io mel sapessi » rispondea Crimilde,
« Più pace non avrei sinchè condegna
Del maleficio il traditor s'avesse
Aspra mercede; e ben vorrei che sempre
Gli amici suoi ne andassero dogliosi ».

Oh chi dirà l'angoscia e il pianto e i gridi
Degli amici e de' servi, onde s'intese
Suonar la sala ed il palazzo e tutta
Quanta era grande la città, poich'esso
Re Sigismondo sovra il morto figlio
Gittossi ed abbracciollo, e lunga fiata
Sel tenne al sen? Chi fia che di Sifrido
La vedova consoli? Il morto corpo,
Bello quantunque morto, dispogliaro,
E lavata la piaga, in sulla bara
Fu collocato, intorno a cui de' suoi
Grande era il duolo e l'ululato e il pianto.
Ed ecco appresentarsi i valorosi
Niebelunghi. « Vendetta! In queste mura
È quel che uccise il signor nostro: inulto
Non fia gran tempo ». E sì dicendo, a furia
S'armar di tutto punto. Mille e cento
Eran, de' prodi il fior, che la bandiera
Seguir del ricco Sigismondo; ed egli,
Come il dovere gl'imponea, vendetta
Far del figlio volea: ma volger l'ire
Non sapean contro cui, quando non fosse
Contro Guntaro e i suoi fidi, che a caccia
Con Sifrido trovàrsi. Il foco e l'armi
Vide Crimilde, e doglia aggiunse a doglia.
Grande quantunque il suo dolor si fosse
E acerbo il mal, tanto veder le increbbe
Cader quei forti incontro alle famose
Schiere del fratel suo, che dolcemente
Come suol coll'amico il caro amico,

A distornaril imprese. « A qual ti poni
Periglio, o re? » dicea la dolorosa.
« Quali Guntarò aduni inclite spade
Noto non evvi? A inevitabil morte
Correte tutt se affrontarli ardite ».

Sollebando gli scudi, essi pur sempre
Guerra fremean, ed ella a sconsortarli
Pregbi operava e comando. Alfine a vuoto
Viste le sue parole irne, dolente
Ricominciò: « L'inopportuna foga
Frena, mio re, per poco, e luogo è tempo
Attendi. A vendicar l'estinto sire
Ben io vi sarò scorta, e chi mèl tolse
Scontar dovranno il fio: ma qui sul Reno
Tropo sono gagliardi, e mal per voi
Tornerebbe il pugnar, poichè contr'uno
Starian ben trenta. Iddio giusto lor renda
Quel che ne fèr; voi valorosi intanto
Fin che aggiorni restate, e il mio signore
Nella tomba a coprir datemi ajuto ».
Dissero i prodi: « Il tuo voler si faccia ».

Maraviglie diria chi dir volesse
Come s'udian donzelle e cavalieri
Grida mandare e lai, sì che ne giunse
Nella cittade li suono. I cittadini
Accorreat frettolosi, e della morte
D'un tanto eroe nulla cagion sapendo,
Al dolenti s'uniro; e gran lamento
Facean le donne sull'ucciso. Il pianto
Crebbe quando per molto argento ed oro
Potente e grave ai fabbri una grand'arca
Allogossi, che tutta intorno intorno
Di ben temprato acciar fosse guernita.

La notte era trascorsa, ed uom diceva
Propinquò il giorno: la regina il molto
Diletto suo Sifrido al monistero
Comandò al portasse; e dietro a lui
Venian quanti l'avean carò, piangendo.
Giunto al delubro, a salmeggiar i preti
Cominciò d'ogni parte, e i bronzi in cupo
Suono a plorare: ed ecco il re Guntarò
Venirne co' suoi fidi e col ferocè
Agone. Oh, meglio era cansar quel loco!

« Cara sorella » disse « oh di qual duolo
L'irreparabil perdita sorgente
Sarà per te, per noi! di tanto danno
Sempre, oh sempre dorremci. — Irrito è il duolo ».
Disse la dolorosa, « e quel che avvenne,
Se ven dolesse in ver, non avvenia.
Certo di mè non vi predea pensero,
Coprir nol so, quando per sempre il carò

Sposo mi fu rapito. Oh morta allora
Per vostra mano invece sua foss'io! »

Quei s'attennero al niego. Allor Crimilde
A dir tornò : « Chi giusto esser si vanta
Ed innocente, a tutto il mondu innanzi,
Agevol opra, il provi. Egli alla bara
Si faccia, e il vero lu quel medesimo istante
Ne s'aprirà! » Graude prodigio è questo,
Ma spesso ancora avvien, che se all'ucciso
Chi ancor del sangue suo caldo è, s'appressa,
Ribollon le ferite e vivo sangue
Ne sgorga : e quivi ancora apparve e chiara
Fe d'Agon la perfidia e il tradimento.

Quando fur viste ravvivarsi e fresco
Sangue piever le piaghe, il pianto e l'ira
Crebber ne' riguardanti. In mezzo a loro
Entrò Guntaro e disse : « Ecco, or vi parlo
Il vero ; empi ladron Sifrido han morto,
Non Agone. — Ben io questi ladroni
Sòmmi » dicea Crimilde. « Iddio vendetta
Per man ne tragga degli amici suoi.
Tu sei che il festi, Agone, e tu Guntaro ».

Tai detti appena udìr, che applicar zuffa
Voleanu i prodi, al morto eroe fedeli ;
Ma s'interpose la regina. In questo
Venner Gernotto ed il fanciul Ghisliero,
Che, veduto l'ucciso, a lamentarsi
E piangere si dièr : sincero il pianto
Era, chè avean di cor Sifrido amato,
E copioso scorrea. Quindi alle preci
Turnossi, e d'ogni parte uomini e donne
Traevanu al monistero ; e tal fu visto
Pianger, che in cor gliela. « Sorella amata »
Dicean Gernotto e Ghislir, « riparo
Nullo è alla morte, epperò il duolo affrena
E all'amor nastro renditi, che fine
Sul culla vita avrà ». Ma le pietose
Parole ivan perdute. Ah, sulla terra
Non è chi purga al suo dolor conforto !

Alto era il dì, contesta l'arca : il morto
Dalla bara fu tolto, e più l'affanno
Crebbe, chè ancora non volea Crimilde
Che il ponesser sotterra. In preziose
Pelli s'avvolse, e niuno il ciglio asciutto
Tenne fra tanta duol ; ma più cocenti
Traeva la veneranda Ute i sospiri.
Quando s'odi fra 'l volgo il salmeggiare
Frequente e 'l funeral inno, e la nuova
N'audò che già composto era nell'arca,
Grande fessi la calca, e grandi e ricche
Fâr l'ostie pie che, ad impetrar dal cielo

L'eterna requie al trapassato, offrirsi
D'ogni parte, chè molti il buon Sifrido
Fra gli avversarj stessl amici avea.

La misera Crimilde ai camarlinghi
Disse: « E d'un altro il mio dolor vi prega
Pietoso uffizio: a quei che il signor mio
Amàro e a me son ligi, or di Sifrido
A pro dell'alma sua l'oro largite
Senza ritegno ». Fanciullin che appena
Fior di giudizio avesse, allor non fuvvi
Che alle preci mancasse. Innanzi sera
Ben cento messe celebràrsi, e grande
Fu degli amici dell'eroe la pressa.

Compiuti i sacri riti, dalla chiesa
Il popolo partissi, e la regina
Così parlò: « Qui sola oggi alla guardia
Che mi lasciate già non fia del prode
Che con seco ogni mia gioja si porta.
Finchè tre volte il sole e tre la notte
Rieda, vegghiar qui voglio, e della vista
Del caro signor mio pascere il cuore.
Chi sa che Iddio pietoso a me pur anco
Doni morir! così dell'infelice
Crimilde il duol saria muto per sempre ».

Agli alberghi tornàro i cittadini,
Ma preti e frati e i servi al morto sire
Che sostasser pregò. Notti angosciose
Trassero ed aspri dì; molti nè cibo
Nè bevanda gustàro, e a cui ne piacque
Fu dato in copia, chè tal era il bando
Di Sigismondo re. Grande travaglio
Ebbero i Niebelunghi. A quanti il basso
Povero stato offerir doni alla chiesa
Non concedea, dal suo tesoro istesso
Fe dar Crimilde oro a dovizia; morto
Lul ch'ella amava, a piena man profuse
Fur pel riposo suo le sue ricchezze.
Terre fur date a quanti chlostri e quanti
Buoni trovarsi in paese, e in copia
Fu dato al poverelli argento e vestì,
E ben mostrò qual gli portasse amore.

Al terzo dì, sull'ora in che principio
Diessi di nuovo al salmeggiar, patente
Apparve il cimitero, e tutto quanto
Fervea di gente e di lamenti. Come
Ad amico si dee, fino alla tomba
L'antico amore il morto re seguiva.
Tre volte diecimila argentea marche,
E forse più (così l'istoria narra)
Furo a suffragio dell'estinto in quattro
Giorni donati ai poverelli: intanto

La beltà sua passò come la vita.

Poichè alle preci ed al cantar fu posto
Fine, al dolore reggean le genti appena;
E quando il grido andò che dalla chiesa
Portar doveasi al cimitero, nuove
Querele udìrsi e un lagrimar dirotto.
Alto ululando il popol tutto in coda
Al feretro si pose; uomini e donne
Piangeano, e canti alzavano e preghiere:
Oh quanti preti accorrere fur visti!

Quando all'aperta fossa ultima venne
Crimilde, tal l'animo suo conquisce
Acerbo duol, che largamente il volto
Le si spruzzò di fresca acqua. L'ambascia
Ogni modo eccedeva, e fu portento
Che tornasser gl' spiriti smarriti.
Con lei gemevan molte donne. Allora
Si parlò la reina: « O di Sifrido
Uomini eletti, a un mio desir vi pieghi
La fe giurata; e per quanto io soffersi
M'assentite un favor; deh! che un'estrema
Volta il bel capo suo, misera, io veda! »
Così pregava, e tanto, in sì pietosi
Atti pregò, che con ingegni e leve
Scompaginâr la ricca arca fu duopo.
La dolorosa addussero là dove
Proteso lo trovò. La bella testa
Colla candida mano ella sorresse,
E lo baciò morto com'era; il sangue
Pel gran dolor da' suoi begl'occhi uscia.

Grande al partirsi fu il lamento: all'fine
Mal si reggendo in piè, di là fu tolta
La bella donna senza sensi e quasi
Esanimata per l'immenso affanno.
Nè minor fu de' Niebelunghi il lutto,
Che il lor signor segulto avean, poich'esso
Giacque sepolto: da quel dì più mai
Re Sigismondo rider non fu visto:
Anco vi fu chi per tre dì nè vitto
Nè bevanda gustò, tanto fu il duolo!
Pur alla fine al natural talento
Ceder fu forza, e come a molli ancora
Avviene, ognun finì col consolarsi.

AVVENTURA DECIMOTTAVA.

Sigismondo torna ne' suoi Stati.

« Andiamo ne' nostri Stati » diceva a Crimilde re Sigismondo. « Qui non siamo troppo amati, venite con noi. Che per malvagio tradimento ne sia stato tolto in questo paese il nobile Sifrido, non vogliamo darvene colpa. Io vi sarò

fedele per amor di mio figlio e del suo fanciulletto, e voi regnerete sui Niebelunghi collo stesso potere che vi diede Sifrido nostro ». Crimilde acconsente a seguirlo, ma la madre Ute, Ghisiliero e Gernaldo la persuadono a restar con loro. Re Sigismondo parte co' suoi Niebelunghi senza prender congedo da chichessia: Crimilde rimane in preda al suo dolore.

AVVENTURA DECIMANONA.

Il tesoro dei Niebelunghi trasportato a Vormazia.

La sete di vendetta di Agone è appagata, ma non l'avidità di lui, poi che il tesoro dei Niebelunghi è tuttora in potere del padre di Sifrido. Ad ottenere l'intento, fa prima che Gernaldo e Ghisiliero persuadano Crimilde a ripetere dai Niebelunghi il tesoro che Sifrido le aveva dato in dote; poi quand'ella l'ha in sua balia, consiglia a Guntaro di torglicelo. « S'ella continua a regalare questo e quello, come fa » gli dice il malvagio, « farà sue tante spade, che mal per noi.

— Il tesoro è suo » risponde Guntaro; « come potrei proibirle di disporne a talento, io che appena comincio ora a tornarle in grazia?

— Uomo prudente non lascia in mano ad una donna tal tesoro; e se voi avete paura, ne torrò io la colpa su di me ».

Agone rapisce a Crimilde il ricco tesoro, e d'accordo con Guntaro e i fratelli, lo cala, per nascondarlo, nel Reno, giurando tutti di non ridire a uomo del mondo il luogo in cui si trova. Crimilde sdegnata del nuovo oltraggio, vorrebbe ritirarsi in una abbazia fondata dalla madre Ute a Lorse dopo la morte di Dancrate, portando seco le ceneri dell'amato Sifrido, quando nuovi avvenimenti vengono a rattenerla.

AVVENTURA VIGESIMA.

Come re Attila mandò a prendere Crimilde.

Fu a quel tempo che morì Elcá moglie di Attila, e gli amici suoi gli consigliarono di sposarsi alla vedova del prode Sifrido. « Ma io son pagano, ed ella cristiana » diceva Attila; « e poi non conosco alcuno alla Corte di Borgogna: come sperare che l'altera donna voglia accogliere la mia domanda? » Ruggero, margravio di Bechlar, che per lunga pratica conosce quella Corte, ne assume l'incarico. Radunati cinquecento guerrieri, li conduce a Bechlar, e muniti a proprie spese di ricchissimi arnesi, in dodici giorni giungono al Reno.

Il margravio festeggiato come un amico, espone al re l'ambasciata. Invano Agone sconsiglia Guntaro dall'acconsentirvi, troppo temendo la vendetta di Crimilde se va sposa al re degli Unni: oppone Guntaro non volersi aggiungere un nuovo oltraggio ai tanti che la sorella sua già ricevette; troppo essere Attila lontano perchè egli abbia a temerne alcun danno: Ghisiliero dichiara adirato di voler sostenere la sorella, ciecchè ne dica Agone. Ma per quanto preghino e consiglino Ruggero e i fratelli e la madre Ute, Crimilde risponde pertinace, altro a lei non addirsi che il lutto. Già stanno per abbandonare il partito, quando un motto dell'accorto ambasciadore alla regina viene a mutarla d'animo:

« Cessate dal piangere. Se anche altri non v'ajutasse fra gli Unni che io ed i miei, chi v'offese ne pagherà il fio.

— Giuratelo » risponde la regina; e celando nel profondo petto la sete di vendetta che l'agita, e le sue nuove speranze, segue il margravio in Pannonia.

AVVENTURA VIGESIMAPRIMA.

Crimilde va nel paese degli Unni.

Gernaldo e Ghisiliero scortano la sorella fin presso al Danubio, dove prendono congedo. Il resto del canto non è che una descrizione del viaggio e delle festive accoglienze che fanno a Crimilde il vescovo di Passavia, la bella Gotelinda moglie del margravio, ed altri.

AVVENTURA VIGESIMASECONDA.

Come Crimilde fu ricevuta nel paese degli Unni.

In Austria sul Danubio era una città che chiamavasi Tulna; ivi Attila, seguitò da gran numero di principi soggetti, viene ad incontrare la reale sua sposa. Era con lui Ramungo duca di Valacchia con settecento soldati, veloci al corso come uccelli; il principe Gibecco, il danese Avarto, Iringo, Irnfrido, Biondello fratello d'Attila, e il gran Teodorico da Verona, che tutti dopo la cerimonia del ricevimento si mettono a torneare e a romper lance ad onore della festa. Poi partono per Vienna, ove il giorno di pentecoste si fanno le nozze splendide e sontuose se altre mai. Sola Crimilde nella gioja universale bagna di pianto le guance, pensando ai di felici che visse sul Reno; ma è costretta nascondere le sue lagrime. Le feste durano diciassette giorni. Il decimottavo Attila torna colla moglie ne' suoi Stati, ove l'uno e l'altro e i sudditi loro vivono contenti ed onorati.

AVVENTURA VIGESIMATERZA.

Crimilde pensa vendicarsi.

Tredici anni che Crimilde visse al fianco d'Attila, e la nascita d'un bambino, non valsero a scemare non che sopire in lei l'antico rancore. Poichè, trascorso tanto tempo, le pare che debba ormai tacersi ogni sospetto nell'animo de' Borgognoni, ed ella s'è d'altra parte assicurato l'amore di tutti i soggetti d'Attila, l'implacabil donna si vale d'un momento di tenerezza del marito per carpirgli la promessa d'invitar re Guntaro e i principali de' Borgognoni ad una gran corte bandita. Svemmelino e Virbelio, musici del re, sono scelti ad inviali. Quando tutto è in pronto per la partenza, fattisi segretamente venire gli ambasciatori nelle sue stanze, così Crimilde con false parole li congeda: « Fate il voler mio, e vi colmerò di doni. Non istate già a dire a chichèssia alla Corte de' fratelli miei che mi vediate talora mesta. Se uomo fossi, andrei io a trovare i miei sul Reno; ma poichè ciò non può essere, vengano essi a farmi lieta del rivederli. Salutate Gernaldo e Ghisiliero; accertateli dell'amor mio; fate che conducano quanti più prodi potranno. Se Agone da Tronecche volesse dispensarsi dal viaggio, esortatelo. Chi meglio di lui può servir di guida, poichè fin da giovinè conosce le strade che conducono in Pannonia? »

Maravigliauo gli ambasciatori perchè a costei tanto importi di far venire questo Agone; ma non andò guari che loro ne dolse, poichè più d'un valoroso soffrì per lui acerba morte.

AVVENTURA VIGESIMAQUARTA.

Svemmelino e Virbello portano l'ambasciata.

Gli ambasciatori del gran re degli Unni si presentano con molta pompa a Guntaro, che domanda sette giorni per risolvere se arrendersi o no all'invito del cognato. « Siete voi in cervello? gli dice Agone » dimenticaste già quel che Crimilde ebbe a soffrire per noi? Sovvengavi che io le uccisi di propria mano il marito; vorreste che andassimo alla sua Corte?

— Mia sorella depose il mal animo, quando partendosi da noi mi baciò amorosamente. Ella ci ha perdonato, tranne a voi ser Agone.

— Non lasciatevi illudere, checchè vi dicano questi Unni, venuti qua per nostro malanno. Se vi fidate di Crimilde, perderete l'onore e la vita. La moglie d'Attila saprà vendicare le antiche offese.

— Ebbene » esclamano Gernaldo e Ghisiliero » se temete per voi, Agone, rimanetevi qua in tutta sicurezza; ma non sarà per questo, che noi ci restiamo dal rivedere la cara sorella ».

L'indiretta accusa di viltà move quel da Tronecche a sdegno; e « Se volete andarvi » risponde « altri non vi guiderà che me, che ben conosco le strade. Ma poichè volete andar incontro alla vostra rovina, seguite almeno quest'altro consiglio. Convocate i vassalli; io ne sceglierò dieci centinaia de' migliori, affinchè ci seguano. Così avremo meno a temere dell'odio di Crimilde ». Rattenendo poi con diversi pretesti gl'inviati d'Attila finchè sia pronto lo scelto drappello che deve accompagnare Guntaro e i suoi, l'accorto Agone fa che gli inviati al partirsi non abbiano più di sette giorni di vantaggio su loro, affinchè giungendo essi subito dopo, Crimilde non abbia tempo di radunare maggiori forze a' loro danni.

Virbello e Svemmelino tornano alla Corte d'Attila colla notizia del prossimo arrivo de' Borgognoni. Ne gode il re, ma più di lui Crimilde che vede avvicinarsi il tempo sospirato della vendetta.

AVVENTURA VIGESIMAQUINTA.

Come tutti andarono nel paese degli Unni.

La mattina del giorno fissato per la partenza, un suono di flauti e di timballi ne dà il segno. Ognuno s'alza presto dal letto; chi si teneva in braccio un oggetto amato, lo riabbraccia. Ahimè, quanti separò dolorosamente la moglie d'Attila!

Agone guida il drappello ingrossato da buon numero di prodi Niebelunghi; il dodicesimo giorno arrivano al Danubio, ma il fiume è staripato per modo, che è tolto affatto il passare. « Aspettatemi qua » dice Agone gittandosi da cavallo e legandolo sulla sponda ad un albero; « io non ho punto voglia di morire qui affogato, chè penso di dar prima la morte a più d'uno della Corte d'Attila; e però aspettatemi fin ch'io trovi chi ci trasporti all'altra riva nel paese del re Gelfrate ».

Costeggiando il fiume, Agone giunge dove gli ferisce l'orecchio un suono d'acque cadenti, e inoltrandosi sorprende alcune Ondine o Saghe, che stanno bagnandosi. Le Saghe al vederlo si tuffano sott'acqua: l'imprudente rapisce loro gli abiti che hanno lasciato sulla riva. Allora una di esse, di nome Abdurga, gli promette, se restituisce gli abiti, di vaticinargli ciò che gli avverrà alla Corte

d'Attila, e gli predice onori e fortuna: ma appena ha esso reso gli abiti, che ben diversa predizione esce dalla bocca d'un'altra di loro, di nome Sighelinda. « Agone, figlio d'Aldriano, ti guarda! Per amor della vestimenta costei t'ha mentito; se vai al paese degli Unni, sarai miseramente tradito. Torna indietro finchè n'è tempo, chè voi tutti, se v'andate, morrete nel paese d'Attila.

— Menti tu stessa » risponde Agone: « come, e per odio di chi avremmo noi tutti a perire? »

— Tutti » riprende la Saga, « tranne il cappellano del re. Niuno di voi, quanti siete, rivedrà la patria, fuor di lui. Esso solo tornerà sicuro nel paese di re Guntaro ».

Agone non le presta fede, e la invita ad indicargli piuttosto com'esso e tutto il seguito di Guntaro possano traghetare il fiume. Una delle Saghe gli dice di risalire il fiume fin dove scorga sull'opposta riva un alberghetto, in cui alloggia l'unico navalestro che ivi si trovi, e giunto, lo chiami offrendogli una generosa ricompensa. Se non compare, dica Agone sè essere Amelrico, e lo vedrà accorrere tantosto.

Agone fa come gli vien prescritto; il navalestro accorre al nome d'Amelrico, ma giunto colla navicella ove si trova Agone, rifiuta di riceverlo perchè non è l'Amelrico fratel suo, che pensava. Vengono a contesa; il navalestro dà del remo sul capo ad Agone; Agone lo uccide; poi entrato nella nave, la spinge a seconda giù pel fiume, dove lo attendono i suoi.

Varcato il fiume fino all'ultimo uomo, la prima cosa che fa Agone, è di prendere pel collo il povero cappellano, e travolgerlo nell'onde. Stupiscono i circostanti del crudele atto, e vorrebbero soccorrere il meschinello che implora pietà e cerca di guadagnare il prossimo lido; ma Agone lo vieta, e respinge l'infelice, al quale, visto mancargli ogni aiuto, riesce di guadagnare a nuoto l'altra riva.

Quando Agone, che si pensava smentire colla morte del poveretto una parte del vaticinio, lo vede giunto sulla riva opposta, non dubita più che anche l'altra si compiesca, e fatta in pezzi la navicella, ne getta le tavole nel fiume. « Perchè ciò, fratel mio? » domanda Danvarto, « come ripasseremo il fiume quando saremo di ritorno? »

— Non senza ragione li feci » risponde Agone: « se tra di noi è un codardo che volontieri fuggirebbe nell'ora del periglio, or converrà che resti, se non vuol trovare qui nel fiume una morte obbrobriosa ».

AVVENTURA VIGESIMASESTA.

Come Danvarto uccise Gelfrate.

Certi d'essere attaccati dal margravio di Baviera Gelfrate, appena gli pervenga la novella della morte del navalestro, i Borgognoni procedono cauti in ordine di battaglia, non prendendo riposo nemmeno la notte; nè va di fatti molto, che uno scalpitare di cavalli accorrenti e il luccicare degli scudi annunzia loro i nemici. « Chi c'insegue così sulla strada? » domanda Agone, facendo far alto a' suoi. — Cerchiamo i nostri nemici » risponde Gelfrate; hanno ucciso il mio navalestro, che valoroso uomo era, e vogliamo vendicarlo ».

Agone narra come andò il fatto, ma scuse non valgono e si viene alle mani. Gelfrate getta di sella Agone al primo scontro, ed è sul punto di trafiggerlo, quando arriva il fratello di lui Danvarto, che uccide Gelfrate. I Bavaresi vanno in fuga; gli altri continuano il loro viaggio. Toccano Passavia, dove sono ben

ricevuti dal vescovo Pellegrino, zio del re: poi Evarto, in cui per caso s'abbattono, li guida a Bechlar alla Corte di Ruggero, quello stesso che portò già in Borgogna l'ambasciata d'Attila per ottenere in moglie Crimilde.

AVVENTURA VIGESIMASETTIMA.

Come Ruggero ricevette Guntaro.

Guntaro, Gernaldo, Ghisiliero e gli altri tre prodi che li accompagnano, Agone, Danvarto e Folco il musico, son ricevuti come al grado e al valor loro si conviene. La bella margravia Gotelinda e la bellissima sua figlia li baciano in bocca, così comandandole il margravio, benchè assai nojli alla fanciulla di baciare il brutto e feroce sembiante d'Agone.

S'imbandisce: il giovinetto Ghisiliero chiede ed ottiene in isposa la figlia del cortese suo ospite. Prima di lasciarli partiro, Ruggero li colma tutti di doni, ignaro, ah! misero! che la spada di cui fa dono a Gernaldo, rivolta contro di lui stesso, lo torrà un giorno di vita.

AVVENTURA VIGESIMOTTAVA.

Come Crimilde ricevette Agone.

Allorchè i Borgognoni arrivano nel paese degli Unni, il gran Teodorico che primo li vide giungere, move loro incontro per prevenirli dei pericoli che li minacciano. « Ben vengano Guntaro, e Ghisiliero, Gernaldo, Agone, e anche voi Folco e Danvarto. Ma non sapevate voi che Crimilde piange pur sempre il sire dei Niebelunghi?

— Pianga a sua posta » risponde brutalmente Agone; « il morto è morto, e non torna più, ed ella può amare adesso il re degli Unni. Parliamo d'altro.

— Signore de' Niebelunghi, guardati » torna dire Teodorico, rivolto a Guntaro.

— Come debbo io guardarmi? » risponde il re. « Attila c'invita ad una festa, o Crimilde mia sorella mi fa dire molte belle cose: che volete ch'io vada a cercare di più?

— Ebbene » entra a dire Agone « sentiamo quel che ci vuol dire Teodorico, affinchè possiamo conoscere l'animo di Crimilde ».

I prodi si restringono a consiglio, e Teodorico racconta che Crimilde è tuttavia inconsolabile della morte del marito. Poichè non è più tempo di dar indietro, i Borgognoni risolvono di stare almeno in guardia, e vanno a Corte. L'incontro di Crimilde coll'odiato Agone è quale a questi due maschi caratteri si conviene, pieno d'astio e di livore. L'uno si lagna di mala accoglienza, l'altra chiede a qual diritto egli n'attenda una migliore. « Non foste voi che m'uccideste lo sposo, che mi rapiste il tesoro de' Niebelunghi? or perchè nol recaste per farne la debita restituzione?

— Il tesoro de' Niebelunghi è sepolto nel Reno, e vi rimarrà fino al dì del giudizio.

— Ben me l'aspettava che non me l'avreste portato.

— Vi porto il diavolo » esclama plebejamente Agone; « ho da fare abbastanza a portar lo scudo, l'elmo e la spada; perciò non v'ho recato nulla ».

All'entrare nella sala, Crimilde fa intendere che ognuno debba prima deporre le armi. « Affidatele a me » dice Crimilde « e saprò averne cura.

— Mia buona signora, grazie dell'onore » risponde ironicamente Agone; « ma non sarà mai che voi regina abbiate a portarci all'albergo le armi nostre. D'altra parte, mio padre m'insegnò ad averne cura io stesso ».

Crimilde s'avvede che i Borgognoni stanno sull'avviso, e se ne duole; Teodorico confessa apertamente sè essere colui che li mise in sospetto, e promette loro d'assisterli. Mentre Teodorico ed Agone così si danno la mano, Attila che li sta osservando, sorpreso dall'animoso aspetto di Agone, domanda chi sia l'eroe, e udendo essere quel da Tronecche, lo riconosce per quello stesso che trovandosi giovinetto alla sua Corte in qualità d'ostaggio, gli rese già segnalati servigi. In compenso gli uccise or vecchio più d'un caro amico.

AVVENTURA VIGESIMANONA.

Agone non si alza al cospetto di Crimilde.

A meglio difendersi dai pericoli che gli sovrastano, Agone, condotto Folco a sedere in disparte sopra una panca, stringe con esso un patto d'ajutarsi a vicenda fin alla morte. Li vede Crimilde, e impaziente di vendicarsi, raccolti prima quattrocento vassalli di Attila, s'avvia colla corona in capo verso di loro. Quando Folco la vede venire dal palazzo alla lor volta, eccita il compagno ad alzarsi in segno d'onoranza; ma Agone messasi di traverso sulle coscie la spada che già fu di Sifrido, così attende la regina. Crimilde riconosce la nota spada al bellissimo diaspro che l'adorna e all'impugnatura d'oro, e investe irosa il nemico. « Or ditemi, Agone, chi ha mandato per voi, che osiate venire in questi paesi? Vi ricordate certo di quel che m' avete fatto; se foste stato prudente, ve ne sareste rimasto a casa.

— Nessuno mandò per me: ma tre spade furono invitate, di cui io sono vassallo; perciò venni anche io, che non soglio restarmi in casa quand' esse viaggiano.

— E perchè vaniste quando pur dovette conoscere l'odio che vi porto; a voi, uccisore di Sifrido, mio caro marito, per cui non cesserò dal piangere fino alla morte?

— A che tante inutili ciancie? Ebbene, sì, io sono l'Agone che uccise Sifrido. Vi ho offeso crudelmente, nol nego: or venga chi vuole, uomo o donna, a vendicarvi ».

Crimilde eccita i prodi che la seguono, a vendicarla; ma essi non s'attentano a farlo, e si ritirano. Rassicurati dalla viltà dei nemici, i due eroi vanno col loro re a Corte, ove sono onorevolmente ricevuti da Attila.

AVVENTURA TRIGESIMA.

Come Agone e Folco fecero la scelta.

Giunta la notte, i Borgognoni non osano abbandonarsi al sonno, temendo qualche improvviso assalto; Agone e Folco si offrono a far la scelta mentre gli altri dormono. Dapprima si mettono ambidue a passeggiare avanti l'albergo, armati di tutto punto; poi Folco il musico, deposto lo scudo e dato di piglio al violino, ne trae dolcissimi suoni, che soavemente addormentano i compagni, sicuri sotto la guardia di due tali eroi. Dopo il primo sonno Folco vede luccicar

armi per entro l'oscurità; è un drappello di Unni mandato da Crimilde: ma appena s'accorgono essi dei due che stanno a guardia, si ritirano. Folco, cui prudono le mani di dar dentro in quel gruppo di vili, ritenuto dal prudente Agone, sfoga almeno lo sdegno in ingiurie. « Perchè armati così, miei prodi? » grida loro di lontano. « Se volete insanguinar le mani, venite qua, v'ajuteremo noi ».

AVVENTURA TRIGESIMAPRIMA.

Come i re e i cavalieri andarono in chiesa.

« Mi corse un brivido sotto l'armi » dice Folco: « certo, lo sento alla brezza, non è lontano il giorno ». Svegliano i compagni, ognuno si mette indosso per andare alla messa le più belle vesti che s'abbia; Agone ne li riprende:

« Fareste meglio a vestir elmo e corazza. Sapete bene la novella: però invece di rose pigliate le armi; invece di cappelli ornati di pietre preziose, mettetevi in capo buoni elmi. Oggi si combatterà, vel dico io. Non camicie di seta vi convengono, ma cotte d'armi; non ricchi manti, ma buoni scudi; affinché possiate difendervi, se qualcuno v'insulta. Miei cari amici e compagni, andate al monastero e raccomandatevi a Dio, poichè, siatene certi, ci aspetta tutti la morte; pregatelo di cuore, poichè s'ei non volge in meglio le sorti, credete a me, è questa l'ultima messa che sentite ».

Vanno alla chiesa. Attila stupisce di vedere gli ospiti armati; ma Agone se ne scusa dicendo, esser costume del loro paese di portar tre giorni le armi ad ogni corte bandita; e Crimilde che ben sa non esser quest'uso sul Reno, non osa smentirlo. Nell'entrare in chiesa, Agone e Folco, non che ceder la mano alla regina, la costringono ad entrare insieme con loro; nuova cagione di rancore a Crimilde ed ai suoi. L'irritazione è al sommo da ambe le parti; perciò allorchè dopo il servizio divino i Borgognoni propongono di giostrare, Teodorico e Ruggero, per levare ogni occasione di zuffa, proibiscono prudentemente ai loro vassalli di scendere nell'arringo. Tanto più volenterosi vi entrano in vece gli Unni, a gran gioia di Crimilde, che pensa tra sè: se ne nasce qualche danno, la cosa si farà seria, ed io avrò vendetta de' nemici miei.

Un nobile Unno è ucciso per man di Folco; gli altri vogllono trarne vendetta; i Borgognoni soccorrono Folco: così la mischia diventa generale; ma Attila si getta nell'arringo, e separa i combattenti. « Lasciate in pace i miei ospiti! » grida egli a' suoi; e l'autorità sua tiene in freno gli odj delle due parti. Anche quando i Borgognoni si presentano armati a mensa, Attila benchè sdegnato di tanta diffidenza, dichiara che chi si permetterà la più piccola offesa contro di loro, perderà la vita.

Visto così andar vane le sue speranze, Crimilde, dopo aver implorato inutilmente contro Agone il braccio del gran Teodorico, si rivolge per ajuto al cognato Biondello, cui perviene a guadagnare, promettendogli, s'el la vendica, la bella vedova di Rudungo e i vasti Stati di lui; poi messosi ogni uomo a mensa, si fa venire, per dar occasione a qualche dissidio, il figlioletto suo, e lo fa presentare al fratelli e ad Agone. La prova riesce. Quando Attila parlando dell'amor suo pel fanciullo e del grande Stato che avrà un giorno, propone ai cognati di farlo educare alla lor Corte affinchè cresca in valore e cortesia, « Mandatelo pure » risponde il rozzo Agone, « e sel abbia caro chi vuole; ma per me non me ne curerò nè punto nè poco. Vedete com'è mingherlino! » Attila e i suoi seguaci si risentono e vorrebbero venire con lui alle mani, ma nol concede il diritto

d'ospitalità. Più tardi ben ebbe a doversi Attila quando si vide uccidere il figlio sugli occhi!

AVVENTURA TRIGESIMASECONDA.

Come Biondello fu ucciso.

Biondello si presenta con milie de' snoi alla sala ove Danvarto siede a mensa coi servi de' Borgognoni, per metterli tutti a morte; ma cade il primo per mano del fratello d'Agone, che gli tronca d'un colpo la testa. A vendicare la morte di lui gli Unni danno addosso agli altri, che si difendono come possono, colle armi, colle tavole, colle panche; ma sopraffatti dal numero, i Borgognoni vi lasciano tutti la vita. Danvarto solo riesce a farsi strada tra i nemici per portare ai compagni la nuova dell'eccidio.

AVVENTURA TRIGESIMATERZA.

Come i Borgognoni combatterono cogli Unni.

Quando Danvarto tutto intriso di sangue si presenta sulla soglia della gran sala del banchetto, e narra al fratello Agone che tutti quelli che erano con lui furono massacrati, questi afferra furibondo il figlioletto d'Attila, che il balio portava intorno da una tavola all'altra, e gli spicca netto il capo, sì che cade in grembo alla madre. Si fa orribile carnificina. Agone uccide il balio del fanciullo, tronca una mano al musico Virbelio in ricompensa d'esser venuto ambasciatore al Reno, e messi a guardia della porta Danvarto e Folco, perchè sia impedito ad ogn' uomo l'entrare e l'uscire, assistito dai tre re, fa tale strage, che a mala pena Teodorico riesce a salvare Attila e Crimilde. Anche al margravio Ruggero si permette di poter uscire dalla sala co' suoi vassalli: tutti gli altri son messi a morte senza pietà. Quando nè un solo Unno rimase più in vita, s'acquetò il rumore, e i guerrieri misero da banda le spade.

AVVENTURA TRIGESIMAQUARTA.

Come gettarono fuori della sala i cadaveri.

Stanchi di menar le nani, i Borgognoni vorrebbero riposarsi; ma Ghisiliero li invita a sgombrar prima dai cadaveri la sala, a fine di potersi meglio difendere se saranno di nuovo assaliti. Il consiglio è seguito: settemila fra morti e feriti son gittati giù dalle scale, sì che più d'uno che forse sarebbe guarito dalle ferite, trova la morte nella caduta.

Attila prende allora lo scudo per combattere egli stesso coi Borgognoni, ma ne è trattenuto a forza. Crimilde promette a chi uccida Agone tant'oro, quanto ne possa portare l'ampio scudo del marito.

AVVENTURA TRIGESIMAQUINTA.

Come fu ucciso Iringo.

« Sull'onor mio, che ormai perdo la pazienza! » esclama il danese Iringo. « Portatemi le armi, e mi misurerò io con cotesto Agone ». Irnefrido di Turingia

e il forte Avarto vogliono venirgli in ajuto con mille soldati, il che muove Folco allo scherno; ma sono rimandati, e Iringo si presenta solo ad Agone nella sala. Al primo assalto Iringo combatte con valore e fortuna successivamente con Agone, Folco, Guntaro, Gernaldo e Ghisiliero; uccide quattro dei loro vassalli, e ferisce Agone; dopo di che si ritrae per provvedersi d'altre armi; ma la seconda prova gli riesce funesta. Ferito gravemente di spada e di giavellotto per mano d'Agone, scende a precipizio la scala, e giunto appena in mezzo a'suoi esala l'ultimo sospiro. « Cessate dal dolervi, regina. A che giovano le lagrime? le mie ferite sono mortali; la morte mi toglie al servizio vostro e di Attila ».

Itnefrido e Avarto si precipitano col loro vassalli contro i Niebelunghi per vendicare l'amico, ma anche essi v'incontrano la morte. Uccisi tutti e ristabilito il silenzio, i Borgognoni si riposano delle loro fatiche in mezzo a un mare di sangue, e depongono le armi: solo l'infaticabile Folco si pianta nuovamente sulla soglia per vegliare se nessun nuovo nemico venga ad assalirli.

AVVENTURA TRIGESIMASESTA.

La regina fece metter fuoco alla sala.

Dopo un nuovo inutile assalto degli Unni vigorosamente respinti, che dura tutta la giornata del solstizio d'estate, i Borgognoni sollecitano di poter uscire dalla sala in cui si trovano assediati, ma Crimilde nol permette.

« Bellissima sorella » dice il giovine Ghisiliero « chi m'avrebbe detto che tu qui c'invitassi a nostri danni? In che fallii da meritare tal morte? Non ti fui io sempre fedele? Or deh! accordaci grazia.

— Nessuna grazia a chi tanto mi nocque. Troppo male fecemi Agone sul Reno e qui, dove m'uccise il figlio; e tutti coloro che l'hanno accompagnato, devono pagarne il fio. Ma se volete darvi in mano Agone, volentieri lascerò a voi altri la vita, poichè vi sono sorella, e siamo tutti figli della stessa madre.

— Guardi il cielo! » esclama Gernaldo. « E fossimo noi mille, tutti morremo di mano de' tuoi, prima di consegnarti quel solo ».

Poichè non valgono le armi a domare quei forti, Crimilde fa metter fuoco ai quattro angoli della sala in cui si trovano, e donde gl'impedisce d'uscire un'orda innumerabile di Unni che va sempre più ingrossando: ma anche questo crudele espediente non giova. Estinguendo l'incendio col cadaveri, e la sete col sangue dei nemici uccisi, protetti dalla sodezza della volta che resiste alle fiamme, i Borgognoni superano prodigiosamente il pericolo; e quando al domani i vassalli di Crimilde, credendoli tutti inceneriti o almeno soffocati, vogliono entrare nella sala: « Siamo ancora qui! » grida loro Folco; e milleduecento Unni cadono di nuovo sotto i colpi di lui e dei compagni.

AVVENTURA TRIGESIMASETTIMA.

Come Ruggero fu ucciso.

Mosso a compassione del tristo stato de' Borgognoni già suoi amici, il buon margavio di Beclarre tenta impietosire Attila a lor favore, ma inutilmente; Attila non vuol udire di pace o tregua. Or mentre Ruggero piange la vicina lor morte, un Unno ne trae motivo d'accusarlo di viltà presso Crimilde. « Vedete come se ne sta ozioso colui che re Attila fe ricco di tante castella! ha egli menato un colpo mentre qui s'è combattuto? M'è d'avviso che non si curi gran fatto di ciò

che qui accade, pur ch'egli impingui. L'udii vantare per robusto; in verità che non me ne sono accorto! » Ruggero lo stende morto con un buon pugno sul capo; ciò gli attira un nuovo rimprovero da Attila: « Bell'ajuto che ci date, nobilissimo Ruggero! Ne avevamo tanti di morti, che non c'era bisogno d'altri. Avete torto d'averlo ucciso ».

Sopraggiunge Crimilde, ed ambedue si mettono a pregare e ripregare si istantemente Ruggero contro i Borgognoni, ricordandogli la sua fede di vassallo, che il poveretto, dopo aver inutilmente opposto l'amicizia e la parentela che lo stringe ai principi Borgognoni, dopo aver inutilmente pregato Attila di riprendersi tutti i suoi paesi, purchè lo dispensi da questa malaugurata impresa, suo malgrado si dispone a combattere.

Commoventissimo è lo scontro de' Borgognoni con Ruggero, travagliato quindi dal debito di vassallo, quindi dalla generosità d'animo e dall'affezione che lo lega ai Niebelunghi. Guntaro gli ricorda l'antica amicizia, e i doni che esso e i suoi ricevettero da lui e dalla moglie Gotelinda, quando furono suoi ospiti in Beclarre; Gernaldo gli mostra la buona spada che sarebbe costretto a volgere contro il donatore; Ghisiliero lo prega di non voler vedovare anzi tempo la propria figlia: Ruggero risponde che ove egli cada e Ghisiliero scampi, ciò non debba rompere le pattuite nozze, ma che ora è dover suo di combattere. Agone, cui il margravio, vistolo senza scudo, cede il proprio, ricusa di venir con lui alle mani. Folco segue il suo esempio; gli altri vengono a battaglia.

Da principio Ruggero e i principi Borgognoni, evitandosi l'un l'altro, mettono a vicenda a morte i vassalli dell'avversario; da ultimo vedendo Gernaldo che Ruggero finirebbe coll'exterminare i suoi, è costretto a fargli fronte. « Voi non volete lasciar in vita neppur uno de' nostri, nobilissimo Ruggero; ora poichè mi avete ucciso tanti amici, non mi conviene soffrirlo più oltre, ed è forza che proviate se lo merito il vostro dono ». I due eroi cadono morti l'uno per man dell'altro.

Quando Agone, Guntaro e gli altri vedono morto Gernaldo, raddoppiano di valore contro gli uomini di Ruggero, nessuno dei quali sfugge alla strage. La morte andava in cerca di bottino nel drappello di Ruggero: di quei di Beclarre neppur uno scampò.

AVVENTURA TRIGESIMOTTAVA.

Come i guerrieri di Teodorico furono uccisi.

Le grida e il tumulto giungono all'orecchio di Teodorico, che manda un messo a scoprirne la cagione; il messo torna piangendo colla novella che Ruggero è morto. Volfarto, giovine valoroso del seguito di Teodorico, vorrebbe s'andasse subito a vendicare l'amico: Teodorico, che per generosità non sa risolversi ad assalire i poveri stranieri, perseguitati da ogni parte e rinchiusi come belve, ordina al vecchio Ildebrando vada prima a vedere come andò la cosa, ma non può impedire che tutti i suoi uomini non lo scortino in armi.

Ildebrando si presenta alla sala, in cui Ruggero fu ucciso, ed uditone confermar la morte, ne domanda il cadavere; Folco gli risponde bruscamente, che venga a prenderselo.

« Signor musico » dice Volfarto « non tante bravate, chè ci avete offesi abbastanza. Davvero che se il signor mio non ci avesse vietato di combattere, mal per voi.

— Troppo è pauroso chi tralascia di fare quanto gli vien proibito » risponde Folco. « Così non fanno gli eroi.

— Finitela, o v'aggiusto io le corde per modo, che se tornate mai al Reno ne conterete le novelle.

— Se mi guastate le corde, io taglierò il folgore a cotesto vostro bell'elmo ».

Ildebrando rattiene il nipote, ricordandogli il divieto di Teodorico; Folco continua ad aizzarlo. « Lasciate in libertà il leone » grida ad Ildebrando; « avesse anche ucciso mezzo mondo, gli darò io tal lezione, che non saprà replicar sillaba ». Allora i guerrieri di Teodorico perdono la pazienza, e si viene a zuffa.

Se nel combattimento tra quei di Beclarre e i Borgognoni la generosità non la cedeva d'ambe le parti al valore, qui sono invece a disperata pugna l'odio ed il livore. Non parole si ricambiano tra i combattenti, ma colpi tremendi; il sangue corre a rivi; nessuno ha tempo di compiangere l'amico che cade, poichè lui stesso minaccia egual sorte. Agli eroi Borgognoni stanno incontro con valore uguale fortissimi Goti. Folco uccide il duca Sebasto, Ildebrando uccide Folco; Elfrico e il valoroso Danvarto, Volfarto e il giovine Ghisiliero cadono in singolar tenzone; dei tanti combattenti delle due parti rimangono soli in vita Ildebrando, Guntaro ed Agone. Quando Ildebrando si vede solo de' suoi, gettatosi lo scudo dietro le spalle, prende la fuga, e viene a contare a Teodorico la dolorosa novella.

« Ben vi sta! » risponde Teodorico « poichè non osservaste il mio cenno: ma dite ai miei che s' armino; andrò io con loro.

— I vostri? » risponde Ildebrando. « Tutti quelli dei vostri che ancor vivono, vi stanno innanzi, io solo; gli altri non sono più ».

Teodorico si duole della morte di tanti prodi, e si dispone a domandarne ragione ai due soli Borgognoni che rimasero in vita, Agone e Guntaro.

AVVENTURA TRIGESIMANONA.

Come furono uccisi Guntaro, Agone e Crimilde.

« Vedo appressarsi Teodorico, il gran signore di Verona » dice Agone a Guntaro; « e certo, dopo il male che gli abbiamo fatto, ne viene nemico. Benchè egli vanti gran forza di corpo e sia tanto temuto, io son uomo da stargli a fronte ».

Teodorico si lagna a Guntaro della morte de' suoi e di quella del buon Ruggero, e gli propone per espiazione che esso Guntaro ed Agone se gli diano in ostaggio: a questo patto ei li difenderà alla Corte d'Attila, e li condurrà salvi in Borgogna. Agone vi si rifiuta; si è all'armi. Teodorico, vinti un dopo l'altro Agone e Guntaro, li lega e consegna in ostaggio a Crimilde: dopo gli acerbi suoi patimenti, fu questo il primo momento di gioia per la tradita.

Crimilde, arbitra alla fine del crudele suo nemico e del fratello, li fa rinchiusere in prigioni separate; poi recatasi ad Agone gli promette la vita se le restituisca il tesoro de' Niebelunghi, o almeno gliene indichi il luogo. « Inutile ogni preghiera, nobilissima donna! » risponde Agone. « Ho giurato di non rivelare a chicchessia il luogo ove si trova, finchè viva pur uno dei re ».

A togliere l'ostacolo, Crimilde fa troncar il capo al fratello, e ne mostra il teschio ad Agone; allora egli esce in queste parole: « Tu credi aver adesso ottenuto l'intento, ma servisti in vece alle mie voglie. Morto è il nobile Guntaro,

morti Ghisiliero e Gernaldo; or niuno sa dove giaccia il tesoro, tranne Dio e me. Ebbene, tu nol saprai mai, donna infernale ».

Indispettita Crimilde, trae dalla guaina la spada di Sifrido usurpata da Agone, e gli spicca il capo dal busto. Ildebrando, troppo dolendosi che una donna possa vantarsi d'aver dato morte a un tale eroe, la trafigge. I morti giacevano intorno sul terreno: grandi furono le grida e i lagni di Teodorico e d'Attila. Tale fine ebbe la gran corte bandita dal re degli Unni. Quel che poscia accadesse non è noto, se non che amici e vassalli non si videro più racconsolati. E qui finisce il canto e la dolorosa storia de' Niebelunghi. —

Dalle tradizioni medesime furono dedotti altri canti feroci e superstiziosi, che sono come gli ultimi avanzi del paganesimo caduto e rifuggitosi nella poesia.

LETTERATURA PROVENZALE.

I TROVADORI.

Si riferisce al Racconto, Lib. XI. cap. 11.

Spirito cavalleresco e poetico, talento amabile e ingegnoso, sensibilità calda e toccante, vigoria ardita e severa, sono il carattere delle poesie onde i Trovadori esercitarono la primonia fra le lingue uscite dalla latina (1). Che conoscessero i modelli antichi, può argomentarsi da qualche allusione; ma non credettero che il bello consistesse nell'imitarli, e come nuovi nelle cose, così sono nelle forme.

Amore fu la materia più frequente dei loro canti. « Qual amante (esclama un di essi) ebbe sorte pari alla mia? Nulla ottengo dalle belle, nulla oso domandare. Una donna mi tolse di poter gioire d'altre, e pure non mi dà d'essere con lei beato, nè mi porge ristoro di sorta. Però ai sentimenti ch'essa m'ispira io debbo se sono più grato e più attento ad onorare tutto il bel sesso cogli omaggi miei ».

« Si valente è l'amore e sì ingegnoso, che ha come compensare chiunque s'addice a sua servitù; nè veggo servo fedele e zelante, che in fine non ottenga giusto guiderdone. I cavalieri non acquistano merito, se una degna amica non li compone all'arte di piacere; e quando alcun d'essi cade in fallo, tutti dicono: — Si vede che non fu a scuola delle dame (2) ».

E un altro: « La donna, cui sono sacri i miei canti, è modello di perfezione: la terra sua, il suo castello, anzi il nome e i discorsi suoi, le azioni, le guise, son tutte una bellezza a contemplare. Possa dunque alcun raggio di sua beltà passare ne' miei versi! Oh sì: se i miei canti fossero degni della donna che celebrano, sorpasserebbero que' degli altri trovadori, quanto la bellezza sua eccede quella delle altre dame (3) ».

Ispirati dunque dalla beltà e dalla cortesia, pingevano essi l'amore con colori delicati. « Come l'anno s'abbella dei fiori di primavera e dei frutti dell'autunno, così il mondo intero s'adorna dell'amore; e pregio e gloria unica dell'amore siete voi, perfettissima fra le dame. Voi ne assicurate l'impero; perchè ogni bene, ogni lusinga ha sorgente inesauribile in voi: voi congiungete merito, bellezza, ragione; ma tutte queste doti son rese più preziose e splendide dall'amore (4) ».

« Amore, amore, da ogni altro nemico cred'io possa campare un uomo, ma

(1) Io non ebbi che a fare scelta dell'importante lavoro di M. Raynouard, *Choix des poésies originales des Troubadours*.

(2) RAYMONDO DI MIRAVALS.

(3) GUGLIELMO DI SAN DESIDERIO.

(4) RICARDO DI BARBEZIÈRES.

non da te. Gli altri colla spada si combattono, si schermiscono almeno collo scudo; si può sottrarsi al loro passaggio, ascondersi in un luogo riposto; vale la forza o l'accortezza, il franco attacco o lo stratagemma, un castello o una fortezza; giovano amici ed ausiliari: ma chi è da te perseguitato, più prova d'opporti ostacoli, meno riesce a contrastarti (1) ».

Arnaldo di Marveil, che il Petrarca distingue dal Daniele chiamandolo il *men famoso Arnaldo*, canta sotto finto nome Adelaide figlia di Raimondo V da Tolosa, e dice: « Ogni cosa agli occhi miei la dipinge; il fresco dell'aria, lo smalto dei prati, il colorito dei fiori, rappresentandomi alcune delle sue attrattive, m'invitano a cantarla senza posa. Grazie alle esagerazioni dei Trovadori, io posso lodarla quanto n'è degna; posso dire alla sicura ch'essa è la più bella del mondo; se non avesser eglino prodigato cento fiate quest'elogio a chi nol meritava, io non oserei darlo a quella che amo, perchè sarebbe un nominarla ».

Troppo larga messe avrei volendo raccorre i diversi modi con cui esprimevano l'amore, o querelevansi delle ripulse, o compiangevano gli scarsi lor meriti. Il Petrarca si valse tante volte dei loro pensieri amorosi, che basta il legger lui per conoscere almeno il tenore delle querele di essi, i desiderj senza speranze, gli amori non d'altro bramati che d'esser aggraditi, le dolci amarezze, le care melanconie, e « dolci ire, dolci sdegni e dolci paci ».

Portavano essi l'esaltazione dell'amore fino a pretendere i più gravi sacrificj. « Nessun cavaliere può degnamente corrispondere ai sentimenti che l'amore ispira, se quanto fa per darne prove non gli par poca cosa a petto di quel che giudica dover ancora; non intende veramente l'amore, se pensa amare già abbastanza vivamente. Tal credenza degrada, avvilisce l'amore, nè così deesi amare. Io giuro, e posso giurarlo per colei cui sono interamente devoto, che, più la amo, men mi pare amarla secondo il merito (2) ».

Una delle particolarità dei Trovadori è quel confondere spesso la devozione e l'amore, Dio e la dama, vizio che il Petrarca stesso non sfuggì. « Dio non mi conceda verun bene, s'io cesso un istante d'adorare la mia amica (3). — Io v'amo con tal tenerezza, con ardor tale, che verun altro oggetto può trovar luogo nella mia memoria. Io dimentico me stesso per pensare a voi, e quand'anche volgo a Dio le preghiere, l'immagine vostra occupa sola i miei pensieri (4) ».

Più stranamente s'esprime Ugo de la Bachelerie: « Mai io non dico il *Pater noster*, che, prima di soggiungere *qui es in calis*, lo spirito e il cuor mio non si volgano ad essa ». Ancor più profanamente Guglielmo di Cabestaing: « Dolce amica, la più amabile fra le donne! possibile mai ch'io non ottenga da voi mercede, mentre di e notte, a ginocchi e in piedi supplico la vergine Maria d'ispirarvi qualche tenerezza per me? Fanciullo fui allevato presso di voi, destinato ai comandi vostri: Dio non mi favorisca mai, se altra sorte io bramo! O amabile, o buona dama! lasciate ch'io imprima un bacio su questi guanti che coprono le belle vostre mani. Così timido son io, che non oso chieder di più ».

Empiamente poi Bernardo di Ventadour: « Dio stupì per certo quand'lo consentì a separarmi dalla mia donna. Dio mi dovette sapere buon grado se per lui m'allontanavo da essa; non ignora egli che s'io la perdo, mai non ritroverò la felicità, e ch'egli stesso non avria di che consolarmi ». E altrove lo stesso: « S'io pensassi a Dio, se avessi per lui un affetto sì puro, certo innanzi morire, sì, vivo ancora m'ammetterebbe nel paradiso ».

E Bonifazio Calvo deplorando l'amica estinta, esclama: « Sì buona era, sì

(1) CADENET.

(2) ENERICO DI BELLINOS.

(3) BERENGARIO DI PALASOL.

(4) PONSIO DI CAPDEUIL.

pura in tutti gli atti suoi e nelle parole, ch'io la crederei offendere pregando Dio di riceverla nel santo suo paradiso. Oh! s'io sospiro e gemo, non è per timore che Dio non le abbia concesso la celeste felicità. Senz'essa al cielo mancherebbe una sorta di perfezione di grazie: ond'io non dubito che Dio non l'abbia collocata nel mezzo della sua gloria stessa; nè per altro piango, se non perchè son da essa separato ».

Vogliasi ora vedere non più pensieri staccati, ma qualche canzone intera. La contessa di Die, abbandonata dall'amante, lo rimpiange, non più coll'elirezza di sensi che la società greca permetteva alla

. amica di Faon
 Allor che al coro intento
 Delle fanciulle Lesbie
 L'errante violento
 Per le midolle fervide
 Amoroso velen
 Pinges.

« Mesta e lugubre fia la materia de' miei suoni: mi lagno di colui che teneramente amo, amo più che cosa del mondo; ma nulla mi val seco, nè cortesia, nè pietà, nè bellezza o merito o ingegno. Sono ingannata, tradita, come se l'avessi offeso.

« Questo almen mi conforta che mai in nulla non t'ho mancato, o dolce amico! sempre t'amai, t'amo ancora più che Seguino non amasse Valenza: sì, mi compiacchio di pensare che ti vinco in tenerezza, o dolce amico, quanto tu vinci me in segnalati pregi. Ma che? i parlari tuoi, i tuoi modi sono severi verso di me, mentre tutte l'altre persone tanta ritrovano in te dolcezza e cortesia.

« Deh quale stupore, o dolce amico, che tanta severità tu mostri meco! Potrei io non esserne afflitta? No, non è giusto che altra dama mi rapisca il cuor tuo, per quanta bontà e bei garbi ti mostri. Deh ti sovvenga i primi tempi dell'amor nostro: tolga Dio che da me nasca la causa del distacco.

« Il tanto tuo merito, l'eccelso potere che ti circonda, mi rassicurano. Ben so che nessuna dama di queste o di lontane contrade, volendo amare, far non potrebbe scelta più onorevole che porre in te il suo cuore. Ma, ben amato, tu intendi l'amore, tu sai qual donna sia più tenera e sincera; ti rimembri dei nostri accordi.

« Dovrebbero darmi fiducia il mio merito, il mio grado, la bellezza, ancor più l'affetto mio; ond'io volgo al luogo ove tu sei questa canzone, messaggera ed interprete d'amore. Sì, bello ed amabile amico; io vo' sapere perchè meco si crudele. È odio? è orgoglio?

« Al mio messaggero io raccomando di rammentarti quanto spesso nuociano l'orgoglio e la durezza ».

Nè scompagnerò da lei Chiara d'Andusa, della quale resta uno de' più bei frammenti.

« In che mareggio, in che cupa tristezza gittarono il cuor mio i maledici ed i gelosi! Con quanta slealtà questi distruggitori d'ogni gioja m'han perseguita! Vi spinsero ad allontanarvi da me, voi ch'io amo più della vita; m'han priva del bene di vedervi e rivedervi di continuo. Ah! ne muojo di dolore, di furore, di rabbia.

« Ma la calunnia s'armi a mio danno; l'amore che voi m'ispirate rintuzza i suoi dardi; il cuor mio non potrebbe restarne ferito; nulla può crescere la tenerezza sua, nè aggiunger forza ai desiderj ond'ardo. Nessuno, fosse lo stesso mio

nemico, non diverrebbe a me caro, sol che di voi parli bene; ma il migliore amico mio cesserebbe d'esser tale appena osasse parlarne in sinistro.

« No, bell'amico, non temete ch'io abbia per voi un cuore ingannevole; non temete ch'io v'abbandoni mai per altro amante, quand'anche me ne sollecitassero tutte le dame del paese: l'amore che a voi m'incatena, vuole che il mio cuore a voi sia devoto, e giuro sarà. Oh, s'io era padrona della mia mano, tal la possiede in oggi che mai non l'avrebbe ottenuta.

« Amico, tal dolore mi punge di vedermi da voi divisa, tal disperazione, che quando credo cantare, piango e sospiro, nè posso finire la strofa. Ah! i canti non potrebbero contentare il cuor mio di ciò che hrama ».

Il più delle poesie dei Trovadori cantano d'amore; nè sempre così schietto, ma talora sottilizzando in sofisterie, talaltra abbandonandosi a grossolana licenza, o prorompendo in ingiurie triviali contro le belle o infedeli o tiranne. « Non dico già ch'io muoja d'amore per la più amabile fra le dame, e che il cuor mio langue per essa; non supplico no, non adoro; nè i voti miei nè i miei desiderj la perseguono; non le rendo ligezza, non mi consacro nè mi do a lei, non mi dichiaro suo servo, non le lasciai in pegno il cuore, non son prigionero suo; anzi dico e dichiaro che son fuggito a' suoi ceppi (1) ».

Ciò vi fa sovvenire della ben nota canzone del Metastasio:

Grazie agli inganni tuoi,
Alfin son salvo, o Nice;
Alfin d'un infelice
Ebber gli Dei pietà.
Sento dai lacci suoi,
Sento che l'anima è sciolta;
Non sogno questa volta,
Non sogno libertà.

Il suon leggero che domina in questa canzonetta, e che risente dei frivoli amori del secolo passato, male aspettereste trovare nel secolo xii; eppure ecco-vene un esempio in Pietro di Barjac: « Alla schietta, bella dama; io vi compajo dinanzi senza più riguardi, a prendere per sempre il mio congedo. Gran riconoscenza io vi conservo per la bontà che l'amor vostro mi largì, sinchè ebbi la fortuna di piacervi; ora, poichè ciò m'è tolto, dritto è bene che, se voi volete procacciarvi un amante che meglio vi sia di piacere e di vantaggio, io non m'opponga. Siate certa ch'io non ve ne vorrò male, ma vivremo amici e allegramente fra noi, come se mai nulla fosse stato ».

Usciamo una volta da questa poesia materiale, che troppo fu tolta a modello dai nostri poeti; e scegliamo in altri generi:

« Ragione mi dice con garbo e dolcezza ch'io mi riduca a bene. Follia s'oppono, accertando che, se troppo io confido nell'emula sua, nessun bene mai conseguirò.

« Ragione mi diè precetti tali, che seguendoli posso campar da pericoli, da errori, dalla passione del giuoco e da molti affanni; se qualche cosa agogno ardentemente, posso nascondere o reprimere il mio desiderio.

« Follia mi toglie la riflessione, e mi dice che, con soverchio rigore verso me stesso, non debbo incatenare le mie volontà; che se profitto delle occasioni, non è colpa.

« Ragione m'avverte di non corteggiar le dame, non infervorarmi di esse; o se ad alcuna voglio prender affetto, faccia scelta prudente, perchè se m'inva-ghisco di quante incontro, andrò presto a perdizione.

(1) PIETRO CARDINALE.

« Follia m'impone altra legge, e vuole ch'io m'abbandoni alle carezze, agli abbracci, all'estasi, secondo la passione mi consiglia; perchè se non colgo i piaceri che da me dipendono, tanto varrebbe s'io mi chiudessi in un chiostro, ecc. ».

Sovente s'innalzavano le canzoni a vantare gli eroi, celebrando le gesta loro o deplorandone la morte. Tal è il lamento di Bertrando del Borgnio per la immatura morte del figlio d' Enrico II d' Inghilterra :

« Se tutti i dolori, i pianti, le affezioni, i guai e le miserie che furono in questo secol tristo, fossero raccolte, lievi parrebbero a fronte della morte del giovane re inglese, di cui rimane il pregio e il doloroso onore; e il mondo oscuro è tinto in tenebre, privo di gioja, pieno di tristezza e d'ira.

« Dolenti, mesti ed accorati restarono i guerrieri cortesi, e i trovadori e gli avvenenti giullari, che troppo ebbero nemica la morte, perchè tolse loro il giovane re inglese, a petto a cui i più generosi erano avari. Mai non sarà chi creda bastante il pianto per questa perdita, e l'ira.

« Crudel morte, piena d' amarezza, vantar ti puoi che togliesti al mondo il miglior cavaliere che fosse in qualunque nazione; nè v'ha merito che non si trovasse nel giovane re inglese; e se a Dio piacesse ragione, meglio sarebbe che vivess'egli, anzichè tant'altri invidiosi che mai ai prodi non fecero che duolo ed ira.

« Di questo secol fiacco, pieno di amaritudine, se l'amor se ne parla, menzognera io tengo la gioja sua, poichè nulla v'ha che non si volga in patimento: tutt'i di voi vedrete che l'oggi val meno del jeri. Ciascuno si specchi nel giovane re inglese, ch'era al mondo il più valente fra i prodi: or è partito il gentil suo cuore amoroso, dond'è dolore, scoraggiamento ed ira.

« Quegli cui piacque per la nostra afflizione venir al mondo e ci trasse dal male, e ricevette morte per nostro salvamento, come a signor umile e giusto chiediam mercede, acciocchè al giovane re inglese perdonar gli piaccia con perdono vero, e lo faccia stare con onorata compagnia dove giammai duol non vi fu, nè vi avrà ira ».

Al cadere di Ricardo Cuor-di-leone così cantava Gocelmo Faidit:

« Quant'è grave, quant'è penoso dover ne' miei canti ritrarre la più grave sventura, il più sentito dispiacere ch'lo abbia provato mai! Funesto caso, di cui avrò a gemere quanto mi resta di vita! Morto è colui che era capo e padre del valore, il prode sire, Ricardo re degl'inglesi. O Dio qual perdita! qual danno! qual terribile parola dolorosa a proferire! Oh! ben è crudele chi l'ode senza piangere.

« È morto quel prode re! no, da mille anni nessuno avea veduto, nè io stesso in vita mia, principe così prode nelle battaglie, così nobile nel tratto. Ricardo era liberale, ardito, coraggioso, benefico; non cred'io che quell'Alessandro onde fu vinto Dario, siasi fatto ammirare per generosità così magnifica; nè che Carlo Magno o Artù abbiano mostro così segnalata prodezza. Chiunque ama il vero, dirà ch'ei riuscì a cattivarsi ognuno, chi col terror del suo nome, chi colla grazia de' suoi benefizj.

« Ben mi meraviglio che, in questo secolo falso ed avaro, ancor si trovi qualche uom prudente e cortese, poichè nè savj discorsi nè generose azioni valgono a nulla. A che fare molti sforzi? a che farne pochi? la morte non ci mostra oggi la sua possa? con un solo de' suoi colpi recise quanto di meglio v'avea sulla terra, tutti i beni, le gioje tutte, tutte le glorie: e quando vediamo che tanta virtù e merito non guarentiscono dalla morte, a che la temeremmo per noi stessi?

« Ah! ah! re prode e generoso! che diverranno ormai le battaglie, i tanti magnifici tornei, le sontuose corti, le liberalità, i ricchi e moltiplicati presenti, da che tu manchi, tu che n'eri il capo e l'ornamento? e qual principalmente fia la sciagura del servi, che a te aveano consacrato la loro fedeltà, e da te attendevano giusta ricompensa? qual fia la sorte di quelli che tu sollevasti in potenza e dignità? più non rimarrà loro che morir di duolo.

« Sì, vita sciagurata avranno e peggior della morte; dolore eterno gli seguirà per tutto; e questi pagani, Saracini, Turchi e Persi che ti temevano più che uom mai, cresceranno d'insolenza e di potere. Più ardua è fatta la liberazione di Terrasanta: così vuole Iddio, poichè se volontà sua non fosse, tu vivresti, o gran re, e certo le imprese tue gli avrebbero cacciati di Soria.

« Ah! non ispero più si trovino re e principi capaci e degni di conquistare i santi luoghi; e se ancor se ne trovano, quei che ti succederanno in quell'illustre e faticosa impresa, conosceranno qual fu l'amor tuo per la gloria, qual fama acquistaron i due illustri tuoi fratelli Enrico re giovane, e l'amabile conte Goffredo. Chi oprerà al posto di voi tre, dee possedere indomito coraggio; e grand'accortezza chi sappia assumere e compire sì splendide imprese ».

In quest'ode è bello il vedere come il poeta, deplorando l'estinto eroe, riconduca sempre i pensieri di chi ascolta verso l'impresa che allora era la più eroica insieme e la più santa. Ancor meglio attese a doppio scopo Sordello nel sirventese in morte di ser Blacasso, riportato da tutti, e notevole meno per l'arte che per l'ardimento ingiurioso:

« Pianger vo ser Blacasso in questo sonetto, col core tristo e smarrito; e n'ho ben ragione, perchè in lui ho perduto il signore e l'amico buono, e perchè tutti gli atti valenti sono in sua morte perduti. Tanto è mortale il danno, che non aggio sospensione che giammai si ripari, se non in tal guisa, che uomo gli tragga il core e che ne mangino i baroni, che vivono discorati: poi s'avranno di cor prodi.

« Primiero mangi di quel core, perciocchè grand'uopo gli è, l'imperadore de' Romani, s'è vuole i Milanesi per forza conquistare, che lui tengono conquiso, e vive disertato, malgrado de' suoi Tedeschi. E di seguente ne mangi il re francese, e poi ricoverrà sua terra ch'egli perdè per sua nescienza: ma s'ei crederà a sua madre, non mangeranne punto, perchè a lei ben pare pregio di lui, ch'esso non faccia cosa che gli pesi.

« Del re inglese mi piace, perchè poco coraggioso, che mangi assai di quel core; e poi sarà valente e buono, e ricoverrà la terra, per cui vive privato di pregio, che gli tolse il re di Francia, perchè il sapea negligente. E il re di Castella tengo che per uno ne mangi due, perchè tien due reami, e non è buono per uno: ma se ne vole mangiare, ne mangi di nascosto, chè se la madre il sapesse, batterialo col bastone.

« Del re d'Aragona vo che debba mangiare del core, ch'esso il farà dell'onta discaricare ch'io odo là di Marsiglia e di Milano contare: nè il può altrimenti per cosa ch'ei sappia dire e fare. Ed appresso voglio che diamo di questo core al re di Navarra, che valea più da conte che da re, come odo dire. Forte cosa è quando Iddio fa l'uomo in gran ricchezza poggiare, poi la mancanza di core il fa bassare di pregio.

« Al conte di Tolosa è d'uopo ne mangi bene, se rimembra ciò che suol tenere e ciò che tiene; perchè se la sua preda non gli riviene con un altro core, non pare che già gli rivenga con quel core ch'ha in seno. Il conte di Provenza tengo che ne mangi, e sì gli conviene, chè uomo diseredato del regno, se vive

un'ora non val più nulla; e se da tanti sforzi si difende e cade prigion, gli fia d'uopo mangiar questo core pel grave fascio ch'egli sostiene.

• Li baroni mi vorranno male perch'io dico il vero: ma ben sappiate ch'io li prezzo tanto poco, com'elli me. Donna, mio bel ristoro, sol che da voi possa trovar mercè, a mio danno getto ciascuno che non mi tien per amico ».

La rinomanza di ser Blacasso, e la franchezza con cui il poeta morde i più potenti d'allora, Federico II imperatore, Luigi IX di Francia, Enrico III d'Inghilterra, Ferdinando III di Castiglia, Giacomo I d'Aragona, Tibaldo conte di Sciampagna e re di Navarra, Raimondo VII conte di Tolosa, Raimondo Berengario conte di Provenza, acquistarono grande celebrità a questo sirventese. Bertrando d'Alamanon vi fece un riscontro, dicendo come invano si spartirebbe il cuor di Blacasso, poichè cinquecento cuori pari suoi non basterebbero onde infonder coraggio a que' principi che non ne hanno; sicchè torna meglio sminzularlo fra le dame più meritevoli. E qui fa la spartizione fra esse, nominandole, e termina: « Iddio glorioso accetti l'anima di Blacasso; il cuor suo è colle dame cui aspirava a piacere ».

Sul tema stesso Bremondo di Ricas-Novas divide il corpo di Blacasso fra popoli diversi, togliendo occasione di farne la satira. E la satira era l'ispirazione più frequente del sirventese, recata alla più evidente personalità, or contro cavalieri e dame, or contro gli emuli, come fecero Piero d'Auvergne e il monaco di Montaudon, che strigliarono tutti i Trovadori più rinomati. Elia Cairel rimbrota in questo tenore l'erede di Bonifazio II marchese di Monferrato perchè dirazzasse dal predecessore, vivendo tranquillo e oscuro:

« Marchese, io vo' che i monaci di Cluny vi facciano lor generale, o abbate loro i Cistercesi, perchè siete sì povero di cuore da amar meglio un aratro e due buoi in Monferrato che un regno in altri paesi. Eppur si dice che giammai figlio di leopardo non degenera a segno d'intanarsi a galsa di faina.

« Senza uopo di petriere nè guerreschi tormenti, potreste possedere il regno di Tessalonica e assai castelli d'altri paesi, che non occorre nominare. Marchese, vi scongiuro; pensate che Orlando e suo fratello, il marchese Guido e Rinaldo suo camerata, i Fiamminghi, i Francesi, i Borgognoni, i Longobardi e tutti osano dire che voi siete bastardo ».

Invece d'una persona, è tal fiata assalita una classe intera, e specialmente i sacerdoti e la sconfinata loro potenza: « I preti vogliono prendere ad ambe mani, che che guai possano venirne; l'universo è loro, se ne fan signori; usurpatori con questi, generosi con quelli, adoprano indulgenze, ipocrisia, assoluzioni, e fan vita beata; qui ricorrono a preghiere, là scagliano colpi mortali; seducono gli uni con Dio, gli altri col diavolo » (1).

« Deh follia! pretendono negar alle dame le stoffe d'oro. Se le dame non commettono altro peccato, se non ne pigliano orgoglio, l'elegante addobbo non toglie loro le grazie e la bontà di Dio. Quei che verso Dio adempiono i loro doveri, non gli dispiaciono perchè sieno magnifici nel vestire; e preti e monaci pei loro abiti neri o per le tonache bianche non impetreranno i favori di Dio, se altro merito non recano fuor dal vestire.

• Sirventese, va al prode conte di Tolosa; si rammenti che cosa gli fecero gli ecclesiastici, e sappia in avvenire schermirsi dai loro disegni » (2).

In quest'ultime parole voi trovate l'*invio*, che i nostri canzonieri hanno poi imitato. È notevole quel di Rambaldo di Vaqueiras a Beatrice di Monferrato, ch'è chiamata *il bel cavaliere*, da che la vide maneggiar con garbo la spada:

(1) PIETRO CARDINALE.

(2) G. DI MONTAGNAGOU.

« Bel cavaliere, per cui fo versi e cantl, io non so se per voi prenderò o
 « lascerò la croce; tanto voi mi piacete qualor vi vedo, tanto soffro quando non
 « vi vedo più ».

Violento satirico fu Pier Cardinale, di cui ci piace qui conservare una favola:
 « Una città fu, non so ben quale, ove cadde tal pioggia, che tutti i cittadini ne
 divennero forseppati, eccetto uno cho ne scampò perchè dormiva in sua casa
 quando ciò avvenne. Allorchè si svegliò, la pioggia avea cessato: uscì, andò
 a' suoi concittadini, e li trovò che facevano stravaganze a chi peggio; uno era
 vestito, l'altro nudo; uno sputava in aria, l'altro gettava sassi; uno strappavasi
 il vestito, l'altro era messo come un re, e tale si credeva e tenevasi riccamente
 sui fianchi; uno minacciava, l'altro malediva; uno piangeva, ridea l'altro; chi
 parlava senza saper perchè. A quel ch'era in senno faceva meraviglia che tutti
 avessero perduto la ragione; cercò d'ogni banda un sol uomo che ancor l'avesse,
 e nol trovò. Quant'egli della loro follia, tanto essi maravigliavansi della sua assen-
 natezza, e tennero ch'egli avesse perduto la testa perchè non gli vedevano far
 nulla di quel che facevano essi; onde fecero a chi più gli dava colpi; pingi, tira,
 scuoti, schiaccia, or abbattuto, or rialzato, campa finalmente a casa sua, coperto
 di fango e mezzo morto, felice ancora d'essersi cavato di man loro a sì buon
 patto.

« Questa favola è l'immagine del mondo e di quei che lo compongono. Il
 mondo è la città piena di popolo forseppato; la cupidigia è la pioggia onde fu
 diguazzato; vi si aggiunse l'orgoglio e la cattiveria, che tutti gli uomini avvi-
 lupparono. Se qualcuno, la Dio mercè, ne fu preservato, il guardano come un
 mentecatto, lo bistrattano, lo perseguono, perchè non pensa come gli altri ».

Il conte di Tolosa, cui un precedente sirventese è diretto, si è quello che
 tanto soffrì della crociata contro gli Albigesì; durante la quale i Trovadori eser-
 citaronsi non poco nell'eccitare l'una parte o l'altra, sostenere Roma o bestem-
 miarla. Del domenicano Izarn mi giova riportare alcun che, per compimento
 di quanto diciamo nel testo intorno all'Inquisizione. Adunque il fanatico
 frate compone un sirventese, ove induce se stesso a favellare con uno di tali
 eretici, presso poco così:

« Dimmi, eretico, favella meco: ma tu nol farai a quel che intendo, se non vi
 sei forzato. Tu ti ridi di Dio, dell'aver rinnegato la fede e il battesimo, per
 credere che t'abbia il diavolo creato e possa salvarti. Solo Dio è creatore del-
 l'uomo, secondo quel che è scritto: *Manus tuæ fecerunt me et plasmaverunt*
me (1).

« Questo testimonio prova che Dio, non il diavolo, fece l'uomo e dopo lui
 la donna; perchè il diavolo non ha potenza di far nulla e nulla dire di bene.
 Or come avreb'egli fatto l'uomo che è maggiore di lui? come avrebbe potuto
 dargli la salute? T'avrebbe dunque dato più di quanto ritenne per sè? io non
 credo ch'è tu abbia cent'anni; e corsero oltre cinquemila anni dacchè tuo padre
 il diavolo, che dici averti formato, non potè ottenere misericordia. Tu che sei
 pieno di Spirito santo, e che lo distribuisce a tuo grado ai discepoli, come non
 daresti salute al padre tuo? No, io non crederò mai che l'uomo sia nato da
 padre sì tristo; ma vero padre suo è Dio: *Formavit hominem ad imaginem*
et similitudinem suam.

« Ecco due gran testimonianze per convincerti: ma se non ti bastano, do-
 vrai renderti vinto ad un terzo argomento. Poniamo che il diavolo t'abbia
 fatto da capo a piè: io ti mostro che ciò non può essere. Salomone, nessun

(1) Anche Dante mesce molti latini.

profeta, nè apostolo, nè papa non disse che la salute sia venuta per opera del diavolo; nè lo Spirito santo è sì fiacco da volere stabilir sua dimora nell'edifizio del diavolo. Intanto tu prodighi questo Spirito santo come fosse lardo, e pretendi così salvare il tuo confratello.

• Tu predichi tua dottrina nelle chiese e nelle piazze, nei boschi, nelle selve, ne' cespugli, ove le signore Domergna, Renalda, Bernarda, Garsena si stanno filando le conocchie (1); e mentre le une filano, le altre tessono, vien loro spiegato il vangelo e cantati i sermoni. Quando mai fu veduta un'assemblea di gente, che non sa scrivere nè leggere, pretendere di spogliar Dio de' suoi diritti? Ma è vano; perocchè abbiamo una serie di testimonianze che esso formò il cielo, la terra, il sole, la luna, le stelle, e le chiama figlie e fratelli, secondo l'ordine di creazione; onde su ciò il profeta David disse: *Filii tui sicut novellae olivarum*.

• Or vediamo, eretico, se infame perfidia commetti chiamando l'uomo figlio adulterino di Dio, e dandogli altro genitore che il vero. Tu menti come un ladrone, e ladrone delle anime se' in fatto: ma io ti ridurrò alle strette con quest'altra interrogazione. Se il diavolo ha fatto l'uomo, esso dunque fece pure il Dio che morì in croce, e che avanti la passione fu chiamato uomo: *Ecce homo*. Di più non è mestieri per convincerti, se già l'altre mie prove non l'hanno riscosso. Ne vuoi una ancora? eccola. Se tu hai podestà di togliere i peccati dell'uomo, e il diavolo non l'ha, come la concesse a te?.....

• Non credi tu che Dio abbia creato cielo e terra e quanto sussiste? Menti: giacchè san Giovanni che vide tutta la gloria, dice in suo vangelo: *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil*; ciò che è pur confermato da quelle parole di san Paolo: *In principio terram fundasti*. Questi autori meritano ben fede più di Pier Capella e degli altri eretici valdesi, e di te stesso che non riconosci la confessione. Ecco quattro autori colmi dello Spirito santo e di verità: se ricusi crederli, mira il fuoco che arde i tuoi compagni, presto a consumar te pure.

• Rispondimi due o tre parole: o sarai gittato nel fuoco, o ti porrai dalla parte di noi che abbiamo la fede pura co' suoi sette gradini, cioè i sacramenti del battesimo, confessione, matrimonio, estrem'unzione, confermazione, eucaristia (2), il più di tutti importante, innanzi al quale ogni creatura deve inchinarsi profondamente, e che ogni di gran miracoli compisce. Perciò sia il prete virtuoso o reo, il sacramento s'opera del pari; quando il prete comincia la consacrazione e il *Vere dignum et justum est*, quando sull'ostia e sul vino nel calice pronunzia le sante parole ordinate da Dio, infallibilmente ei fa discendere il corpo di Gesù Cristo morto per noi. L'ostia divien sua carne, e suo sangue il vino. Dunque tu devi credere come noi che siamo cattolici.

• Un' altra quistione io ti vo mettere innanzi a proposito del matrimonio. Menti per la gola quando tu lo neghi, e dici che chi ha figli e figlie non può salvarsi. Buone prove abbiamo di sua santa istituzione. Dio ne fu autore per moltiplicar gli uomini e ristorar il mondo che era in ruina per la caduta degli angeli cattivi. Per riparare la perdita loro, creò l'uomo e la donna, destinati a non essero che una sola carne. *Et erunt duo in carne una; propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ*.

• San Paolo gli avisò di viver bene insieme, e dice che *melius est nubere*

(1) Son le contemporanee di quelle Fiorentine, di cui dice Dante che
Una vegghiava a studio della cella.....
Una traxa alla rocca la chioma

Favoleggiando colla sua famiglia
Dei Trojani, di Fiesole e di Roma.

(2) E l'Ordine? forse non s'accoppiava nel verso.

quam uri. Non v'è castità sì gradita a Dio quanto il matrimonio fedele; ma v'è più merito a vivere castamente quando si può star paghi alla virginità. Gesù Cristo saviamente permise agli uomini di salvarsi generando dei figli per la propagazione della specie: se non l'avesse approvato, avrebb'egli cangiato miracolosamente in vino l'acqua alla corte dell'architriclino ove assisteva a nozze? (1) Che? indocile a tutte queste autorità di Dio e di san Paolo, non ti vuoi arrendere? Ma il fuoco e i supplizj ti attendono; già già vi sei gettato.

• Prima però di bruciarti, io ti vo dar commiato con un'altra questione sulla risurrezione dell'uomo e della donna, che tu neghi al pari del giudizio universale. Su ciò la parola di Dio è infallibile ed immutabile, talchè se la testa d'un uomo fosse oltre i monti, un suo piede in Alessandria, l'altro sul Calvario, una mano in Francia, l'altra ad *Altoillaro*, e il tronco in Spagna, infine tutte le sue parti abbruciate e ridotte in cenere, si ricongiungeranno ece.

• O maledetto, che pensi rimettere l'amministrazione de' sacramenti a vili laici che non sanno che siano, tolti agli armenti e non pratici che di lavorar la terra e cianciare empietà. Essi non adoprano nè acqua nè crismi nè incenso. Ma non così furono battezzati madonna Santafede, nè santa Caterina, nè sant' Agnese patrona degli Albigesi, e tanti santi martiri, che ognidì fanno miracoli. Chi non crede ciò, nessuno lo compassioni se è preso e bruciato.... » (2)

• Benchè v'abbiano tre o cinque cattolici per ogni eretico (5), pure il mondo sarebbe tutto pervertito senza il soccorso dei frati predicatori, che Dio inviò perchè non rimanesse distrutta la fede.... »

A malgrado del calzante dilemma, il convertito risponde:

• Izarn, assicuratemi ch'io non sarò arso nè imprigionato o maltrattato, e mi sommetto a qualunque altra pena vi piacerà. E vi narrerò grandi cose, giacchè per quanto abbiano scoperto gl'Inquisitori, e' non sanno la decima parte del vero.... Da che io venni eletto vescovo, consolai (4), di queste mani che vedete, almen cinquecento uomini. Se gli abbandonano, sono anime perdute al diavolo e all'inferno. Che fora di me se mi scontrassi in alcuno de' loro amici, e voi non mi deste asilo? perderei la dignità, e diverrei oggetto di spregio al nostro concistoro. Sappiate che non fame o sete o indigenza m'indussero a qui venire; chè a noi è vietato obbedir alla citazione. Venni di buona grazia Molti amici io ho ed agiati, ognun dei quali stimasi beato di darmi quanto danaro desidero: ho in deposito tutto l'avere dei miei religionarj, quantità di abiti, camicie, calze, panni ben curati e bianchi, coperte, tovaglie, serviette per gli amici quando do loro a mangiare (5): fo buona tavola, con cibi squisiti, salse di garofani e buoni pasticci. Il pesce supplisce bene alla cattiva carne (6), buon acqua di garofani al vin da taverna, pane di fior di farina alla pagnotta di convento.

• Mentre voi passate le notti al vento, alla pioggia, e tornate bagnati, io stommene ben crogiolato ed in riposo coi confratelli a ber che mi piace, a fare che m'aggrada con mio cugino e con mia cugina. Poichè io posso darmi quante assoluzioni voglio; nè v'ha peccato, da cui non mi purghi o per me stesso, o pel primo diacono in cui mi avvengo. Tale è la felice vita ch'io meno..... Pure mi do vinto a tante buone ragioni. Se vi chiedono chi sia il novello battezzato,

(1) Vedete l'eresia del frate, esalta quanto i suoi raziocinj.

(2) Questa scena è finta; ma è storico che Enrico VIII disputò cinque ore con Lamberto Simmel il quale negava la presenza reale, e al fine gli propose di credere o di morire. Lamberto preferì la morte, e l'ebbe a lento fuoco.

(3) Erano dunque moltissimi.

(4) Consolazione dicevansi i loro sacramenti.

(5) Per'aozi lo dipingevo poveraglin sperso per boschi.

(6) Non mangiavano carce nè pœ fermentato, e non bevevano vino.

potete rispondere: È Siccardo di Figueiras, che abjurò gli errori, e che quanto fu nimico della Chiesa romana, altrettanto diverrà persecutore degli eretici o degli infedeli: senza pace o tregua con essi, io che ben li conosco, farò prenderli, ne ruberò i poderi ecc. »

Come questi dallo spirito religioso, così altri dal cavalleresco erano spinti ad incitare alle battaglie. « Lieto spettacolo è per me veder bifolchi e pastori costretti a fuga precipitata, tristi e sgomentati a segno da non sapere ove trovar rifugio: piacemi vedere i ricchi baroni costretti a versar a piene mani l'oro ond'erano tanto superbi e avari. Oggi fa profusione chi jeri non possedeva un bruscolo; oggi incute paura e rispetto un villano che dianzi era vilipeso. Piacemi che la guerra, nell'istanti che a fatica possiam resistere al pericolo, riduca un signore, fin allora duro e orgoglioso, a non aggravar sui vassalli il giogo smodato di sua potenza » (1).

Il più fiero in questo genere fu Bertrando del Borgnio, che la vita e l'ingegno pose sempre in suscitare dissidii e metter male tra padre e figlio, signore e vassallo. Questo suo sirventese spira sangue e battaglie:

« Mi piace il dolce tempo di primavera, che fa venir le foglie e i frutti; mi piace udir il garrito di stormeggianti augelli, che fanno suonare di loro canti il bosco; mi piace veder sui prati tende e padiglioni piantati; mi piace vedere in campagna disposti cavalieri e cavalli armati.

« Mi piace quando i corridori volgono in fuga la gente e le robe loro; mi piace quando veggio dietro loro marciare molti armati insieme; provo grande allegrezza quando vedo forti castelli assediati, e mura cader diroccate, e l'esercito sulla riva cinto tutt'attorno di fossati con palizzate di robusti pali.

« Anche mi piace un buon signore quand'è il primo ad assalire con cavallo armato senza tema, poichè così incuora i suoi con valente prodezza: quand'è entrato in campo, ognuno s'affretta a seguirlo di buon grado, poichè nessuno ha pregio finchè assai colpi non ha ricevuti e dati.

« Lancie, brandi, elmi di colore, scudi cozzare e sguarnire vedremo al cominciare della mischia, e molti vassalli insieme percuotere, sicchè alla ventura andranno cavalli di morti e di feriti; e quando la battaglia sarà mescolata, nessun uomo d'alto grado non pensi che a fender braccia e teste, poichè meglio è morire che viver vinto.

« Io vi protesto che non m'aggrada tanto il mangiar e bere e dormire, quanto l'udir gridare *a loro!* d'ambe le parti, e nitrir cavalli vuoti per la foresta, e gridare *aiuto aiuto!* e veder cascare nelle fosse piccoli e grandi sull'erba, e i morti col tronconi ne' fianchi traffitti.

« Baroni, mettete in pegno castelli e ville e città prima di guerreggiare.

« Papiol (2), di buona grazia va verso Si-e-no (3), e digli che troppo resta in pace ».

In questo fiero genere è singolare un sirventese contro Enrico II d'Inghilterra quando assediò Tolosa (1159) e tosto fu respinto da Luigi il giovane; ad ogni strofa l'autore comincia con versi satirici, poi svia a pensieri d'amore; unione della politica colla galanteria, che rimembra il moderno Béranger:

« Ora che i rosai son vedovi di fiori e di semi, e che i ricchi minuti son cacciati pei campl, mi prese voglia (tanto la lor tenzone mi piace) di far un sirventese; poichè in vile stato ridussero ogni buon pregio, e perchè più m'allegra amore, che non faccia il bel tempo di maggio. Or sono lieto, che che altri se ne aggravi; tanta gioja m'è promessa.

(1) ARNALDO DI MONTEU.

(2) Il suo giullare.

(3) Tal nome dava a Riccardo Cuor-di-leone.

« Assai cavalli corridori noi vedremo verso Tarzana del prode re che si vanta superiore: verrà senza fallo là in Carcassona; ma gran paura non hanno i Francesi. Io ben l'ho di voi, madonna, poichè mi spaventa il desiderio ch'io ho del bel vostro corpo cortese, colmo d'ogni bene.

« Questo armato destriero, usbergo e lancia pulite, e buon brando d'acciajo, e guerra vicina piacionmi più che levrieri e brava apparenza, nè pace in cui uno è scemato di possessi, umiliato e sottoposto; e perchè so che premio vero otterrò da voi, donna, o ne morirò. Più mi piacete voi in difetto che il goder d'altra (1).

« Piacionmi gli arcieri presso il barbacane, quando traggono pietre e il muro crolla, e per molti verzieri cresce l'esercito e si dispone; e vorrei piacesse tal dominio al re inglese, come piace a me quand'io ripenso quanta gioja voi avete qui, madonna, e come riportate il pregio della bellezza, poichè nulla a voi manca ».

Fin negli amori di Bertrando del Borgnio sentesi del fiero e del marziale. Per gelosia fu turbata la corrispondenza sua con Maenza di Montagnac figlia del visconte di Turenna e moglie di Talleyrand; onde a rassicurarla scrisse questa canzone:

« Non dissimulo il male che i vostri adulatori mi fecero parlandovi di me; ma per mercè vi prego, fate che, per menzogne che vi raccontino, non possa da me alienarsi il cuor vostro così franco, leale, veritiero, così pieno di dolcezza e bontà. Possa io perdere il mio sparpiero al primo lanciarlo, un falcone venga a rapirmelo d'in sul pugno, me lo veda spiumar sugli occhi, se il parlar vostro non è più dolce a me che il colmo d'ogni godimento presso un'altra. Che collo scudo sospeso al collo io cavalchi nel furor della tempesta; che l'elmo m'ingombri la vista; che redini troppo corte, staffe troppo lunghe, cavallo di duro trotto mi molestino; al mio giugnere il palafreniere sia ebro di rabbia, se non è bugiardo chi tai cose vi narrò. Se m'accosto a tavoliere di giuoco, possa io non cambiarvi un danaro; la tavola sia occupata, nè io vi trovi posto; tutti i dadi mi caschino sfavorevoli, se altra donna io amo, se d'altra mi cale che di voi sola, voi ch'io amo e desidero. Prigioniere d'un castellano, sia io posto pel quarto in un fondo di torre, ove l'uno non possa soffrir l'altro; ovvero sia bersaglio a tutti, padroni, servi, ospiti, e fin al portinajo, s'lo ho cuore per amar altra donna. Ch'io lasci amar la donna mia da un altro cavaliere, senza sapere a qual partito appigliarmi; che il vento mi venga meno sul mare; che fin il portinajo della Corte del re s'affidi a bistrattarmi; che in uno scontro io sia il primo a fuggire, se non ha mentito colui che mi accusò ».

Più sovente le immagini di guerra venivano addolcite da soavi ricordi d'amore: « Splendide armi, prodi guerrieri, assedj, macchine, mazze, trapassar muraglie antiche o nuove trincee, abbattere squadre e torri, quest'è il diletto degli occhi e degli orecchi miei; ma nessuno di tali oggetti può tornar utile all'amor mio. Coperto di mia nobile armadura, son costretto a proseguire spedizioni e guerre, mostrarmi in battaglie; nè della vittoria colgo altro premio che la ricchezza. Ah! dacchè mi manca la felicità dell'amore, il mondo è per me un deserto, e i canti miei stessi non valgono a consolarmi ».

Così cantava Rambaldo di Vaqueiras, amoroso di Beatrice, sorella del marchese di Monferrato, col quale fu alla quarta crociata, ove questi guidò gli eserciti insieme con Baldovino e con Enrico Dandolo, e competè all'impero di

(1) Meglio è *penser per lei che gioir d'altra*. PETRARCA.

Costantinopoli, e ottenne quel di Tessalonica. Vaqueiras li seguì in tutte le imprese, e in una iunga *epistola* gli rammenta i pericoli corsi insieme, pretendendo la sua parte alla gloria e alle ricompense:

« Vi ricordi del giullare Almonetto; vi recava a Montalto notizia che volevano menar Giacobina in Sardegna per maritara a mal suo grado; vi ricordi come ella gittossi nelle vostre braccia in sul congedarsi, e baciando vi pregò sì affettuosa di schermirla dall'ingiustizia dello zio.

« Faceste salir a cavallo cinque valletti de' migliori; noi cavalcammo la notte dopo cena, voi, Ghiotto, Ugonetto d'Alfaro, Bertaldone che ci faceva di guida, ed io per non tacermi. Quando appunto stavano per imbarcarla, la rapimmo. Sorse allora un grido sulla terra e sul mare, e fanti e cavalieri l'inseguirono: noi fuggimmo a tutta briglia, e già ci tenevamo fuor di pericolo, quando fummo assaliti dai Pisani.

« Vedendo tanti cavalieri stringerci dappresso, tanti scudi brillare, tante bandiere volteggiarsi al vento, non domandate se avevmo paura. Ci ascondemmo fra Albenga ed il Finale, e dal nostro ricovero udivamo d'ogni parte suonar corni e chierine, e ripeter segnali. Due giorni stemmo senza cibo nè bevanda; e come il terzo riprendevamo la via, al passo di Belestar scontrammo dodici ladri che andavano in corso.

« Non sapevamo come appigliarci, non potendoci assalire a cavallo. Io mossi incontro loro a piedi, ricevetti una lanciata nella gorgiera, ma ne ferii tre o quattro, e feci a tutti voltare il dorso. Bertaldone e Ugonetto mi raggiunsero, e costringemmo i masnadieri ad abbandonare il calle, e voi passaste in sicurezza. Certo vi rimembra come allegri si pranzò, benchè un sol pane avessimo da mangiare e nulla da bere.

« La sera giungemmo a Nizza da Pozzochiaro che sì lieta accoglienza ci fe, e vi avrebbe dato la bella Aquilella sua figlia se l'aveste voluta. Il domane come signore e gran barone voi ricompensaste l'ospite vostro, e deste sposa Aquilella ad Ugo di Montelimaro, e Giacobina ad Anselmo, e gli feste riavere il suo contado di Ventimiglia, a dispetto dello zio che ne la voleva spogliare ».

Più frequente ancora i Trovadori eccitavano alla guerra santa; di che nel testo recammo esempi abbastanza.

I loro canti lirici poco dissomigliano nella forma da quelli delle altre nazioni: ma le gare de' Trovadori ne' tornei e nelle Corti d'amore portarono un'altra maniera di componimenti.

La tenzone le più volte era veramente composta da diversi poeti, giacchè non si poteva credere altrimenti ove si odono lanciare uno all'altro grossolane ingiurie, come in questa:

Alberto marchese di Malaspina. « Per Dio, Rambaldo, io ti do la mia parola che mille volte, per desiderio di regalare, io ho tolto l'altrui, non per arricchirmi nè perchè volessi ammassar tesoro. Ma te, lo t'ho visto cento fiate per Lombardia andar a piedi, a guisa di tapino giullare, povero d'avere e mal fornito di amici, e gran ristoro ti fu ch'io ti dessi mangiare; e ti rimembri quai ti trovai a Pavia ».

Rambaldo di Vaqueiras. « Alberto marchese, ogni vostra speranza è in tradire e tender lacciuoli a tutti quelli che son d'accordo con voi, e che servono di grado e volontà. Non tenete giuramento nè promessa; e s'io non valgo Oliviero in armi, voi non valetè Orlando, a parer mio; voi cui Piacenza toglie Castagneto e vi leva la terra vostra, e voi non ne trakte vendetta ».

Tal sarebbe pure una fra i due famosi Bertrando e Sordello, che qui riferisco perchè si vegga come Sordello non fosse appo i suoi contemporanei (e altre

poesie sue l'attestano) in quella nominanza di eroismo, in cui lo posero le cronache mantovane e due terzine di Dante:

Sordello. « Se tu avessi a perdere la gioja delle dame e rinunciare alle amiche, ovvero alla donna del cuor tuo sacrificare ciò che hai più caro, l'onore che acquistasti o acquisterai in opere di cavalleria, qual delle due sceglieresti!

Bertrando. Le dame che amai mi ricusarono tanto, sì poco bene ebbi di loro, che non posso paragonarle alla cavalleria. Serba per te la follia d'amore, godimento sì vano; corri dietro a piaceri che perdono pregio appena ottenuti; ma nella via dell'armi sempre io mi veggio innanzi nuove conquiste, gloria nuova.

Sordello. V'ha gloria senz'amore? come abbandonar la gloria e la galanteria per combattimenti e ferite? Sete, fame, cocenti soli, stridor di gelo, sono da preferir all'amore? Volentieri io ti lascio questi vantaggi per le supreme gioje che aspetto dalla mia donna.

Bertrando. E che? oseresti comparir innanzi alla tua bella, senza osare di prender l'armi per combattere? Non è gioja vera senza il valore; esso eleva ai più grandi onori: ma le folli allegrezze d'amore portano all'avvilimento e alla bassezza.

Sordello. Pur ch' io sia prode agli occhi di colei che amo, poco mi cale esser all'altre in dispregio; da lei sola ogni mia felicità, nè altra ne voglio. Va, abbatti castelli e mura, io riceverò un dolce bacio dall'amica; tu guadagnerai fama tra' signori francesi, io amo ben più gl'innocenti suoi favori, che i migliori colpi di lancia.

Bertrando. Chi ama senza valore, inganna l'amata, o Sordello. Io non vorrei l'amore della donna mia, se non meritassi la sua stima; un bene sì mal acquistato formerebbe la mia sciagura. Serba dunque gl'inganni d'amore per te, a me lascia l'onor dell'armi, se tanto sei folle da porre in bilancia una falsa felicità con un legittimo godimento ».

Orazio ha un'ode che si direbbe cosa moderna, tanto somiglia alle ballate nostre. La traduciamo così:

ORAZIO Insin che a te fui grato,
Nè ancor cingea garzon più fortunato
La nivea tua cervice,
Più d'un sire persian vissi felice.

LIDIA Finchè niun'altra avesti
Più cara, e Lidia a Cloe non posponesti,
Anch'io di nome chiaro,
Lidia romana andai con Ilia al paro.

ORAZIO La tracia Cloe, maestra
Di bei modi or mi tien, nel canto destra;
Lieta il morir torrei
Purchè fortuna i di risparmi a lei.

LIDIA Or, vicendevol face,
Calaide, figlio di Tirin, mi piace;
E andrei due fiata a morte
Purchè al garzon risparmi i di la sorte.

ORAZIO E se la Vener prisca
Rieda, e i discordi in nuovo laccio unisca?
Se, esclusa Cloe l'accorta,
S'apra a Lidia rejeta ancor la porta?

LIDIA Bench'ei somigli a un sole,
 Tu sù lieve qual foglia, e, come suole
 L'Adria, subito all'ire,
 Viver vogl'io con te, con te morire.

(Ode 9. L. III).

Di questa arieggia una tenzone della contessa di Die con Rambaldo d'Orange:

Contessa. « Amico, in gran pena io sto per voi; e del mal ch'io soffro credo che voi non sentiate guarir. Perchè dunque vi ponete ad amare, se a me lasciate tutto il male? giacchè tra noi nol parliamo egualmente.

Conte. Donna, amore ha tal arte quando due amici incatena, che il mal che provano e l'allegrezza ciascun sente a suo modo: poichè io penso e non sono ingannatore, che l'aspro cordoglio sia tutto a mio capitale.

Contessa. Amico, se pur un quarto avete voi del dolore che me affanna, ben vedreste il mio accoramento; ma a voi non cale del danno mio, poichè quand'io non me ne posso trar fuori, a voi non importa che vada bene o male.

Conte. Donna, poichè questi maledici che senso e lena mi tolsero, son gli inimici che vi tormentano, io me ne libero non variando talento perch'io non vi stia vicino, poichè col loro gridare vi fecero un mortal gioco, sicchè non godiamo giorni felici.

Contessa. Amico, tanto lusinghiero voi siete e di amorosi modi, ch'io credo che di cavaliere siate divenuto incostante; e ben vel debbo rinfiacciare, perchè sembrate pensar d'altra, nè di pensare a me v'importa.

Conte. Donna, ch'io non porti mai sparpiero, nè mai cacci con bel tempo se, dacchè voi mi deste intera gioja, d'altra io cercai la conquista; nè io sono ingannatore, ma per invidia i disleali lo suppongono, e mi fan venale.

Contessa. Amico, per tale io vi vo' credere, purchè così io vi abbia sempre fedele.

Conte. Donna, voi m'avrete fedele così, che mai d'altra non penserò ».

Di *torneamento*, tenzone cioè di più di due interlocutori, bizzarro esempio è questo. Savari di Malleo, ricco del Poitù, amava Guglielmetta di Benagues, falso nome d'una viscontessa guascona, la quale dava pur lusinghe ad Elia Rudel e a Gofredo Rudel. Trovandosi un dì insieme i tre cavalieri con lei, ella seppe contentarli tutti, con occhiate Gofredo, Elia con una stretta di mano, Savari premendogli il piede. Credendosi ognuno il solo fortunato, i due primi se ne vantarono, l'altro tacque, credendo aver ottenuto maggior dimostrazione; e consultò in proposito Ugo della Bacalaria e Gocelmo Faidit; la cui discussione forma il torneamento. Lasciamo a *giovani vaghi e donne innamorate* la decisione.

Esso Gofredo Rudel, gentiluomo provenzale, udendo dai Crociati reduci di Palestina raccontar le cortesie onde gli aveva accolti la bellissima contessa di Tripoli, se ne invaghisce tanto da non aver pace se non la vede. Induce perciò Bertrando di Allamanon, trovadore anch'esso, a far seco il passaggio, e partono il 1162 dalla Corte d'Inghilterra. Ma per via Rudel ammalava gravemente, e quando giunge in porto a Tripoli, più non ha forza nè favella. La contessa, udito il caso, va a trovarlo a bordo, gli stringe la mano, lo conforta, e Rudel ricupera la parola quanto basti per esprimerle l'amor suo e morire benedicendola.

Sull' *amor lontano* compose egli versi, che qui noi riprodurremo nella forma originale per mostrar la testura della rima:

Irritato dolente io partirò
 Se m'è tolto veder l'amor lontano;
 E non so quando mai la rivedrò,
 Chè nostre terre troppo son lontano.

Quel Dio che quanto viene e va creò,
 Ed ha formato quest'amor lontano,
 Mi dia conforto al cuor; perchè pur ho
 Speranza di veder l'amor lontano.

Signor, per vero e per leale io do
 L'amor che porto a lei, così lontano;
 Giacchè per un sol gaudio ch'io n'avrò
 N'ho mille danni, tanto son lontano.

D'un altro amore io mai mai non godrò
 Se non godo di questo amor lontano;
 Nè donna che più bella sia non so,
 In paese vicino nè in lontano.

Un'altra particolarità dei Trovadori era il *trovar* essi medesimi le arie di loro canzoni, o adattarvene altre, sicchè non era minor pregio il saper comporre, che il cantare o declamar bene. Col trovadore andava poi il giullare, che l'accompagnava col suono o colla voce.

Talora le poesie prendevano estensione come epopee e didascaliche, cantando le imprese degli eroi, ovvero dando precetti di religione e di cavalleria. Al nostro storico intento giova qui riportare l'estratto di una, fornito da La Curne de Sainte-Palaye. Parla Arnaldo di Marsan:

• Un giorno d'ottobre io aveva fatto prender due falconi a due miei donzelli, e dato a un terzo un avvoltojo da portare; cani e levrieri erano meco, e ci disponevamo fra dieci cavalieri ben montati a prendere il diletto della caccia, con un falcone ch'io aveva scelto a posta, quando repente fummo arrestati dall'arrivo d'un cavaliere bellissimo ma in aria penitente... Il vago e mesto cavaliere, venendo a passi lenti col capo basso, quasi oppresso da fatiche, non salutò nessuno, e senza far motto, prese il mio cavallo per la briglia e mi trasse in disparte, e m'apri la cagione del duolo che l'opprimeva.

— Per Dio, signore, vi prenda compassione di me. Io vengo a voi come al cavaliere di miglior consiglio ch'io sappia in amore; vengo da terra lontanissima, non per altro che per sapere da voi che fia di me, e per apprendere quel che debba io fare. Amo una dama che tra buona e bella non so qual sia più: ma per quanto io faccia onde piacerle, non ci posso riuscire. Io son costretto ad amarla, ma non so qual partito tenere. Voi dunque siate mia guida, voi sì valent'uomo: che portamenti userò perchè ella non dica sempre no ad ogni mia domanda, e al fine compiaciassi d'amarmi? —

• A tal parole io rimandai la gente, ordinando di riporre tutto l'equipaggio, chiuder i falconi e l'avoltojo, e averne ben cura sin al domani mattina: poi rimasto solo col nuovo ospite, lo presi pel guanto, e lo pregai a darmi tempo sin domani per parlare degli affari suoi e riflettere su quanto aveva a dirgli; gli piacesse darmi contezza dell'esser suo. Quel che riseppi della famiglia e de' sentimenti suoi mi destarono assai più vivo interesse che non la sua persona.

• Entrati nella mia camera sempre soli, ci ponemmo a giocare agli scacchi e alle tavole, cantar canzoni e raccontar novelle sino al tramonto, quando vengero avvertendo che la cena era in tavola. Passammo in ampia sala, ove stavano già molti convitati, e finito il pasto, ci andammo a coricare, perchè il cavaliere sentiva gran bisogno di riposo.

« Alla punta del giorno alzati, udita messa, femmo colazione, avendo il mio connestabile Bibò fatto allestire ogni cosa. Asciolti, m'alzai, e lasciato tutti nella sala, scesi coll' infelice garzone nel giardino, e lo feci sedere rimpetto a me all'ombra d'un lauro. Presi allora a dirgli come io non gli parlassi della ricchezza nè dello spirito, ottimi a conseguir amore, ma riducevo le doti essenziali ad esser gajo, pulito e ardimentoso. E proseguì: — La prima cosa ch'io volli sapere innanzi di cominciar ad amare, fu la storia di tutti gli amanti celebri che fecero più conquiste, che provarono e destarono più violente passioni; e per fortuna l'appresi da un maestro dottissimo in amore, e vi ripeterò ciò che seppi da lui ».

Qui il poeta enumera gli eroi della galanteria, Paris con Elena, Tristano con Isotta, Ivano che primo introdusse l'uso de' guanti e delle fodere di pelo ai mantelli, delle cinture alle vesti, delle fibbie per allacciare gli speroni e lo scudo; Apollonio di Tiro, e re Arturo, narrando o toccando le avventure di ciascuno. Poi cominciano le lezioni riguardo alla cura del vestire; biancheria fina e pulita; veste di lunghezza giusta e eguale di colore al mantello, abbastanza larga per non lasciare scoperto il petto contro la buona creanza. Quanto alla persona, lavarsi spesso i capelli, che devono essere alquanto accorciati, e piuttosto corti che troppo lunghi, come pure la barba e i mustacchi. Ancor più puliti tengansi gli occhi, interpreti dei sentimenti amorosi; e le mani ministre di continui servigi onde l'affetto si esprime. Abbia almeno due scudieri, cortesi, civili, ben parlanti, sicchè diano buona opinione del loro signore recandone i messaggi. Procede a ragionar della casa, del come onorare gli strauiieri, bene accoglierli, tener loro compagnia, fornirli d'ogni comodità, prevenirne ogni bisogno, ben servirli a tavola, non cominciando mai da sè, ciò che saria grave inciviltà. « I servi, prima che vi poniate a tavola, sieno istruiti di quanto debbono fare e proviati d'ogni occorrente, acciocchè non abbiano ad interrompervi per domandarvi alcun cho all'orecchio, cosa che avrebbe dell'economia bassa e minuta. Tutte le provigioni sin dal mattino sieno distribuite a' cavalieri e scudieri, e nulla manchi di quanto potrà desiderarsi, se vi preme conservar reputazione di bravo amoroso che nulla fa se non compitamente.

« Quando andate ad una corte, non badate a spesa per mostrare la vostra magnificenza; abbiatevi albergo aperto a chiunque viene, nè siavi usclere che a colpi di mazza allontan gli scudieri, i paggi, i pitocchi, i giullari, ma tutto vi sia in abbandono. Non siate il primo a lasciar la corte; uscitene anzi per ultimo, e pagate fedelmente e lautamente quel che avete tolto a credenza. Se però vi mancasse il danaro e vi piacesse il giuoco, giocate al maggiore (*gli scacchi?*) che è nobil giuoco, non a quei piccoli di zara che convengono solo a persone avere e interessate.

« Chi tiene o getta dadi, si degrada. Giocate dunque al gran giuoco, e per quanto perdiate non inquietatevi, non cangiate posto come persona agitata, non torcete le mani come furioso; chiechè udiate, non mostrate alterazione sul viso, altrimenti vi degradereste nella galanteria.

« Anche un'altra cosa imparate se volete esser felice in amore: abbiate un buon cavallo pronto al corso, destro e maneggevole al combattere, e sempre vi sia vicino, come la lancia, lo scudo e l'usbergo a tutta prova. Il destriero sia guarnito di tutto punto, buona sella, buona briglia, bel pettorale; la gualdrappa, la sella, lo scudo, la lancia colla banderuola sieno coloriti e aggheronati uniformemente. Abbiate inoltre un buon ronzino per portare il doppio usbergo, la lancia e lo scudo; e più quest'armi appariranno alte, più avranno grazia e nobiltà.

« Gli scudieri non vi si partano mai da lato, onde alla prima offesa, al primo attacco abbiate sotto mano quel che occorre, senza dover cercare le armi una dopo l'altra. Poichè ponetevi ben'In mente, che nessuna dama sceglierà ad amante un vigliacco od un avaro che si nasconde quando bisognerebbe camminare sul nemico o grandeggiar in una corte; ma vuol amante che ogni tratto nuova gloria acquisti: allora, non che arrossire della passione che esso le dimostra, se ne fa vanto, e s'affretta a corrispondere.

« La lunghezza di mie lezioni non v' impazienti, o amico. Soprattutto amate la cavalleria, sia essa per voi il bene supremo, e preferitela ad ogni altro diletto. Sempre vi trovi disposto a battaglia chi cerca sorprendervi; per grido o fracasso che udiate, non isgomentatevi; siate il primo a colpire, l'ultimo a ritirarvi; chè così adempirte il vero dovere d'un amoroso. Siete in torneo? se credete a me, l'elmo vostro e la corazza sieno robusti e doppi; abbiate buoni schinieri d'acciajo alle gambe, buona spada in cintura. Aprite al vostro cavallo con tremendi colpi la via che dee seguire; e il suo pettorale sia fornito di bei sonagli ben disposti; poichè questi risvegliano mirabilmente il coraggio del cavaliere, e spargono terrore innanzi ad esso. In somma ve lo ripeto: primo all'assalto, ultimo alla ritirata; tal debb'essere chi vuol seguire la bandiera d'amore.

« Non vi lasciate toglier arma od equipaggio quando combattete; non tornate senz'esservi misurato con qualche nemico; sia uno o due, respingetelo intrepidamente. Se la lancia vi fallisce, non dimenticate la spada, e cacciatela tosto a mano; ferite colpi sì robusti, che il rumore giunga sino a Dio, e paradiso e inferno ne rimbombino egualmente. Così io feriva; così conquistai molte e nobili dame; e perchè non ne dubitate, eccovene la serie ».

« Qui ser Arnaldo nomina dieci sue amate; l'una l'abbracciò a dispetto della sua rivale; l'altra gli aveva dato duecento baci nè più nè meno; una l'amò quattro volte più di qualunque altra; da quella per cui arde allora, se non ottiene un bacio, morrà entro un mese; a un'altra augura dal Signore un buon posto in paradiso. E poichè parrebbe indiscrezione questo sceprire gli arcani, fa noto com'esse sieno contente ch'egli palesi gli ottenuti favori; che altre avrebbe a contarne, ma se ne astiene perchè esse non vogliono, e in secreto gli concessero il cuore. « Bel cavallero (conchiude Arnaldo), tenete ben a mente quel ch'io v'ho detto ».

N° XIII.

D R A M M A T I C A.

Tanta importanza noi mostrammo anettere alla poesia drammatica siccome espressione dei tempi e dell'indole dei popoli, che non parrà soverchio questo lungo discorrere che qui ne imprendiamo, accompagnandola ancora fra varie nazioni. Perchè non fra tutte, non cel domanderanno i lettori, che abbiano scorto i nostri intenti, ai quali pure non sarà difficile intender la ragione delle nostre scelte.

S. 1.

DRAMMI INDIANI.

Il dramma indiano divenuto più celebre in Europa, è *Sacotala* o *l'Anello fatale*, opera di Calidasa.

È preceduto da un prologo brevissimo in forma di dialogo tra l'impresario del teatro ed un'attrice, per annunziare la recita della *Sacotala*, preceduto anch'esso dalla solenne benedizione pronunziata da un Bramino.

ATTO I. — La scena è un bosco sacro, abitato dal savio Canna e dagli eremiti suoi seguaci. Dusmanta, re d'India, appare sopra un carro, inseguendo a briglia sciolta una gazzella, ch'egli vorrebbe ammazzare. La belva si ripara nel bosco sacro. Esce un eremita accompagnato da un discepolo, e scongiura il re d'aver pietà di quella povera antilope: « O re, o eroi, le armi vostre sono destinate a salvare gli oppressi, non a sterminare gl'innocenti ». Dusmanta cede tosto al consiglio dell'eremita, e ripone nella faretra la saetta. Tanta docilità in un monarca possente, giovane e vago di caccia, è lodata gentilmente dall'eremita: « Degno è di te quest'atto, degno di te, o il più illustre de' monarchi, degno in vero d'un principe della stirpe di Puru. Possa tu veder crescere un tuo figliuolo che sia ornato dalle virtù e sovrano dell'universo! ».

L'eremita annunzia a Dusmanta che nel bosco si sta per celebrare un sacrificio; ed invitatolo ad intervenire, si ritira. Prima di metter piede nell'asilo degli eremiti, Dusmanta si spoglia degli ornamenti reali. « Ne' boschi » dice egli « consacrati alla religione, bisogna entrare con vestimento più umile.... Eccomi nel santuario. Il braccio destro mi pulsa: che nuova prosperità mai vuol promettermi questo augurio? ».

Egli ode voci femminili, va spiando, vede alcune fanciulle recar acqua per ristoro de' loro arboscelli; le contempla, e gli pajono più amabili assai delle belle donne di sua Corte. Sacotala accompagnata dalle due ancelle ed amiche Anusuya e Priyamvada, va a sponder acqua sui fiori ch'ella ha prediletti. La soave bellezza di lei mette rapidamente in tumulto il cuore di Dusmanta. « Qui » dice egli, « mi nascondereò dietro quest'albero, onde mirare tutte le leggiadrie di Sacotala, e non iscemare nell'anima di lei la confidenza ».

Sacontala, credendosi sola, prega le compagne perchè le sciolgano il fermaglio del corsetto che le comprime di troppo il seno. Allora nuove bellezze sfiorano al guardo dell'appiattato monarca, e in lui la passione s'aumenta. Il dialogo delle fanciulle parla della vaghezza de' fiori, della dolcezza de' loro profumi, degli amori delle piante; e vi sono frammischiali paragoni tra Sacontala e quelle delizie. Dusmanta anch'egli tra sè e sè ne fa di consimili; ed ogni detto spiragliatezza di sentimenti delicatissimi: « La fresca mallica (1) s'è sposata all'amra, soavissimo degli alberi. — Il madhavi, pianta sopra tutte diletta a Sacontala e ch'ella chiama sorella sua, ha messo fiori intempestivi dalla radice alla sommità. — Portent! questi » dicono le ancelle « che fanno sperare vicine nozze a Sacontala ».

Un'ape, lasciato il fiore della mallica, ronzava intorno al volto di Sacontala. La vergine coll'agitar della mano tenta di togliersi dinanzi quell'insetto inopportuno. Dusmanta osserva l'industria ingenua di Sacontala, e fa confronto tra la grazia de' movimenti di lei e le studiate maniere delle donne di sua Corte. Quanta maggior venustà in Sacontala! « Fortunata ape! » esclama egli; « tu tocchi la coda di quel bell'occhio tremante; tu ti accosti al lembo di quell'orecchio; tu vi susurri dolcemente, come se bisbigliassi un segreto d'amore; e mentre ch'ella agita la leggiadra sua mano, tu voli a suggerir miele da que' labbri che contengono il tesoro d'ogni diletto. Io qui fra dubbj miei mi consumo del desiderio di sapere di qual famiglia ella nasca; e tu intanto fortunata ape, ti vai godendo un piacere, che per me sarebbe la suprema delleventure ».

Sacontala si volge alle compagne perchè la soccorrano a liberarsi dall'ape. « Noi nol possiamo » rispondono. « Dusmanta solo può liberarti; egli solo è il protettore di questo santuario » (2). All'udirsi nominare, Dusmanta vorrebbe uscire dal nascondiglio e palesarsi; ma pensato alcun poco, mette freno al suo desiderio, e « Meglio è ch'io venga innanzi a lei non come re, ma come semplice straniero che cerchi ospitalità ».

L'ape non cessa di ronzare. Sacontala procura di cansarla fuggendo lontano alcuni passi; ma perseguitata tuttavia, grida: « Soccorso, soccorso! Chi mi salva da questa sciagura? » Dusmanta non sa più contenersi, e sbalzando fuor dell'albereto, si presenta alle donne. Sparita l'ape, Anusuya e Priyamvada usano a lui le accoglienze prescritte dall'ospitalità, gli offrono frutti e fiori e lavacri pe' suoi piedi, e molli foglie di *septaperna* su cui riposarsi.

Sacontala, nel mirare Dusmanta, sente una segreta emozione che non le pare in accordo colla santità del luogo. La voce e le parole del re fanno più violenta quell'emozione. Intanto le ancelle entrano in discorso con lui, e con onesta preghiera gli domandano chi egli sia. Ed egli voglioso di celare la propria dignità: « Io son uno che medita sui sacri Veda; abito nella città del nostro re, che discende da Puru; ed intento all'esercizio dei doveri religiosi e morali, qui sono venuto per contemplare il santuario della virtù ». Poi interrogando le fanciulle, obiede loro com'esser possa che Sacontala sia figliuola di Canna, da che quel savio eremita doveva aver rinunziato ad ogni legame terreno. Anusuya gli palesa che Sacontala non è figliuola di Canna, bensì di Causica, principe della famiglia di Cusa, sovrano e ad un tempo stesso uno de' savj dell'India; che la madre

(1) Mallica, forse il *Nyctanthes Sambac* Linn. — Amra, albero d'alto fusto e vaghissimo pe' suoi fiori. — Madhavi, *Ipomea Quamoclit* Linn.

(2) La vivace fantasia degli Indiani popola tutta la natura di Dei, di demoni, di spiriti ecc. E però sotto le sembianze di quell'ape le fanciulle sospetta-

vano fosse nascosto qualche demone malefico. Che nella possanza del re fosse la possanza di contrastare a siffatti demoni lo vediamo in varj luoghi del dramma; specialmente quando gli sacerdoti invocano il soccorso di lui, e quando lo stesso dio Indra manda lui a combattere contro i demoni *donatos*.

di lei fu una ninfa; e che la povera Sacontala, rimasta orfana e sola, fu raccolta da Canna, il quale la educò e le tenne luogo di padre.

Queste novelle rallegrano il cuore a Dusmanta; ma un fiero dubbio gli attraversa tuttavia la mente: « Forse Canna, seguendo le regole degli eremiti, avrà destinata la fanciulla ad una perpetua verginità ». Interrogate le ancelle, e udito da esse come Canna abbia data intenzione di voler maritare Sacontala ad uno sposo pari a lei, Dusmanta si ritira in disparte ed esclama: « Esulta, esulta, o cuor mio; ogni dubbio è rimosso. A ciò che prima avresti temuto come fiamma, ora puoi accostarti come a gemma preziosa.

La verginale modestia di Sacontala mal soffre i lunghi discorsi delle compagne sue col re; ella s'alza, e sta per andarsene. In virtù d'un accordo pattuito tra Priyamvada e Sacontala, quest'ultima aveva obbligo d'annacquare altri due arboscelli. Però Priyamvada giovandosi di tale pretesto, cerca retterla. Pare al re che in verità Sacontala sia stanca; e cavatosi di dito un anello lo dà a Priyamvada, pregandola che quello serva a scontare il lavoro dovuto a lei da Sacontala. Il nome di Dusmanta è inciso sull'anello. Le donne si guardano l'una l'altra maravigliate. Dusmanta, volendo pur sempre tenersi incognito, dice loro, « di non badare a quell'inezia, cara a lui per altro come dono del re. — Non privartene dunque » gli risponde Priyamvada; « la tua sola parola vale a scontare il debito di Sacontala ». E ridato a lui l'anello, si rivolge a Sacontala dicendole, « ch'ella debb'essere grata allo straniero, e può andarsene a sua posta ».

Ma Sacontala non sa più risolversi alla partenza. Il re vede l'indugiare ch'ella frappono, e tra se stesso esclama: « O ch'ella sente per me quel ch'io sento per lei, o che la gioia mi fa uscir di me stesso. Ella non dirizza a me una parola; ma se parlo io, sta coll'orecchio teso per ascoltarmi. Innanzi a me non è padrona d'un menomo suo atto, e gli occhi non li sa volgere che a me solo ».

S'odono di dentro voci di lamento perchè sieno interrotti i riti degli eremiti. I seguaci di Dusmanta coi cavalli, cogli elefanti, col traino, con tutta la caccia hanno invaso il bosco sacro. Dusmanta n'è dolente. Le donne, sbigottite dal frastuono de' sopravvegnenti, s'inchinano a lui, e movono verso la capanna degli eremiti. Sacontala studia nuove ragioni di dimora, e fa lento più che può il suo passo. « Ahimè! grida, ahimè! un subito dolore mi piglia al fianco. Ahimè! che non mi reggo al cammino ». Le compagne la rincorano perchè s'affretti. Ed ella: « Ohimè! il piede mio è ferito da un gambo acuto d'erba cusa⁽¹⁾. Ohimè! il lembo della veste mi s'è appiccato a un ramo di *curuvaca*. Fermatevi, datemi ajuto ». Finalmente ella parte, sorretta dalle compagne, e mandando indietro lunghi sguardi a Dusmanta.

Egli, rimasto solo, mette sospiri pensando alla beltà di Sacontala: « E non dovrò più rivederla! Ah no; cercherò i servi miei; qui... qui intorno fermerò il mio campo. Non so cessare dal diletto di rimirarla. E come potrei volgere ad altro i miei pensieri? Il corpo mio muovesi e va innanzi, ma questo cuore irrequieto corre indietro verso di lei a guisa d'una leggera foglia di canna che, portata in cima ad un bastone incontro al vento, svolazza sempre in direzione opposta ». Parte anch'egli.

ATTO II. — Pianura e padiglioni reali al lembo della foresta sacra. Il re intima che per quel dì si cessi la caccia, onde non profanare i luoghi santi. Seduto poscia a piè d'un albero con Madavuya, l'amico suo, parla di Sacontala, dell'amor che ne sente, della bellezza di lei, del desiderio di farsela sposa, del

(1) Erba-cusa, *Poa Cynosuroides* Linn. — *Curuvaca*, pruno quasi sempre fiorito.

dolore di non poter quel dì stesso chiedere a Canna la nozze della pupilla, perchè Canna è lontano. E mentre che studia di trovar qualche scusa per rientrare nel bosco sacro, due giovinetti eremiti chiedono udienza. Entrati a lui, « Canna » gli dicono « Canna, la nostra guida spirituale, è assente; e intanto alcuni demoni cattivi disturbano la pace del sacro eremo. Accorri, o re, a proteggerci ».

L'invito non può cadere più opportuno all'amante. Sta per secondarlo; quand' ecco venir dalla regina madre di lui, un ambasciatore: il digiuno solenne è vicino; la madre chiama alla Corte per quell'occasione il figliuolo. Che farà egli? ubbidirà....? Ma e la cara Sacontala...? Dopo un volgere di varj consigli tra sè e sè, stabilisce di condisendere alle preghiere degli eremiti, e d'inviare Madavuya alla madre, ond'egli assista al digiuno solenne, tenendo le veci del re, ed iscusandolo presso di lei del non venire. Teme per altro che costui sveli alla regina i segreti amorosi che gli ha confidati; ed affettando maggiore serietà, « Non creder nulla » gli dice « di quanto ti narrai di Sacontala. Fu una favola inventata da me per ispassarmi. Non entro nella foresta per altro, se non perchè mi vi conduce riverenza degli anacoreti. La fanciulla d'un eremita educata fra le antilopi non è cosa degna di me. Non creder nulla, non credere. Addio; fa il dover tuo. Intanto io corro.... In soccorso degli uomini santi ». Partono tutti.

ATTO III. — Romitaggio nell'interno del bosco. Per opera del re, nel bosco sacro è ritornata la calma. Un giovinetto, recando un fascello d'erbe pel sacrificio, e meditando sulle cose vedute, manifesta la propria ammirazione: « Quanto è grande il potere di Dusmanta! Eccolo appena metter piede nel bosco, eccolo vibrare una sola saetta, ed ecco disperse tutte le nostre calamità ».

Esce Dusmanta. Ha l'aspetto d'uomo travagliato dalla passione d'amore. Esprime in un lungo soliloquio le pene dell'anima sua: « Ah! per me non v'è pace salvo che nel rivedere l'amica mia. Il neriaggio è cocente; certo ella verrà colle sue compagne a ristorarsi sotto quest'ombra, in riva a questo ruscello. Certo l'amica mia si nasconde in qualche parte di questi fioriti boschetti. Ecco le orme de' suoi piedi eleganti; eccole qui sulla sabbia, e le sono orme stampate di fresco. Eccola, eccola; la delizia dell'anima mia siede colle sue ancelle sovra un sasso liscio liscio e tutto cosperso di fiori recenti ». Colto da timidezza, l'amante s'arresta; poi si nasconde dietro alcuni frascati, e non cessa mai dal contemplare la cara donna, e n'ode tutti i discorsi.

Sacontala è oppressa da un'angoscia segreta; una febbre ardente par che le scorra per le vene; inerte le ancelle procacciano di prestarle ristoro. Dusmanta la rimira. « Ohimè! » dice in disparte, « ohimè qual sarà la cagion fatale della sua febbre! Che fosse mai vero ciò che il cuore mi suggerisce! Amore forse!..... Misera! la sua fronte è riarisa, il suo collo è appassito; la sua persona è più smilza che prima; le spalle le cadono di languore; scolorata è la sua carnagione; ella pare un cespì di madriavi, a cui secca le foglie un vento infocato. Ma benchè trasformata di tanto, ell'è pur sempre bella, e consola sempre l'anima mia ».

Anusuya e Priyamvada interrogano amorosamente la vergine sulle cagioni del mali ond'ella è oppressa: a loro non sembra vero che quelli provengano dal solo caldo eccessivo della stagione. Sacontala, vinta dalle preghiere di quelle pietose, confessa i segreti del suo cuore: « Fin dal primo momento in cui vidi quel leggiadro principe che or ora tornò a quiete la sacra foresta, fin da quel momento gli affetti miei furono rivolti tutti a lui irrimediabilmente, e quindi son io ridotta in questo languore ». Continua il dialogo tra Sacontala e le ancelle, ed ogni parola di lei la manifesta innamorata e tremante del futuro. Dusmanta ode, e la gioia si diffonde per l'anima sua. Non sa più contenersi, abbandona il nascondiglio dei frascati, e corre alla fanciulla, e le giura inviola-

bile amore. È dubbiosa Sacontala, e quasi non crede; ed egli: « O di tutte rose tu la più cara al cuor mio, tu che con lo splendore nereggiante de' begli occhi tuoi mi fai estatico, deh! parla più mite... m'uccidono le tue parole. In mezzo alle delizie ed alle molte donne del mio palazzo, due soli saranno gli oggetti delle mie cure; la terra cinta dal mare sulla quale io impero, e Sacontala l'amica mia... »

Dopo i giuramenti del re, le ancelle, mendicate alcune scuse, destramente si ritirano, e lasciano libertà agli amanti. La vergine, trovandosi sola con un uomo, diventa timida oltre l'usato, china gli occhi, accusa di tradimento le compagne, e vorrebbe partire anch'ella. Dusmanta gentilmente le si oppone, ed ella: « Lasciami, lasciami andare, te ne scongiuro. O destino mio infelice! » Il re la lusinga tuttavia, e la trattiene afferrandole la fibbia del mantello. Ed ella: « Figlio di Puru, serba, deh serba la tua ragione... »

Qui scena di galanterie, di sospiri, d' oneste ripulse, di desiderj, d' astuzie amorose ma decenti, e tutto finisce con un bacio che l'amante furtivamente stampa sulle labbra all'amata. Sopravviene in quel mezzo Guatami, la matrona guardiana di Sacontala. La fanciulla intimorita prega l'amante a nascondersi; egli obbedisce. Il giorno cade. Guatami persuade a Sacontala di ritirarsi alla capanna; e la fanciulla, docile all'invito, tiene dietro ai passi della matrona: ma il cuore le piange di doversi separare dall'amante.

L'atto ha termine con un soliloquio di Dusmanta, il quale riandando i momenti passati, si duole dell'essere stato troppo timido; ed intanto si pasce delle dolci memorie che in lui destano il sasso su cui sedeva Sacontala, i rami del *vetasas* che formavano come una pergola sul capo di lei, la foglia di ninfea ch'ella teneva nelle mani.

ATTO IV. — Pianure innanzi alla capanna, ove Anusuya e Priyamvada vanno cogliendo fior da fiore.

Anusuya. « O Priyamvada! È vero, l'amica nostra è felice; s'è maritata, è vero, secondo i riti de' *Gandharvas* (1) ad uno sposo pari a lei per dignità e per meriti: eppure il cuor mio non è senza angustie per amore di Sacontala, e mi tormenta un dubbio... »

Priyamvada. « E che dubbio è il tuo, Anusuya? »

Anusuya. « Questa mattina, compiute le mistiche ceremonie, i nostri eremiti pieni di gratitudine diedero commiato al re. Egli se n'è ito alla capitale, ad Astinapura, dove circondato da cento donne nei recessi del suo palazzo, chi sa se ancora serberà memoria della leggiadra sua sposa! »

Priyamvada. « Datti pace; non temer nulla. Confida nell'onore d'un uomo gentile, ed educato alla sapienza... »

Ma un altro timore suggerisce a Priyamvada: Canna è tuttavia lontano; nulla sa del matrimonio di Sacontala; quando tornerà dal suo pellegrinaggio che dirà egli? l'approverà? Pare ad entrambe che sì, e continuano a raccogliere fiori per adornare i templi della dea delle nozze.

Intanto l'iracondo Durvasas, uno degli uomini santi dell'India, a cui la povera Sacontala, occupata da tant'altri pensieri, trascurò di far le dovute accoglienze, grida terribilmente: « E che? tu non rendi ossequio ad un ospite? ebbene, ascolta la imprecazione mia. Quegli a cui meditava tu stal pensando, quegli a cui ora è rivolto interamente il cuor tuo, quegli per cui trascuri una pura gemma di divozione che ti cerca ospitalità, quegli, sì quegli a guisa d'uomo

(1) *Gandharvas*, schiere celesti o sia genj buoni, chiamati altrimenti *devi*. Gli Indiani hanno otto diverse maniere di nozze. Quelle secondo i riti de' *Gandharvas* sono le più clandestine, e sennidimento

legittima come tutte le altre: celebransi senza ceremonie; basta il mutuo consentimento degli sposi, e lo scambiarsi che fanno tra di loro una corona di fiori, un anello ed altro.

che tornato sobrio dimentica le parole pronunziate nell'ubriachezza, non si ricorderà più di te, non ti riconoscerà più allorchè tornerai al suo cospetto ».

Anusuya corre per placare l'ira dell'uomo santo, e gli si gettò a' piedi; ma nè preghiere nè lagrime lo muovono interamente a pietà. Però risponde: « La parola mia è irrevocabile. Ma l'incantamento creato da essa andrà disciolto affatto allorquando lo sposo mirerà l'anello posto da lui in dito alla sposa ». Dushmana infatti prima di partire aveva dato a Sacontala un anello con incisovi il proprio nome. Quindi le donne si consolano, perchè veggono facile il modo di distruggere l'incantamento. Sacontala, tutta assorta nelle idee amorose, nulla sa dell'imprecazione; e nulla ne dicono a lei le compagne sue per non atterrirla: sarebbe un versare acqua bollente sui fiori della tenera mallica.

L'incantamento dell'uomo santo comincia ad aver effetto. Dushmana non torna, e non manda tampoco messaggi. Sacontala è nel dolore; le compagne di lei s'accorgono ch'ella è incinta. Canna è tornato: con che cuore manifestargli lo stato della pupilla sua?

Fortunatamente una voce del cielo ha avvertito Canna delle nozze di Sacontala col re. I desiderj del savio eremita sono compiuti. Traendo buon augurio dai segni d'un sacrificio, egli delibera d'inviare la sposa a Dushmana. Sacontala viene incoronata di fiori e sparsa di profumi; le ninfe silvestri le hanno preparati gli ornamenti nuziali; le ancelle apprestano le sontuose vesti a Sacontala, e intanto che la stanno abbellendo, piangono la vicina partenza di lei, che piange in loro compagnia. Canna ordina il sacrificio solenne, e piange anch'egli, e manda voti di felicità e benedizioni sul capo della cara sua pupilla.

Piene di tenerezza sono le parole dell'addio. Un coro invisibile di ninfe prega felice il viaggio a Sacontala, cantando: « Sulla via ch'ella sta per correre, venga compagna di lei la prosperità. Propizj venticelli spargano intorno per delizia di lei la polverè odorosa de' più bei fiori. Stagni di limpide acque, verdeggianti per le foglie della ninfea, le apprestino frescura nel suo viaggio; e rami ombrosi la difendano dai raggi infocati del sole.

Sacontala. « M'è dolce il pensiero di dover rivedere lo sposo mio; sì, m'è dolce..... Eppure il piede mi vacilla nell'abbandonare questo bosco, questo asilo della mia giovinezza.

Priyamvada. « Oh! non tu sola sei mesta. Ora che il momento della tua dipartita è vicino, mira come qui ogni cosa è afflitta! L'antilope non istà più brucando intorno al mucchiarello d'erba-cusa. La paonessa non balla più sul prato. Gli alberi del bosco lasciano cader pallide sul terreno le loro foglie; non hanno più vigore, non hanno più bellezza.

Sacontala. « Padre mio venerando, contentati ch'io parli a questo madhavi, i cui fiori rubicondi infiammano il bosco.

Canna. « So, figliuola mia, quanto l'ami.

Sacontala (abbracciando il madhavi). « O la più radiosa delle piante, ricevi l'amplesso mio, e me lo rendi colle tue flessibili braccia. Da questo dì innanzi, benchè lontana, sarò pur tua sempre. O padre, abbiti cara questa pianta; considerala come un'altra me stessa.

Canna. « La tua amabilità, o figliuola, ti ha procurato uno sposo che ti somiglia. Questo evento fu lungamente il desiderio più vivo dell'anima mia. Ed ora che in me la sollecitudine per le tue nozze è finita, avrò cara questa tua pianta prediletta, e la mariterò all'amra che manda fragranze vicino ad essa. Va, figliuola mia; ponti in viaggio.

Sacontala (accostandosi alle ancelle). « Dolci amiche, questa pianta di madhavi sia un prezioso deposito nelle vostre mani.

Anusuya e Priyamvada. « Ah! ah! e di noi chi avrà cura? (*piangono*). »

Canna. « Sono vane le lagrime, o Anusuya, o Priyamvada. La nostra Sacontala ha bisogno d'essere rinvigorita dal nostro coraggio, e non già d'essere intenerita dai nostri lamenti. »

Sacontala. « Padre, allorchè quella povera antilope, che or cammina lenta lenta pel peso de' suoi portati, gli avrà partoriti, mandami un messaggio cortese che me l'annunzi salva e vispa. Non dimenticartelo, te ne scongiuro. »

Canna. « Carissima mia, sta certa, nol dimenticherò. »

Sacontala (muove il passo, poi s'arresta). « Chi m'afferma il lembo della veste? chi mi trattiene? (*si volge e guarda*). »

Canna. « È il tuo figliuolo adottivo; il cavriolo giovinetto, quello la cui bocca tante volte medicasti di tua mano col salutare olio dell'*ingudi* (1) quando gliel'avevano piagata le cime acute dell'erba-cusa; quello che tante volte fu pascolato da te con una manata di grani di *sylmaka*. Vedilo, or non vuole scostarsi dalle pedate della sua protettrice. »

Sacontala. « Perchè piangi, povero cavriolo? perchè piangi per me, cui bisogna abbandonare il nostro comune domicilio? Con quella stessa cura, con cui t'allevai io quando appena nato perdesti la madre, provvederà a te il padre mio quando saremo divisi. Vanne, povera creatura, vanne; è necessità il separarci (*dà in un gran pianto*). »

Canna. « Le lagrime tue non si convengono, o cara, al momento presente. Fa cuore; ci rivedremo, ci rivedremo ancora. Pon mente alla strada innanzi a te, e seguila. Quando ti sta gonfia la lagrima sotto la bella palpebra, raccogli l'animo tuo, e sforzati di frenare l'impeto primo ch'ella fa per iscoppiare. Nel tuo viaggio su questa terra, ove i sentieri or sono alti or bassi, e 'l sentiero buono rade volte è conosciuto, le orme de' passi tuoi di necessità saranno ineguali; ma la virtù ti spingerà innanzi dritta mente. »

Anusuya trae in disparte Sacontala, ed abbracciatola, « Ogni cuore » le dice « ogni cuore, amica mia, in questo sacro asilo pende da te; e il dolore della tua partenza li percuote tutti. Osserva lo *sciakra-vaca* (2): senti la compagna sua, che là mezzo nascosta tra le foglie della ninfea lo sta chiamando. Ed egli non le risponde; ma lasciate cascar dal becco le fibre d'un gambo di loto da lui spellato, ti guarda fiso fiso con una pietà infinita ». »

Continuano gli abbracciamenti, i pianti, le savie ammonizioni di Canna a Sacontala. Partita la quale, una malinconia taciturna pon fine all'atto.

ATTO V. — Palazzo reale in Hastinapura. Dusmanta non si ricorda più di Sacontala. Riposandosi alcun poco dalle cure dell'impero, ode una canzone che parla d'affezioni dimenticate. L'armonia di quel canto è mesta; egli diventa melanconico, ma non ne sa indovinar la cagione: « E perchè dunque mi viene sull'anima tanta malinconia in udire un semplice canto che rammenta i lontani, se davvero non so d'essere diviso da oggetto alcuno dell'amor mio? L'aspetto della bellezza, le melodie soavi, inducono talvolta a mestizia gli uomini per altro felici. Chi sa? Forse è una malinconia che proviene in essi da qualche languida memoria di gioje passate; forse è l'ultima traccia di alleanze contratte in una esistenza anteriore ». »

Siede pensoso ed afflitto. I Bramini, inviati a lui da Canna colla sposa, cercano udienza; sono intromessi. Durante le ceremonie del ricevimento, Sacontala, velata il volto, trema incerta dell'esito. « Che donna è quella? La beltà sua

(1) Probabilmente il *Sesamum orientale* di Linnaeo.

(2) Uccello acquatico, che gl'Inglesi chiamano ora *de' Bramini*.

splende in mezzo agli anacoreti, siccome un bocciolo fresco che verdeggia tra foglie ingiallite e passe. Ma non le togliete il velo. Ella pare essere incinta; e neppure io re devo mirar in volto la moglie d'un altro ».

I Bramini gli annunziano che quella è Sacontala, la sposa legittima di lui. Stupisce il re, gli sembra strano che gli si parli di nozze, e « Che favola è questa mai! » Levato il velo a Sacontala, Dusmanta la rimira, confessa che è bella, ma non la riconosce. « Per quanto io mediti, non mi ricordo d'aver sposata costei. Nè io darò luogo mai nella mia reggia a donna, che porti in seno la prole altrui ».

Sacontala gli rammenta il bosco sacro, gli amori, le nozze contratte; e quegli niega ogni cosa. « Ebbene ti mostrerò l'anello che m'hai donato col nome tuo ». Ella si cerca sulle dita l'anello: « Ahimè sventurata! non ho più l'anello ». È cascato dal dito; lo ha perduto. La misera si dispera; narra altre circostanze che precedettero gli sponsali. « Falsità tutte! » grida il re « falsità femminili.

Sacontala (irritata). « Uomo senza onore, tu misuri dal tuo perfido cuore il mondo intero. Tu sotto il manto della religione e della virtù, altro non sei che un vile ingannatore. Somigli ad un abisso profondo, il cui orlo è coperto da ridenti arboscelli.

Dusmanta. « O giovinetta, a tutti è noto il cuore di Dusmanta; e qual sia il tuo lo palesano i tuoi modi preteati.

Sacontala (con ironia). « A voi tutti, o monarchi, bisogna preslar cieca fede sempre. Voi siete i savj; voi sapete appieno qual rispetto si debba alla virtù e alla razza umana. Per quanto modeste, per quanto virtuose sieno le donne, nulla sanno esse, nulla dicono mai di vero. In buon punto son io qui venuta a cercare l'oggetto de' miei amori; in buon punto la mano d'un principe strorse la mia. Coi miei delle sue parole la stirpe di Puru vinceva la mia confidenza; ed intanto il suo cuore celava il pugnale che doveva trafiggermi ». La povera Sacontala non ha ancor finito di dire, che, copertosi il volto, dà in uno scoppio di pianto (1).

Persiste il re nel ricusare d'accogliere siccome sposa Sacontala. I Bramini dichiarano che Sacontala è moglie di lui secondo la legge, che il ripudiarla o l'ritenerla sta in poter suo, che la podestà del marito è senza limiti, e che però egli non abbandona a lui la donna, e se ne ritornerà al bosco sacro.

Sacontala. « Questo perfido m'ha ingannato; e voi pure, amici miei, voi pure mi abbandonerete? » E siegue supplichevole i Bramini che partono.

Uno de' Bramini. « Dicono! tu vedi quali sieno i delitti di tuo marito; brami tu d'esser libera? » Sacontala s'arresta inorridita, e trema.

Altro Bramino. « Se il re dice il vero di te, che ragione hai tu di lamentarti? Ma se tu sei conscia a te stessa della purezza dell'anima tua, conviene che tu rimanga a servire come ancella nella casa del signor tuo. Sta dunque ove sei.... a noi è duopo andarcene.

Dusmanta. « È vano lusingarla con speranze. Traetela pure con voi, o anacoreti.... La moglie altrui è donna, da cui bisogna astenersi ».

Il gran sacerdote di Corte, interrogato da Dusmanta, propoee di ritenere egli presso di sè Sacontala fino al termine della gravidanza: « Gli astrologi hanno vaticinato, o re, che tu abbia ad esser padre d'un principe illustre, i cui domini non avranno altri confini che i mari dell'Oriente e dell'Occidente. Or bene, se questa figliuola dell'uomo di Dio partorirà tale fanciullo, che da' piedi e dalle mani dia manifesti segni di vasta sovranità, io renderò omaggio a lei, siccome

(1) Questo passaggio dall'ironia al pianto diretto, com'è pieno di verità!

a mia regina, e la condurrò alle stanze reali. Altrimenti ella ritornerà al padre suo ».

Il re acconsente. E l'sacerdote mena seco la misera, la quale altro non fa che piangere e pregar la terra, dea clemente, perchè s'apra e la raccolga nel suo seno.

Poco dopo torna il sacerdote, e proclama un miracolo: « Gli anacoreti erano partiti; Sacontala singhiozzava, e protendendo le braccia piangeva la sua trista fortuna. Quand'ecco una massa luminosa in forma di donna scendere vicino al fonte Apsarastirptha, dove s'adorano le ninfe del cielo, ed abbracciar Sacontala, e sparire con lei in un attimo ».

Dusmanta sente nell'anima un'agitazione: ma l'incantamento dura tuttavia. Egli medita sul passato; eppure nessuna reminiscenza gli richiama al pensiero d'aver conosciuta mai la figlia dell'anacoreta.

ATTO VI. — Strada. L'anello nuziale era stato perduto da Sacontala nell'attinger acqua ad un pelaghetto vicino a Sacravatara. Un pescatore di que' luoghi nello sventrare un grosso *rohita* colto un dì nella rete, gli rinvenne fra gli interiori quel gioiello, e pensò di trarne danaro. Stava appunto vendendolo; quando alcuni uffiziali di palazzo, messo l'occhio su lui, lo sospettano tagliaborse, lo legano, e ad onta delle discolpe ch'egli adduce, ad onta de' giuramenti suoi, lo vengono traendo prigione.

Uno degli uffiziali parte recando al re l'anello, e lascia intanto che i suoi compagni custodiscano il meschino che trema della propria vita. Torna quell'uffiziale; ordina che sia posto subito in libertà il pescatore: « Il re ha avuto carissimo l'anello; al vederlo gli si commosse l'animo repentinamente. Parve che quel gioiello gli richiamasse alla mente una persona diletta. Il pescatore sarà ricompensato con larghi doni ».

Mutasi la scena ne' giardini del palazzo. Appare nell'aere la ninfa Misracesi, e dal discorso di lei si raccoglie ch'ella è la protettrice di Sacontala. Due ancelle del dio dell'amore stanno ragunando fiori per una festa sacra. Sopravviene l'anziano de' ciambertani, ed intima loro « di desistere dallo scavezzer tanti steli di fiori; il re è afflitto, e per quell'anno non vuole giubileo.

Una delle ancelle. « Dolce è per noi l'obbedire al signor nostro... Ma, se ci è lecito il chiederlo, perchè mai il re proibisce la solita festività?

Il ciambertano. « E non sapete dunque dell'infausta perdita di Sacontala?

Una delle ancelle. « Sì, sappiamo; dell'anello inoltre venuto in mano del re.

Il ciambertano. « Poco dunque mi resta a dirvi. Quando al rimirare la propria gemma tornò la memoria al re, egli diè subito in questo grido: Sì, l'incomparabile Sacontala è sposa mia legittima; ed io era al tutto fuori di senno allorchè la ributtai. — E mostrò segni evidenti d'estremo cordoglio e di pentimento. Da quell'istante i piaceri della vita gli sono in odio; la mente sua è stravolta; non dice parola che non sia un delirio; chiama col nome di Sacontala qualsiasi donna gli venga innanzi; e per lo più siede vergognoso col capo sulle ginocchia ».

Entra Dusmanta vestito a penitenza; ogni parola sua è l'emanazione del dolore. I circostanti s'industriano di sviarlo dal suo pensiero affannoso. Non giova; egli non dà ascolto, e pare che abbia in animo d'imprendere un lungo viaggio. Voltosi poscia all'amico suo: « O Madavuya » gli dice, « quando persone accusate di gravi delitti mettono in chiaro tutta la loro innocenza, mira di che modo sono puniti i loro accusatori! Una frenesia m'avea tolto la memoria.... quell'anello fatale me l'ha restituito. Vedi con che lagrime di pentimento piango la perdita della

diletta mia che rifiutai senza ragione! Vedimi fatto gramo ed oppresso dall'ambascia! Eppure la bella stagione è questa di primavera, che col suo ritorno riempie tutti i cuori di giocondità, tutti ma non il mio ».

E ciò che più lo addolora è il pensare ai patimenti della povera anima di Sacontala. L'amico tenta ogni via di consolarlo: è vano ogni conforto. La ninfa protettrice di Sacontala ode, non veduta, i sospiri del re; s'accorge della veracità del pentimento di lui, e ne gioisce, e comincia a sentirne pietà anch'ella.

In obbedienza ai voleri di Dusmanta, un'ancella s'ingegnò di dipingere sopra una gran tela l'immagine di Sacontala. Recano al re quel ritratto. Allora nella fantasia di lui si riaccendono più che mai tutte le memorie amorose. Sta contemplando la pittura, e parla fra sè e sè, e geme miseramente. Non è contento del lavoro, e dà ordine che sia migliorato; ma tuttavia non sa finir di mirare quella pittura.

La ragione del re è perturbata da un delirio. Ogni oggetto che gli cade sotto l'occhio, gli richiama alla mente la crudele ripulsa data a Sacontala. Il suo rimorso è immenso; il cordoglio gli opprime l'anima. Vede un'ape dipinta sul quadro; ha paura che indiscreta voli sulla bocca a Sacontala; dà nelle smanie, e parla all'ape, e la minaccia che non osi contaminare le labbra della bella donna (1). Madavuya rammenta al re che quell'ape non è viva, e ch'altro non è ch'una pittura. « Crudele! » risponde egli « e perchè rammentarmelo? Io mi godeva l'aspetto della donna dell'anima mia; e tu che bisogno avevi di farmi avvertito ch'ell'è una pittura? »

I lamenti di Dusmanta sono interrotti da alcuni ministri reali, che vengono ad interrogare la volontà di lui intorno a cose pubbliche di gran momento. Chiamato ad esercitare l'ufficio regio, il re raccoglie l'animo, ed emana decreti savj. Il cuor suo è inclinato ad una beneficenza inusitata: « Chiunque d'ora innanzi rimarrà orfano, troverà in Dusmanta un padre amoroso. A chiunque perderà alcuno dei suoi congiunti, verrà in soccorso Dusmanta, e terrà luogo egli de' defunti » (2). S'intenerisce, torna al delirio, prorompe in un pianto diretto, e sviene.

La ninfa, contenta del pentimento di Dusmanta, corre a consolare Sacontala. Un tumulto dietro la scena scuote il re dalla sua prostrazione. È Madavuya, l'amico suo, che grida d'essere rapito da un cattivo genio, ed implora soccorso. Il re si leva in armi, e libera l'amico. Matali, auriga del dio Indra, avea finto quel rapimento, onde provocare ad ira il re, e toglierlo così all'acerbità della sua afflizione. Matali per ordine celeste intima a Dusmanta di andare a sconfiggere i figliuoli di Calanemi, i demoni Danavas, giganti indomiti: « Tu dei salire sul carro d'Indra. Vieni meco; io stesso ti condurrò alla battaglia ». Il re obbedisce, monta sul carro e parte.

ATTO VII. — Dusmanta e Matali nel carro del dio Indra sopra le nubi. I fieri demoni che muovevano assalto al trono d'Indra, furono vinti e dispersi da Dusmanta. Indra ha ricompensato il vittorioso, facendoselo sedere a destra ed esaltandolo al cospetto di tutti gli abitatori dell'empireo. « Sorrideva » dice il re « sorrideva il dio in veggendo lo stesso suo figliuolo Jayanta stargli tacito accanto, ed agognare per sè quell'onore; e profumava intanto il mio seno colle fragranti essenze del sandalo celeste, e cingeva il mio collo d'una ghirlanda di fiori cresciuti in paradiso.

(1) Se i lettori si ricordarono dell'ape che molestò Sacontala nell'atto I, noteranno l'accorgimento di Calidasa nell'immaginare il delirio presente.

(2) Badino i lettori gentili a questo miscuglio d'amore e di carità pel prossimo, — sentimenti affai,

Matali. « Mira, o re, il coro del tuo trionfo tornarsene alla vetta de' cieli. Lieti i genj, hanno còlto dalle piante della vita i bei colori della porpora e dell'azzurro, ... e stanno ora scrivendo i tuoi fatti in versi degni del canto degli Dei ».

Matali rende conto a Dusmanta delle qualità de' luoghi aerei, pei quali viaggiano tornando dal cielo all'India; e mentre che il dialogo prosiegue, il carro viene approssimandosi alla terra.

Dusmanta. « Rapida, benchè impercettibile, è la ascesa dei corsieri celesti. Ecco là, ecco la stanza degli uomini. Oh vista meravigliosa! È tuttavia lontana tanto da noi, che le basse pianure pajono confuse con le alte cime delle montagne. Gli alberi sollevano le ramosse spalle; ma par che non abbiano foglie. I fiumi sembrano strisce lucenti; ma non se ne veggono i flutti. Ed ora, ecco ecco, par che il globo della terra sia spinto in su da qualche forza miracolosa.

Matali. « Oh come è bella l'abitazione de' mortali.

Dusmanta. « Che monte, o Matali, che monte è quello là, il quale come nube vespertina versa larghe acque consolatrici, e forma un'aurea zona tra i mari d'Oriente e quei d'Occidente?

Matali. « È il monte de' Gandharvas, chiamato Hemacuta.... Ivi in beata solitudine con la sua sposa Aditi siede Casyapa, padre degli immortali e rettore degli uomini ».

Dusmanta prega Matali di condurlo alla sede del dio che governa il mondo, onde possa rendergli omaggio ed adorarlo da vicino. Matali seconda quel pio desiderio. Eccoli scendere entrambi al santuario, e chiedere del dio. Casyapa è ritirato nei segreti alberghi della sua reggia. Matali entra per annunziargli la venuta di Dusmanta; e questi intanto siede all'ombra d'un albero, aspettando. Gli pulsa il braccio destro (1): « O braccio mio, perchè mi lusinghi tu con un vano augurio? La felicità per me è finita; non mi rimane che la miseria ».

A un grido messo da alcune donne, Dusmanta si rivolge; e maravigliando vede un bel fanciullino scherzare con un lioncello, ed aggrappargli senza paura la giubba, e tirarselo dietro vigorosamente.

Dusmanta. « Ah! perchè il cuore mi s'innamora di quel fanciullo, come se fosse mio figlio? ... (*medita alquanto*) Me infelice! non ho figli. E questo pensiero mi lacerà l'anima ».

Le donne che custodiscono il fanciullo, fanno di tutto perchè egli lasci in libertà il lioncello: « La lionessa ti sbranerà, o incauto, se ad essa non lo rendi ». Il fanciullo si ride della minaccia. Gli vien promesso un bel giocattolo se mette in libertà il lioncello; ed egli stende la destra in atto di riceverlo. Dusmanta gli osserva la palma della mano, e vi scopre segni d'impero. Sente che quella creatura gli è cara, e sospira pensando alla consolazione d'un padre nel recarsi sulle ginocchia i suoi figliuoletti e pargoleggiare con essi; consolazione ch'egli più non ispera. Le donne, facendosi più vicine al re, stupiscono nel trovare sul volto di lui tratti somigliantissimi a quei del fanciullo, e nel vedere che questi, altero cogli altri, con Dusmanta è tutto mansuetudine. Il re interroga le donne sulla condizione di quel ragazzo, e poco a poco viene ad intendere che è stirpe di Puru, che ha per madre la figliuola d'una ninfa, e che il padre di lui ripudiò la sposa. E mentre che il re chiede ansioso qual sia il nome di cotesta sposa reale, il fanciullo, udendo una donna parlare del *Sancontala-nanyam* (2),

(1) Nell'atto I abbiain veduto come Dusmanta sentisse uguale pronostico.

(2) Specie di patone.

crede si parli di tutt'altro, e grida: « Sacontala, Sacontala, dov'è la mamma, dov'è? »

Finalmente è caduto dal braccio al fanciullo un amuleto, dono di Casyapa. Era tale la virtù di quell'amuleto, che si trasformava in serpente, e mordeva qualunque mortale osasse raccogliarlo dal suolo; il padre solo e la madre di chi l'portava potevano toccarlo impunemente. Dusmanta non sa nulla di ciò; lo ha già toccato, lo stringe in mano; non è serpente, non morde. Le donne riconoscono dunque in lui il padre del fanciullo, e gli narrano quanti altri avesse già offeso l'amuleto. Quindi partono liete per far nota a Sacontala quell'avventura.

Sopravviene tosto Sacontala in veste lugubre, coi capegli annodati in una sovra treccia che le scorre lunga lunga giù per le spalle. La sua faccia è sparuta, negli occhi suoi è il dolore.

Dusmanta. « Ti ho trattata crudelmente, o cara: ma l'amore più caldo è sottratto alla crudeltà mia. Sovvengati di me, e mi perdona.

Sacontala. « Sarò interamente felice quando cesserà l'ira del re.

Dusmanta. « Una nube, una malia mi aveva oscurato la memoria. La carità de' Celesti finalmente mi ti riconduce innanzi, o amabilissima fra le creature.

Sacontala. « Il re sia sempre.... » (1). E non può proferire la parola vittorioso, e dà in un subito pianto.

Dusmanta. « Dimenticati, o cara, della mia crudele ripulsa; bandiscila dalla memoria; fu una frenesia violenta che mi vinse l'anima. Così quando prevale il buio d'una illusione, non giova santità d'intenzioni; così un cieco, se la mano d'un amico gli cinge il capo d'una corona di fiori, la crede una serpe, e lo stolto se la strappa dal crine. (le si getta ai piedi).

Sacontala. « Sorgi, o sposo; deh, sorgi. La felicità mia fu interrotta gran tempo. Ma tu m'ami, ed ecco in me l'affanno dar luogo alla gioia ».

Lo sposo rasciuga di sua mano le lagrime sul volto a Sacontala, e se la serra al seno, e gli narra dell'anello trovato, ecc. ecc.

S'apre il fondo della scena, e vedesi Casyapa sedere in trono conversando con Aditi. Gli Dei accolgono benignamente gli sposi, li benedicono, consolano Dusmanta col dichiararlo innocente in faccia a Sacontala del ripudio, da che tutto provenne dall'incantamento di Durvasas; predicono le glorie future del figliuolo di Sacontala; fanno che Dusmanta lo riconosca per suo; inviano a Canna uno spirito, nunzio dell'evento; e svelati così tutti i misteri, comandano che gli amanti e l'fanciullo salgano sul carro d'Indra, onde tornar felici sulla terra a vivere lunghi anni di pace nella splendida Hastinapura.

La precedente analisi è fatta da Giovanni Berchet; qui soggiungiamone una del *Vikrama e Urvasi*, cioè *L'Eroe e la Ninfa*, dramma di genere men elevato, e somigliante alle nostre Opere, con varietà di versi e di ritmo. Siamo, come sempre, sulle alture dell'Imalaja, quando fra la musica dell'introduzione si fanno udire grida d'accorruomo per l'aria. E il prologo v'informa venir quelle da ninfe, perseguitate negli eteri campi da terribile nemico. Fatta la consueta preghiera d'esordio, entrano esse ninfe balzando dalle nubi, e segnando i lai; finchè Pururava, re della stirpe del Sole, comparando in carro magnifico dice: « Tregua ai gemiti; vi parla Pururava amico vostro. Lasciai or ora la sfera del Sole lungi guardante, e sono ai vostri cenni: di che temete? »

(1) Il re sia sempre vittorioso, è il saluto di formalità col quale in tutto il dramma gli amici del re si accostano a lui. Qui in bocca di Sacontala è come parola di pace.

La ninfa Rembà. « Un demone c'insegue.

Pururava. « E perchè tanto contro voi ardisce?

La ninfa Menaka. « Ye lo dirò, illustre re. Dal palazzo di Kovura, dove raccolti stavano gli Dei, noi partivamo; e ci precorreva la gentile Urvasi, il più bello tra i bei fregi del cielo, ella che al paragone vinse la bellezza di Sri, e mandò a vuoto le insidie di Indra. Per via scontrammo il superbo Kesi, re della città di Or, che avventatosi alla ninfa, invano gridante e divincolantesi, seco la portò ».

Pururava fa alzare il suo carro fra le nubi, e presto eccolo di ritorno, riconducendo Urvasi svenuta fra le braccia di Scitrakeka.

Pururava (alle ninfe). « Cessate l'affanno; perchè cordogliarvi or che n'è tolta la cagione? Schiudansi le vezzose pupille; dileguata è la trista notte; il fior del loto apra la bocca.

Scitrakeka. « Abi! solo l'anelito mostra ch'è viva.

Pururava. « Come il fioretto oppresso dalla pioggia, gran tempo andrà prima che il timido cuore ripigli coraggio. Il velo che le copre il seno, mal può celarne il battito frequente.

Scitrakeka. « Fa cuore, o amica! tanta paura sconviene a una figlia del cielo. Destati, amica mia: i nemici tuoi son vòlti in fuga.

Urvasi. « Indra, debbo a te la mia salute?

Scitrakeka. « No, ma ad un eroe non minore; a Pururava il principe santo ».

Urvasi fissa in volto il principe, e già n'è presa, ed esclama: « O demone ch'io maledissi, quanto or ti ringrazio! »

Qui son parole di mutuo amore, finchè il re le ricorda come l'aspettino le sue compagne sulle cime nevose. Le quali al rivederla, sciolgono un cantico di viva bellezza. Intanto s'ode un fragore simile al tuono; fulgida luce veste le montagne, ed entra Scitrarata re dei Gandarvi, spedito da Indra per ritogliere Urvasi al demone Kesi; e vedendo che Pururava lo prevenne, si congratula con esso, e lo invita a salire al cielo d'Indra, che più degli altri sfoggia di bellezza, e dove esso Scitrarata guida i cori che vi perpetuano l'armonia. L'eroe ascende, Urvasi rimane in terra sospirando.

L'atto II è nel palazzo di Pururava, posto là dove il Gange confluisce col Yamema; e nel giardino apparisce il Vidusaka, cioè il buffo bramino Manava, personaggio obbligato della scena indiana, che ricrea co'suoi lazzi le fantasie, e non lascia che la passione, eccedendo i limiti, rompa quella pace in cui gl'Indiani fanno consistere la felicità.

« Brutta cosa » esclama egli « brutta davvero per me, per un Bramino amico della quiete, il trovarsi addosso un peso di tal fatta. Un segreto! e il segreto d'un re! se parlo, ne va la testa; e tacere non so. Come far dunque? tutti mi cercano, tutti mi vogliono; uomo alla mano di tutti, incapace di tenere dentro di me i pensieri un sol momento. E debbo custodir un segreto! gelo e sudo. Coraggio, Manava; prudenza. T'assetta là in quel canto della pagoda, nè alcuno verrà a tentarti; e aspetta finchè il re, amico tuo e tuo padrone, esca dalla sala del consiglio ».

Siede col volto tra le mani; quando una delle damigelle della regina, scortolo, si propone di saper da lui quel che desidera. Fingendo pertanto nol vedere, lagnasi tra sè e sè del mutamento che trovò in Pururava, e va almanuacciando le ragioni che possono produrlo, e dice tutto quel che meglio può solleticare la loquacità del Bramino. Il quale, più non reggendo, s'accosta, e lasciarsi in bel modo succhiellare il segreto, cioè che Pururava è invaghito d'una ninfa. Non appena la damigella seppe tanto, corre a rinversciarlo alla regina.

Entra allora in scena il re tutto assorto, e il Bramino gli fa complimenti cui quegli non bada: l'uno melanconico, cupo, fantasticante, l'altro gajo, strisciante, buffone, formano uno di quei duetti, ove fa prova l'abilità de' maestri.

Un altro duetto succede in aria fra Urvasi e Scitraleka, le quali, parlando d'amore, s'accostano al boschetto ove sta il re, e quivi si pongono in ascolto mentre il re parla dell'amor suo, e il buffo lo consola, e per ottimo de' rimedj, nella tempesta de' suoi pensieri, gli suggerisce d'addormentarsi e sognare la sua bella.

Urvasi è dunque certa d'essere corrisposta; onde, staccata una foglia, vi scrive alcun che, e la lascia cascare appiedi del Vidusaka. Questi la presenta al re, che esclama: « Spunta pur l'aurora della mia felicità.

Manava. « Meno smancerie, e piuttosto leggete ».

Pururava legge la dichiarazione d'amore della ninfa, la quale però non osa ancora svelarsi, ma in vece sua si scopre la compiacente Scitraleka; e poichè esaminò il re sull'amor suo, invita Urvasi a squarciare la nube; e in fatto ella appare in tutto il vezzo dicendo: « Il mio re trionfò.

Pururava. « Quando le labbra tue celesti mi augurano vittoria, già son vincitore.

Manava. « Signorina mia garbata, io son bramino del re, privato amico suo, e amico delle sue amiche, e credo poter pretendere che mi degniate d'una occhiata ».

Urvasi l'appaga, e in quello si vede un messaggero degl'iddj che esclama: « Scitraleka, Urvasi, presto accorrete, chiede di voi il re dell'aria; salite a compiere i vostri ministeri. I regolatori del mondo son riuniti per assistere al dramma composto da Baarata, signor vostro, pien di passione e dettato con verità, e che voi dovete rappresentare ».

Ella obbedendo parte, e i due mortali restano quaggiù un co' sospiri, l'altro co' lazzi; ma il Bramino si lasciò cascare inavvertita la foglia scritta, e la regina che entra colle seguaci sue la trova; la sua gelosia va al colmo, e mentre il re e lo stordito rientrano a cercar il biglietto, ella sta ascosa dietro una macchia.

Pururava esclama: « Alito del mezzodì, amico della primavera, protettore degli amori, perchè rapirmi la mia ricchezza? Involà ai fiori le soavi fragranze, e ne inebria il mondo che ti benedirà. Ma quelle adorate parole, vergate dalla propria sua mano a testimonio dell'affetto, perchè rapirmele? Deh me le rendi, te ne scongiuro. Se tu sapessi quanto son preziose per l'amor solitario! O tu che gli amanti onorano come loro iddio, esaudisci la mia preghiera ».

Intanto la regina Osinari uscì colle damigelle, e « Consolatevi, signor mio, tornate felice, se cagione del vostro cordoglio è, come penso, la perdita di questo tesoro ».

E gli porge la foglia scritta. Il marito rimane smaccato, la donna in collera, e il Bramino esclama: « Questa sdegnata, quegli impacciato: se desser in tavola, sarebbe ottimo rimedio per tutti ed anche per me ».

Pururava non sa far altro che gittarsi a' piedi dell'offesa, facendole proteste; ed ella: « Non son una bambina, no: non mi lascio accalappiare da coteste apparenze di rispetto: è ipocrisia non pentimento. (*parte*)

Manava. « Sua maestà uscì buffante come pioggia che fende le nubi. Signore, voi potete sorgere di ginocchio; noi ve lo concediamo.

Pururava. « Potevo anche risparmiarmi la scena di fingere: le donne ci vedono, nè bastano parole a smoverle dal loro sentimento.

Il III atto succede nel romitorio del muni Baarata inventore del dramma. Due scolari suoi ragionando insieme, raccontano come nella reggia celeste di

Indra si rappresentò un dramma, dove Urvasi sostenea persona di La'kmi; e interrogata, per l'orditura della scena, quale tra i principi invitati ella prescegliesse, invece di dirò Purucotama, cioè l'onnipotente, nominò quello che avea nel cuore, e disse Pururava. Il muni salta in collera per questo errore che sventura l'effetto del dramma, e dice: « Ella dimenticò la sua parte: ebbene, così il cielo dimentichi lei ».

Maledizione di Bramino non esce mai a vuoto: ma Indra, tocco dal dolore della tapina, e ricordandosi come Pururava l'avesse liberata, fa che sia sbandita dal cielo, secondo l'imprecazione del santo, ma la confina nella reggia di Pururava, donde non potrà tornar al cielo finchè il re non veggia il figlio che essa gli partorirà.

Or siamo trasportati nel giardino reale, dove ogni bellezza non sppeggia: ma Pururava non vi pon mente, assorto nell'amor suo; e fissato nella luna, come sono gli amanti d'India e d'Europa, sfoga con essa gli affetti, come un pastore d'Arcadia. E Manava gli tien bordone colle celiè. « Sì, in fede di Bramino, bella è quella regina de' cieli. Veli! essa move verso noi tonda siccome una ricotta di mandorle e zuccaro.

Pururava. « Oh ignobile paragone!

Manava. « La luna, l'avola vostra, vi prega ad accomodarvi, giacchè tante cose avete a dirle; parlerete fra voi a miglior agio.

Pururava. « Basta la luce sua: rimuovete que' torchi. Io rimango qui solo coi miei pensieri ».

E continua la scena di antitesi fra il patetico dell'uno e lo smorfioso dell'altro. Intanto appare un carro per l'aria, portando Urvasi e Scitraleka, che invisibili scendono, e s'avviano al padiglione di diamanti ove Pururava fantastica.

Urvasi. « Perchè più celarmi? innanzi. Ohimè! neppur d'uno sguardo egli mi degna.

Scitraleka. « Nell'impazienza vostra dimenticaste d'alzar il velo che vi ruba agli occhi suoi.

Voci dentro. « Per qui dee dirigersi la maestà vostra.

Manava. « Vien la regina: silenzio.

Urvasi. « Che farò? (*gettandosi in braccio a Scitraleka*)

Scitraleka. « Restar invisibili ad ascoltare ».

Fra un corredo di damigelle biancovestite e con bianche ghirlande, entra la regina, la quale, vinta la gelosia per l'amore, rinunzia allo sposo, e viene a saldare il suo voto col sacrificio. Pururava, nel vederla così bella e insieme così infelice e rassegnata, sente ridestarsi l'antica fiamma; e la stessa Urvasi che dalla nube osserva, confessa che la sposa del re non cede a lei in bellezza e maestà. Osinarli intanto manifesta al re come fece voto di castità e di penitenza, e « Sacro astro che nella notte spieghi le tue bandiere di fuoco, sii testimone alla promessa che fo al mio sposo. Qualunque sia la ninfa che fu beata dell'amor suo, s'egli la giudica degna de' suoi affetti, io da quest'istante la tratterò con cortesia e riguarderolla come sorella.

Urvasi. « Oh eccesso di contento! come mi consolano quelle parole!

Manava. « Oh veramente buona moglie! oh moglie esemplare, che conosce il suo dovere! Per sciagura il cielo ne fa poche di somiglienti ».

Pururava, tocco da questa dimostrazione d'affetto, torna amoroso, e la riconforta, e la prega a revocare il voto; ma essa persiste, ed esce benedicendolo. Mentre egli rinnova le apostrofi alla luna, Urvasi gli si accosta, gettandogli il velo sul capo, e colle mani coprendogli gli occhi.

Pururava. « Chi può esser costei se non Urvasi? qual altra mano mi deste-

rebbe tanta commozione? qual tocco potrebbe rapirmi in estasi più soave? Sorge il cuor mio alla sua vicinanza, come quei fiori che sbocciano al mite raggio della luna. Ti riconosco, ti riconosco.

Urvasi. « Letizia e vittoria al re.

Pururava. « Salute, fulgida ninfa del cielo.

Scitraleka. « Ogni felicità tocchi al re.

Pururava. « Tutte io le provo dacchè possedo Urvasi.

Urvasi. « O re, tu sei mio, per gli Dei invocati nel solenne giuramento della regina. Pururava, tu sei mio. Rispondi: non è così? »

La beatitudine dei due amanti è al colmo, cresciuta anche al pensiero dei passati affanni.

Manava. « Grazie agli Dei! Il matrimonio è bell'e fatto; e sebben manchi il cerimoniale, spero che due o tre huoni banchetti terran luogo di quello da nozze che non si fece. Sia con noi cortese la maestà vostra, tutti i suoi desiderj possano essere appagati.

Pururava. « Sì, tocco il colmo d'ogni mio desiderio. L'immenso padiglione che tutto ricopre il mondo, il trono co' gradini tempestati di gemme strappate dalla fronte dei re domati, mi parrebbero men gloriosi che non la felicità d'eseguire ciò che Urvasi brama e d'essere suo schiavo ».

Nel IV atto, più lirico e immaginoso degli altri, mentre i due felici amanti passeggiano lungo il fiume, una ninfa dell'aria fermò gli sguardi del principe, e destò la gelosia d'Urvasi, la quale, respingendo il re, si rifuggì alla selva. Ora un decreto celeste vietava alle donne d'entrare nei boschi di Kartukeia; ma, cieca per passione, ella v'entra. V'ha posto appena il piede, che germoglia in ceppo di vite, imitante ancora coi flessibili rami l'elegante sveltezza della ninfa. Il re si mette sulle sue tracce; ma è fato che non possa trovarla finchè non possieda il sacro diamante incorporato dal divin piede di Guri, il rubino, simbolo della riconciliazione. Va egli errando per tutto, e l'aria che geme fra le frondi, e il cigno che lento fende le acque, e l'elefante che solingo traversa la foresta, e la nube che libransi in aria, tutto insomma gli pare che partecipi al suo dolore, a tutto invoca simpatia, a tutto dà vita. Fra ciò gli scintilla all'occhio un roseo raggio, uscente da una roccia; è una gemma che s'incorpora al sole; ed una voce nell'aria dice: « Figliuol mio, ricevi quel rubino, cui il tocco del piè d'una dea infuse sovrumana virtù. Prendilo, e possa esserti resa la donna che consoli il cordoglio del suo signore ed amico.

Pururava (prende la gemma). « Donde questa nuova commozione? Perchè il cuore mi palpita s'io fermo lo sguardo su quel ceppo di nuda ed infeconda vite? non un germoglio l'abbella, la pioggia il guastò; poche stille, quasi lagrime sospese, spuntano dagl'inariditi suol rami; non gli ronzano sopra le api; ma tutto è quiete e dolore. È squallido come Urvasi, che anch'essa nella solitudine sfoga ora per certo il dispetto e la collera sua. Ch'io stringa almeno al petto questa troppo fedele immagine della ninfa che io perdei ».

Appena egli li tocca, quel ceppo si converte in Urvasi, che esclama: « Gloria al re; gloria e perdono! Come siete pallido e smunto! perchè così mutato? ne son io forse la cagione? »

Pururava la consola di carezze, e la esorta a muover tosto con lui alla sua città di Pratistana.

Urvasi. « Sì, affrettiamoci; la città piange il suo re perduto, e di tale sventura la cagione son io. Sopporterò lo sdegno e le ingiurie del popolo.

Pururava. « Si parta; in grembo a quella nube avrem tosto attraversato il cammino. Intorno ad essa ondeggiano, quasi pennoncelli, i lampi, e padiglione

ci forma il vaporoso e lucente arco, i cui coluri fa Indra sfolgorare nel cielo ».

All'atto V li troviamo nella reggia di Pururava; ma il fatal rubino andò rapito da un avvoltojo mentre l'avea deposto il re andando a far le abluzioni colle due regine. Il popolo grida: « Al rubino, al rubino ». Pururava chiede arco e saette, ma il rapitore s'invola. Pure non guari dopo, un servo porta una freccia, in cui è infissa una foglia che sostiene la gemma; su quella è scritto: « Freccia d'Ayus, nato da Urvasi e da Pururava ».

Pururava. « Mio figlio? sarei dunque padre? può mai darsi? Io non mi sono mai scostato dalla mia Urvasi se non al tempo del gran sacrificio, nè in essa mi accorsi mai di cangiamento; solo un giorno la vidi smunta, cogli occhi abbattuti e la fisionomia stanca.

Manava. « Ma vi par egli che le ninfe celesti debbano soggiacere ai travagli stessi delle mortali? Partoriscono senza che uom ne sospetti, san cancellare ogni orma di terrena fralezza ».

Qui entra la devota Tapasi, menando un fanciullo col l'arco, e gli palesa come sia Ayus, e che Urvasi per arcana ragione gliel tenne celato; ma poichè questi compì il bel colpo, diritto è che entri fra gli uomini, e lasci la solitudine di Tapasi. Il fanciullo siede sui gradini del soglio, ma invece di ammirare le acquistate grandezze, rimpiange la perduta solitudine e i vezzi del pavoue suo favorito. Sola Urvasi piange e piange; del che meravigliato il re, gliene domanda la cagione; ed essa risponde: « Tal gioja m'inebriava al contemplare il figliuol mio, che m'usciva di mente il fatal decreto, dal quale son condannata tornare al cielo appena io abbia veduto il frutto del nostro amore. Io temea questo momento, che pure arrivò; e perciò ti tenni ascoso il nascer suo, per questo l'afidai alla prudente Tapasi. Ah! ah! or partirò, e tosto il re mi avrà dimenticata ».

Ma il re non sa acchetarsi al distacco; preferisce le solitudini delle cime dell'Imalaja, ove inseguire i daini selvaggi, o i demoni rapitori di belle. Se non che Nareda, scendendo fra quella sceua di distacco, reca il messaggio degli Dei che perdonano ad Urvasi e la sciogliono dal bando, e le promettono felicità e a Pururava di serbarla in eterno. Qui i canti di poeti mortali si mescono agli accordi degli Aspara celesti per celebrare Ayus introdotto nella reale famiglia.

§. 2.

DRAMMI CINESI.

Voltaire dicea che *L'Orfano di Ciao* « è monumento prezioso a far conoscere l'indole della Cina più che qualunque relazione fatta o fattibile intorno a quel vasto impero ». Parrà dunque conveniente che noi diamo un'idea d'esso dramma, il quale, quantunque già da buon tempo noto all'Europa, dai più non è conosciuto che svisato da Voltaire nell'*Orfano della Cina*, e peggio ancora da Metastasio nell'*Eroe cinese*.

Il fondo è tratto dalla storia di Sse-ma-tsian, che sotto il 607 av. Cristo racconta:

« Strano e crudele regnava Ling-kong, il quale ordinò a Tsuni d'andare a uccider Ciao-tun suo ministro. Il messo trova Ciao-tun dormente, e nell'atto di ferirlo pensa: — Sarebbe colpa immolare un ministro sì virtuoso; sarebbe colpa

non eseguire l'ordine del re. — Per uscirne, s'ammazzò da se stesso: il ministro fuggì. Da poi Ling-kong fu ucciso, e dopo molte altre rivoluzioni, Tu-gan-ku, senz'aspettare gli ordini dell'imperatore, assalì la famiglia di Ciao, uccise Ciao-so e i tre fratelli di Ciao-tun, e ne sterminò la parentela. La moglie di Ciao-so, sorella del già re Ling-kong, era incinta; partorì un figlio, che fu salvato da due fedeli di casa sua. Uno di questi, Tsing-ing, offrì di tradire l'orfanello, e per mille oncie d'argento indicò dove stava nascoso: l'altro, che teneva presso di sé il preteso orfano, inseguito se lo stringeva al seno, ed esclamava: — Oh che ha mai commesso l'orfano di Ciao? vi scongiuro, uccidete me e lasciate a lui la vita. — I manigoldi uccisero lui ed il fanciullo, ma il vero orfano era ascoso presso Tsing-ing.

« Essendo il re malato, gli fecero intendere che il cielo lo puniva per l'ingiusto procedere contro la famiglia di Ciao. Cercò se ne rimanesse alcun rampollo; si scuopri l'orfano che vivea; fu richiamato, riconosciuto erede della famiglia di Ciao, e ripristinato ne' suoi diritti sotto il nome di Ciao-wu. Allora Tsing-ing, pago delle ben riuscite cure, risolse finire i suoi dì, per andare nell'altro mondo ad annunziare a Ciao-tun il successo. E per quanto ne lo disortasse Ciao-wu, egli rispose: — Ciao-tun e Kung-sun mi credettero capace di reintegrarvi nei vostri diritti, e perciò vollero morire primi; s'io non annunzio il compimento de' lor desiderj, crederanno ch'io non abbia eseguito il mio disegno. — E s'uccise ».

Su questo fatto s'aggira il dramma di cui parliamo.

Nel prologo i personaggi si danno da se medesimi a conoscere. « L'uomo non pensa a far male alla tigre, ma la tigre pensa sempre a far male all'uomo. Chi non si contenta a tempo, si pente. Io sono Tu-gan-ku, primo ministro della guerra nel regno di Tsin. Il re Ling-kong signor mio avea due uomini in cui fidava interamente, Ciao-tun per governar il popolo, e me per l'esercito. I nostri posti ci resero nemici: io ebbi sempre voglia di ruinare Ciao, ma non potei venirne a capo. Ciao-so, figlio di Tun, avea sposato la figlia del re: io avea mandato un assassino per ucciderlo, ma questi cadde e s'ammazzò. Un giorno Ciao-tun uscendo per confortar gli agricoltori al lavoro, trovò sotto un gelso un uomo mezzo morto dalla fame; gli diè bere e mangiare, e gli salvò la vita ».

E così via, riferendo gli anteatti, da cui appare come Tu-gan-ku riesci a far perire l'altro con trecento di sua casa, non rimanendo che il figlio Ciao-so. Avea sposato la figlia del re, e il ministro contraffà un decreto reale di morte; al veder il quale Ciao-so si uccide, dopo aver raccomandato alla moglie gravida che, se partorisce un maschio, gli mettesse nome Ciao-sciku-eul l'orfano di casa Ciao, affinché cresciuto vendicasse i genitori.

ATTO I. — La donna, prigioniera in palazzo, mette alla luce un bambino; e il ministro Tu-an-cu impone al generale Kan-kiuè che custodisca la reggia attentissimamente; e se ne lascerà portar fuori il bambino, vedrà sterminata la sua parentela sino al nono grado. Cing-ing, medico ai servigi di Ciao-so, sfuggito alla proscrizione, s'introduce appo la principessa, che gli fa promettere di portar fuori il fanciullo: del che assicurata, ella si uccide. Il generale di guardia, detestando il ministro, compiange le vittime; e quando il medico esce, gli chiede: « Che rechi in quello stipo? »

Il medico. « Erbe medicinali.

Il gen. « E null'altro di nascosto?

Il med. « Null'altro.

Il gen. « Dunque puoi passare. (Cing-ing fugge di corsa, e Kan-kiuè lo chiama) Torna qua: che cos'hai in quella scatola?

Il med. « Nient'altro che erbe medicinali.

Il gen. « Non vi sarebbe qualche tafferuglio?

Il med. « Niente affatto.

Il gen. « Vattene dunque. (*Cing-ing va colla stessa fretta, ed è ancora richiamato*) Qui gatta ci cova. Allorchè io ti dico *va*, tu voli come strale dalla cocca; quando ti dico *torna*, sembri un verme che si strascina s'un tappeto di lana. Rispondi, Cing-ing; credi ch'io non ti conosca? Tu se' un antico ospite della casa di Ciao-tun. Io sto a servizio di Tu-gan-ku. Capisco bene che tu hai nascoso il figliuolino di Ki-lin, che non ha ancora un mese.... Io credo che tu abbia ricevuto grandi favori dalla casa di Ciao.

Il med. « Chiunque ha ricevuto benefizj, dee ricambiarli ».

Qui si confidano la cosa, e il generale esclama: « S'io gli recassi questo bambolo, sarei colmato di ricchezze e di onori; ma Kan-kiuè è nominato non meno per generosità, che per valore; mai non scenderò a tanta infamia..... Cing-ing, portati cotesto figlio; se Tu-gan-ku m'interroga, parlerò per te.

Il med. « Grazie, generale ».

Prende la scatola, poi torna e gettasi ai piedi di Kan-kinè, il quale l'esorta a partire; egli il fa, ma poi torna.

Il gen. « Perchè ritornar ancora? e che? osi sospettare d'impostura? dubiteresti di mia lealtà?

Il med. « Generale, se io esco di palazzo, e voi andate a denunziarmi, è mille volte possibile che quest'orfanello sia trucidato. Ebbene sì, generale: arrestate Cing-ing, andate a vantare i servigi vostri e ripeterne il prezzo. Quanto a me sarò beato di morire coll'orfano della casa di Ciao.

Il gen. « Tu puoi salvarti, eppure mostri sempre esitazione e diffidenza. Vuoi conservare il germe della stirpe di Ciao: or bene, anch'io voglio mostrare nobili sensi, lasciar il mio esempio a tutto l'esercito, ed emularli in eroismo e grandezza. Tu se' un servo devoto, io voglio esser fedele a me stesso. Va tosto, spoglia ogni paura; se mi chiedono il vero, non consentirò mai a tradirti. Ma questo mostro potrebbe a torture strapparmi la verità; ebbene, m'ucciderò. Tu veglia di e notte su quest'orfanello, abbi lo sempre in cura; possa egli far rivivere la casa di Ciao; e quando sarà cresciuto, narragli ogni successo, insegnagli a vendicare i suoi parenti, e non si dimentichi quel ch'io ho fatto per lui ».

E s'uccise. Sui quali frequenti suicidj vedasi ciò che da noi si disse nel Racconto, tom. II, pag. 212. Ho riferito tutta questa scena perchè parvemi artificiosissima. Ora il resto in compendio.

Nell'atto II, il ministro, udita la morte della principessa e del generale, pensa che il bambino sia fuggito; onde finge un ordine dell'imperatore, che tutti i bambini fra un mese e i sei sieno recati; e col farli uccidere tutti, confida che l'orfano sia immolato.

Il vecchio Kung-sun-ciu-kien, da' servigi del re ritiratosi in campagna, ove deplora i guai causati dal reo ministro, riceve dal medico l'orfano a custodire, in cui vece esso medico propone di consegnar sè col proprio figliuolo. Ma il pastore calcolando sugli anni, vede che non potrebbe campar tanto da allevare l'orfanello alla vendetta, onde s'offre di perire egli stesso col figlio del medico, il quale se ne farà denunziatore.

Al III atto, il medico si presenta al ministro fingendosi spia: onde quegli accorre dal vecchio, insiste perchè gli consegni l'orfano; questi nega, è battuto e resiste, finchè un soldato trovò un fanciullo (quello del medico) che il ministro scanna. « Scellerato! guarda lassù; v'è una Provvidenza » gli grida il vecchio, e precipitandosi da uno scalone; s'uccide.

Il ministro ricompensa il medico, ne adotta il supposto figlio, ch'è l'orfano appunto, e vuole che il padre abiti seco in palazzo.

ATTO IV.—Dopo vent'anni l'orfano (che nel I atto era uscito in una scatola) fe passata in Corte, copre carica insigne, e studia sotto Cing-ing, suo padre putativo. Allorchè questi crede tempo di rivelargli l'esser suo, lascia sul tavolino una pittura che rappresenta i fatti antecedenti della casa di Ciao. Artifiziosa è veramente quella scena. Allorchè il medico gli espone come l'orfano fu rapito da un medico di nome Cing-ing, il giovine l'interrompe chiedendo: «Siete voi, o padre?

« Molti hanno il nome stesso » risponde Cing-ing; indi prosegue e conchiude: « Ha vent'anni che questi fatti successero; l'orfanello tocca ora tale età. Se non può vendicare la morte de'suoi genitori, a che è buono? » E canta: « Ha statura elevata, il suo viso spira imponente maestà, è segnalato nelle lettere e nell'arte della guerra: che attende per operare? Tutta la sua casa fu sterminata senza distinzione di grado; sua madre s'appiccò in un palazzo isolato; suo padre si trafigge da sè sul luogo del supplizio. E queste mortali ingiurie restano invendicate. Indarno quel figlio passa nel mondo per un eroe ».

L'Orfano. « Voi mi parlate da un pezzo, eppure vostro figlio resta ancora trasognato. In verità nulla comprendo in questo racconto.

Cing-ing. « Che? nulla comprendi? Odi dunque. L'uomo vestito di rosso è l'infame ministro Tu-gan-ku: Ciao-so è tuo padre, e madre tua la regina. Ti raccontai di punto in punto questa lugubre storia. Se ancora non la comprendi intiera, ebbene io sono il vecchio Cing-ing che sacrificai mio figlio per salvare l'orfanello; e tu sei l'orfano della casa di Ciao ».

ATTO V. — Ottenuto un ordine dell'imperatore, l'orfanello risoluto di vendicare i suoi, arresta Tu-gan-ku, che viene condannato per le sue scelleragini: l'imperatore permette all'orfano di ripigliar il suo nome di famiglia, ed ereditare la dignità del padre; e a Tsing-ing rende onori postumi, una tomba al venerabile Kung-sun, ricompensa a Cing-ing.

L'Erede nella vecchietta s'aggira sul dispiacere di non aver figliuoli, sommo nella Cina, per paura di rimaner privi di esequie.

I personaggi di questo dramma sono d'una famiglia della classe media della società, cioè un vecchio agiato, la moglie, la concubina, il nipote, la figlia, il genero. Il vecchio negoziante Lieu-tsong non avendo un maschio che possa render felice il resto de' suoi giorni, nè far le oblazioni rituali sulla sua tomba, prese una concubina, che fin dal principio del dramma è detto essere incinta. Per ottenere dal cielo un figlio maschio, fa sacrificio d'alcune somme di danaro a lui dovute, bruciando i chirografi dei debitori. Affida quindi la cura de'suoi affari alla moglie e alla figlia maritata; ed al nipote, che era maltrattato in casa dalla moglie, dà dugento monete d'argento, perchè vada a cercarsi fortuna dove gli piacerà. Prese queste disposizioni, il vecchio mettesi alla campagna, raccomandando alla benevolenza dei parenti la madre del figlio aspettato. Il dabben vecchio è dominato dalla moglie faccendiera e brigante: onde vorrebbe raccomandarlo di trattar umanamente l'incinta, ma non osa, e il fa col modi più comici.

Lieu-tsong. « Ho a dirti una parola, moglie mia; posso arrischiarmi?

La donna. « Dite su.

Lieu-tsong. « Deh con quanta impazienza aspetterei da te una lettera di felicitazione. L'ao-mei è incinta. Partorisca maschio o femmina, il suo parto sarà tua proprietà: allora potrai ricavar un salario da' suoi servigj, o venderla come meglio ti piacerà. Ne sarai donna e padrona.

La donna. « Ben detto, marito mio.

Lieu-tsong. « Moglie mia.....

La donna. « Che avete?

Lieu-tsong. « Questa giovine Liao-mei qualche volta t'ha dato disturbi, e temo non continui ad importunarti. Quando meriterà castigo, puniscila per amor mio; non accontentarti di sgridarla..... »

E finisce coll'implorarle un trattamento più umano. Allora il genero palesa alla moglie il dispetto che gli fa la gravidanza della concubina, perchè se nasce una femmina, perderanno ambidue metà del beni che loro sarebbero altrimenti toccati, e tutti, se un maschio. L'acquieta la moglie con dirgli che era facile il tor di mezzo la concubina, e dire al vecchio ch'era fuggita. Mentre questi, in mezzo alla più viva ansietà, aspetta l'esito del parto, la famiglia viene per consolarlo delle fallite speranze. All'udire che la concubina era scomparsa, egli si abbandona al dolore più vivo: temendo che l'antica sua cupidigia gli abbia procacciato questa disgrazia, risolve di digiunare sette giorni, e distribuire pubblicamente elemosine in un tempio vicino. I mendicanti ricantano le loro miserie, ma quel che più commove il vecchio è uno che dice: « Scelagurato chi non ha figliuoli ». Ritrova qui in mezzo ai mendicanti il nipote che spreco le ducento monete, ed ora coperto di cenci è costretto a cercarsi un ricovero presso una fornace di stoviglie. Il giovane infelice viene insultato dal genero; ma lo zio mosso a compassione, dopo aver fatta allontanar la moglie, fingendo volergli far una ripassata, gli dà qualche danaro, e lo consiglia a visitare le tombe de' suoi avi nella vicina primavera, accertandolo che l'esatto adempimento di questo dovere gli procurerà fortuna. Quando la donna torna, e' dice: « E che? voi piangete?

Lieu-tsong. « Quando ho pianto?

La donna. « Scorrono lagrime dagli occhi vostri.

Lieu-tsong. « Ahimè! all'età mia, come non sarebbero umidi? »

Cardine di tutto il dramma è l'importanza data ai riti funebri. Il nipote pitocco, al tempo indicato, appare nel luogo sacro alla sepoltura dei membri di sua famiglia: cantando si procurò qualche brandello di carta dorata, un pane e mezza tazza di vino: prese a prestito una zappa, e venuto alle tombe, arde la carta, monda la zolla, fa le oblazioni del pane e del vino, ed implora la protezione de' suoi avi. Mentre egli parte, entrano il vecchio e la moglie, sdegnati tutti e due che la figlia ed il genero non siano venuti a recare le solite offerte; e veggono che il nipote gli ha preceduti. Il vecchio e la donna cominciano un melanconico dialogo sull'infelice lor sorte, che non lasceranno erede del nome loro, il quale venga adempiere con essi gli onori funerali. In quello compare il nipote: Lieu finge volerlo sgridare perchè non rese più decorosamente gli onori agli avi; ma la donna stessa dice: « Egli è povero, non potè far di più »; e si pente di averlo sì duramente trattato. Segue la riconciliazione, ed il nipote è ricevuto in casa. Quando poi arrivano il genero e la figlia in pompa sconveniente, seguiti da numeroso corteggio, sono dal vecchio e dalla moglie accolti con amari rimproveri intorno alla loro tarda pietà; e la donna, ritolta alla figlia la chiave, segno di proprietà, la dà al nipote, e a quelli fa proibizione di non più comparire loro dinanzi. Ciò non ostante nel giorno natalizio del vecchio sollecitano essi ed ottengono licenza d'offrirgli i loro ossequj. Qual meraviglia per lui, in vedersi dalla figlia presentare la concubina smarrita ed il figlio! Nell'eccesso della gioia egli divide i suoi beni in tre parti eguali, tra la figlia, il nipote ed il figliuolo. Finisce il dramma colle manifestazioni d'allegrezza e di gratitudine di tutti i membri della famiglia, perchè il venerabile loro capo avesse ottenuto un *erede nella sua vecchietta*.

È questa commedia in cinque atti, come gli altri drammi della raccolta di cui fa parte. Gli avvenimenti si succedono con tanta naturalezza, che nessuno s'accorgerebbe esser passati tre anni dal principio dell'azione, se non glielo rivelasse l'età del fanciullo ch'è condotto sulla scena nell'ultimo atto.

Gli Affanni di Han, o propriamente *L'Autunno nel palazzo di Han* può dirsi tragedia, sebbene questa non formi fra' Cinesi un genere distinto. N'è tratto l'argomento da quell'epoca degli annali cinesi, in cui gl'imperatori, per frenare gli assalti dei Tartari, erano costretti dar loro in moglie le proprie figlie. E nelle idee cinesi è un male gravissimo *l'uscire di sotto il cielo*, cioè abbandonare il sacro territorio dell'impero. La tragedia comincia col seguente monologo pronunziato dal kan de' Tartari, che in quest'occasione fa ufficio di prologo:

« Il vento d'autunno soffia impetuoso traverso l'erba, fra le nostre tende di feltro; e la luna che scintilla la notte sulle selvagge nostre capanne, ascolta i gemiti della flebile canna. Noi ci dirigiamo verso il sud, avvicinandoci alla frontiera per sollecitare un'alleanza coll'imperiale famiglia. Ho spedito jeri un ambasciatore con tributo di doni, per domandare una principessa in matrimonio; ma non so se l'imperatore accetterà il patto. La bella stagione ha invitato i nostri capi a fare una scorreria in caccia, tra le sabbiose lande. Abbian essi buona ventura! poichè noi altri Tartari non possediamo campi: gli archi e le frecce sono i nostri beni ». (*parte*)

Compare quindi il ministro favorito dell'imperatore, che in un altro monologo fa conoscere come il suo signore governi, lasciandosi indurre a rigettare i consigli de' savj ed a cercare i piaceri nella compagnia delle donne del suo palazzo. Entra in quel momento l'imperatore, che gli dà l'incarico di raccogliere da tutte le provincie dell'impero le giovani più belle e mandargliene il ritratto, per farne la scelta. Il ministro parte, ed abusa del mandato per estorcere somme di danaro da quelli ai quali dava speranza di legar parentela col sovrano. Gli vien vista finalmente la giovinetta Tsiao-kun, che superava d'assai in beltà tutte le altre; essa era figlia d'un povero agricoltore. Il padre non potè saziare la cupidigia del ministro, e questi se ne vendicò, mandando un ritratto della figlia molto sfigurato all'imperatore. Volle il caso che in lei si abbattesse lo giardiniere l'imperatore stesso, che, colpito di tanta bellezza, s'accorse tosto come il favorito l'avesse ingannato: « Custode della porta gialla (dic'egli), recateci quel ritratto, onde il possiamo contemplare. (*guarda il ritratto*) Ah! quanto ha egli offuscato la purezza di questo gioiello, che brilla come l'onde in autunno! (*al servitore di palazzo*) Dite all'uffiziale di guardia ch'è nostro piacere ch'ei mozzi il capo a Mao-yen-ceu, e venga a darci ragguaglio di sua morte ».

Ma il traditore si dà alla fuga, e sano e salvo giunge al campo de' Tartari. Quivi mostrato al kan un ritratto somigliante della figlia dell'agricoltore, con artificiosa scelleraggine il persuade a domandarla all'imperatore. Manda il kan un messo al monarca cinese, minacciando d'invadere gli Stati se gliela ricusa. L'imperatore più fortemente invaghitosene, non sa a che partito appigliarsi; ma i consiglieri suoi, scontenti di vederlo penseroso e distratto dagli affari, tanto lo stimolano a non ascoltare la passione e ad avere piuttosto riguardo alla salvezza dell'impero, che l'infelice monarca compie il sacrificio. Accompagna egli per un tratto di cammino colei che già aveva elevata al grado di principessa; finalmente la lascia, e la loro separazione fu veramente uno strazio del cuore. È questa una scena di sommo interesse, le parole dell'imperatore piene di passione, quelle di lei generose. « Oggi nel palazzo degli Han, domani sposa d'un barbaro! » e geme la civiltà che lasciassi alle spalle, ed i begli abiti che non l'adorneranno

agli occhi degli uomini. La catastrofe si avvicina. Il Tartaro si ritira colla sua preda, e giunge alle rive del fiume Amur o Saghallen, che sbocca nel mare di Okhotsk.

La principessa. « In che luogo siamo?

Il kan. « Sulle rive del fiume del Drago-nero (1), che separa il nostro territorio da quel della Cina: la meridionale forma il confine dell'impero; alla settentrionale cominciano i nostri domini.

La princ. (al kan). « Gran re, con una coppa di vino voglio fare libazione verso il sud, e dar l'ultimo addio all'imperatore..... *(fa la libazione)* Sovrano di Han, questa vita è finita; t'aspetto nell'altra! »

Così dicendo, si getta nel fiume e vi perisce.

Qui potrebbe terminare la tragedia. Il kan oppresso da tristezza, innalza sulle rive del fiume una tomba alla sventurata principessa. Più generoso che non era da aspettarsi, desiste da ogni pretensione contro l'imperatore, e gli fa sapere che gli darà nelle mani l'autore di tutte queste sciagure, onde sia punito del suo tradimento e della sua perfidia.

Segue un altr'atto: il monarca cinese s'addormenta, ed in sogno gli appare la principessa per informarlo di sua sorte: « Data come una prigioniera per acquietare i Barbari, essi voleano portarmi via in paese boreale; ma io colsi il momento di sfuggire ad essi. Non è questo l'imperatore signor mio? ecco io gli sono renduta ». Ma l'ombra d'un guerriero tartaro, apparsa nel medesimo istante, la fa sparire, e distrugge così il dolce sogno dell'imperatore. Questi si sveglia, ode il grido d'un'oca selvatica, emblema degli amanti separati, e continua a piangere la perdita della principessa. Finisce il dramma coll'arrivo d'un messaggero del kan dei Tartari, che rannoda la pace coll'imperatore, ed abbandona Mao-yen-ceu alla vendetta di Ini.

Il lasciare la patria è tale sciagura per i Cinesi, che il caso di Tsiao-kun divenne materia a poeti e pittori; e la tradizione popolare narrò, che la tomba dell'infelice verdeggia tutto l'anno in mezzo alle sabbie, come se la fertilità della terra natia la seguisse per consolarne l'ombra nel deserto.

Agevolato dall'analisi lo studio della lingua cinese, Stanislas Julien a Parigi, poi il signor Bazin, diedero all'Europa varj altri drammi e una più estesa cognizione di quel teatro.

Il più grazioso di tutti è quello che s'intitola *Gl'Intrighi di una cameriera*, che noi analizzammo nel Racconto, tom. II. pag. 213-14.

Il Circolo di creta fondasi sopra un fatto simile al noto giudizio di Salomone (2). Il signor Ma ha due mogli: una sterile; l'altra detta Hai-tang e poco onesta in sua gioventù, gli partorisce un fanciullo che ora finisce i cinque anni. La prima d'accordo col cancelliere Ciao suo amante, avvelena lo sposo; e bisognandole il titolo di madre per divenir erede, mena seco il

(1) I Cinesi hanno così tradotto il nome tartaro *Sagha-lieo-ala fiume dell'acqua nera*. Nel che scorgesi una nuova somiglianza tra la mitologia cinese e la greca.

πυρός;
Ἀράχνης ἀναβλέποντα ποταμὸν πύονα.
Il drago cinese in fatti è un'idra di una sola testa; e nella coda ondeggiante del mostro, e nel corso serpentino dei fiumi à vedersi l'origine comune delle idre della Cina e della Grecia.

(2) Io un vecchio favolista ho raccontato che due cavalieri disputavansi l'eredità d'uo barone, ambidue asserendolo padre suo. Salomone, vedendo scoprir il vero, ordina che si levì di sepoltura il cadavere, e i due pretendenti, per mostrare qual meglio valga in armi, si lancino di galoppo e lo trafiggano colla lancia. L'impostore non esitò, ma il vero figlio non volle mai compiere il sacrilego attentato.

fanciullo dicendolo suo, ed accusa Hai-tang dell'assassinio; e il giudice raggirato da quel cancelliere, la condanna. Se non che la sentenza doveva essere riveduta dal governatore della provincia; il quale, udite le parti, fa descrivere un cerchio con creta, e nel centro colloca il fanciullo. Le due donne il tirino ciascuna dal suo lato, « e come la vera madre l'avrà preso, le tornerà facile il tirarlo fuori dal cerchio, mentre la falsa mai nol potrebbe ».

La prova superstiziosa esce a favor della malvagia, poichè ella prende il fanciullo, e Hai-tang è condannata alla sferza. Ma ella esclama: « Quando la vostra ancella fu sposata al signor Ma, tosto n'ebbe questo bimbo. Dopo averlo portato nove mesi nel mio seno, lo nutrìi per tre anni col mio latte, gli prodigai tutte le cure che l'amor materno suggerisce. Quando avea freddo, gli scaldavo blandemente le membra. Ahimè! quanti stenti, quanta fatica per allevarlo fino ai cinque anni! Debole e tenero ancora com'è, non si potrebbe senza offenderlo trarlo da due lati opposti: s'io non dovevo ottener il figlio mio che azzoppandolo o storpiandogli le braccia, amo meglio perire sotto la sferza, che fargli forza per trarlo dal cerchio ».

I costumi cinesi non fanno bella comparsa in questo dramma. Hai-tang indica l'infame suo mestiero giovanile, dicendo: « Io viveva tra i salici e i fiori; io accompagnava all'uscio uno, per andar incontro a un altro; e l'abituale occupazione mia erano il canto e la danza ». Essa respinge un fratello, che ridotto alla mendicizia, viene ad implorarne soccorsi: e il fratello alla sua volta, trovando lei infelice, l'assale ad oltraggi e busse. L'altra moglie esprime l'adultera passione con parole di tal grossolana veemenza, che nessuno vorrebbe tradurle in lingue pulite. Il drudo è un mariuolo svergognato che, accusato, rigetta la colpa sulla complice, e dice al giudice: « Non vedete che costei ha il viso inverniciato di rossetto? Se si lavasser con acqua i colori imprestati, sarebbe una sozza maschera che nessuno vorrebbe raccattare trovandola per la via. Come avrebbe potuto sedurre il vostro servo, e trascinarlo ad un commercio criminale? » Confessata però, a forza di tortura, una parte de' suoi delitti, disputa ancora contro le leggi che sa a menadito: « Secondo le leggi, io son reo soltanto d'adulterio, che non è caso di morte ».

Più ancora stomaca ne' discorsi de' varj personaggi la freddezza e la calma nell'immoralità, indizio d'estrema corruzione. Una madre alludendo al turpe mestiero di sua figlia, dice: « Io non posso far senza degli abiti e degli alimenti che la sua industria mi procura ». E un giudice: « Tuttochè io sia magistrato, non fo alcun decreto: trattasi di sferzare uno o di metterlo in libertà? lascio la cosa all'arbitrio del cancelliere Ciao..... Una sola cosa domando: danaro e sempre danaro; e ne fo due parti, una per lui, una per me ».

Questa brutale ingenuità se rivela la scarsa arte del poeta, attesta pur anche una profonda depravazione.

Nello *Schiavo delle ricchezze che custodisce*, un avaro è dipinto colle esagerazioni che fanno ridere in Plauto e Molière. Sul morire dice al figlio adottivo: « Figliuol mio, sento che il mio fine s'appressa. Dimmi, in che sorta di cataletto mi metterai tu? (1)

Il figlio. « Se mi tocchi la disgrazia di perdere mio padre, gli comprerò il più bel cataletto di abete che potrò trovare.

L'avar. « Non far di queste pazzie: il legno d'abete è troppo caro. Morto che

(1) La cura del cataletto è una delle più attente de' Cinesi, che solo preparano da vivi.

«E una cortigiana è la protagonista d'un altro dramma, che da lei s'intitola *Ciang-iu-ngo*. Un agiato negoziante sta per isposarla, ad onta della prima moglie; ed ha gran briga nel mettere d'accordo le convenienze delle due signore. Ciang-iu-ngo dice: « Ora voglio presentare i miei ossequj alla vostra moglie legittima: le dimostrerò il mio rispetto con quattro inchini. Essa riceverà il primo, si alzerà al secondo, mi renderà il terzo ed il quarto ».

Si disse quanta importanza collochino i Cinesi in simili futilità. La sposa legittima sta sulle pretensioni e non s'alza: di qui ingiurie e busse, finchè la signora è uccisa dalla collera, e la cortigiana fugge con uno che crede aver annegato il marito di essa. Un generale compra dalla nutrice che il salvò il figlio di questa per un'oncia (L. 7. 30). Dopo tredici anni il padre adottivo gli manifesta l'origine sua, e questi ritrova il vero genitore per via d'un'arietta cantata dalla nutrice, contenente le avventure della famiglia. I due rei trovati e vicini alla punizione si uccidono da sè.

etc. Ceremonie, doppia moglie, fanciulli venduti, suicidj; soliti ingredienti dei drammi cinesi.

Nel *Risentimento di Teu-ngo*, questa infelice è condannata a morte innocente; e presso al supplizio si volge al procurator criminale: « Signore, ho una grazia da chiedere a vostra eccellenza; se si degna concedermela, morirò senza rincrescimento.

Il procuratore. « Quale grazia?

Teu-ngo. « Domando che si stenda una stuoja bianca, e mi si permetta di star in piedi su quella. Domando inoltre che alla lancia della bandiera si sospendano due pezzi di seta bianca alti dieci piedi: se io muojo vittima d'una calunnia, al momento che la scure del manigoldo troncherà la mia testa, quando il sangue sprizzerà dal mio corpo, neppur una goccia cadrà per terra, ma andrà a chiazzare i brandelli di seta bianca.

Il proc. « Posso concedervi questo favore; non c'è difficoltà.

Teu-ngo. « Signore, noi siamo in quell'età dell'anno che gli uomini soffrono un calore eccessivo. Or bene, s'io son innocente, appena avrò cessato di vivere, cadrà una neve fitta e gelata, che coprirà il tronco di Teu-ngo.... (*canta*) Voi dite che il caldo è sì cocente, e che il cielo infiammato non lascerebbe cascar un fiocco di neve. Non avete inteso parlare della neve, che En-yeu fece volare nel sesto mese? Se veramente son io piena d'un'indignazione che divampa come il fuoco, vo' ch'essa faccia volar nell'aria, come leggeri fiocchi, i fiori dell'acqua gelata; vo' che questi fiori avvolgano il mio cadavere, acciocchè non abbia mestieri di un carro coperto di stoffa liscia, nè di cavalli bianchi per trasportarlo in una deserta sepoltura.

Il manig. alzando lo stendardo. « Che strana coincidenza è questa? Il cielo s'oscura (*s'ode il vento soffiare*); che vento gelato!

Teu-ngo canta. « Nubi che ondeggiate nell'aria, per me offuscate il cielo! venti poderosi, per me soffiare a turbine! faccia il cielo che le tre mie predizioni s'avverino. (*Il manigoldo la ferisce*)

Il procur. spaventato. « Cielo! la neve comincia cascare. Avvenimento straordinario! »

Chi si ricordi del consenso che, secondo le idee indiane, noi dicemmo prestare tutta la natura a un delitto, sentirà l'innesto di quello, operato dal buddismo, sopra le menti cinesi, che suppongono la natura fisica dipendente dalla morale.

Il vecchio padre di Teu-ngo, magistrato d'appello, sta la notte seduto a una tavola coperta di carte, e gli viene in mano tra queste la sentenza contro Teu-ngo. Essendo affare giudicato ed eseguito, egli la pone sotto le altre, che continua ad esaminare come la carica sua gl'impone. Intanto pensa alla sua fanciulla, di cui più non seppe nuove dal sette anni in poi, e che allora portava un altro nome. E tosto lo spettro viene ad aggirarsi attorno alla lucerna, offuscandone il chiarore. Ogni volta che il magistrato smoccola il lume, l'ombra volge sossopra le carte, e pone sovra le altre la condanna della giovine Teu-ngo. Il magistrato si spaventa nel vedere questa sentenza ricomparire ostinatamente, quasi un muto rimprovero, un appello silenzioso.

L'ombra stessa si mostra, e il magistrato la interroga colla freddezza e colle forme del suo ufficio: e convinto dell'identità e dell'innocenza di essa, siede sul suo tribunale. Gli son condotti i veri rei, l'ombra compare ad accusarli; e per quanto gli assassini invocchino il potente Lao-seu, l'ombra insiste, e li costringe a confessare il loro delitto. Le ultime parole essa volge al padre, chiedendo che cancelli il nome di Teu-ngo dalla sentenza.

§. 5.

I TRAGICI GRECI.

Si riferisce al Racconto, Lib. III. cap. 19.

La poesia drammatica acquistò in Grecia un'importanza, quale in verun altro paese, ritraendo da un lato la vita esterna e l'intimo sentimento dell'armonico bello, dall'altro riassumendo in sè tutta la restante letteratura, la storia e l'epopea nell'intreccio, l'eloquenza nel dialogo, la lirica nei cori, oltre le arti belle nelle decorazioni. Una misura d'olio, e un ramo d'ulivo raccolto nei giardini dell'Accademia, erano il premio destinato al vincitore de' giuochi drammatici: ma unitevi l'applauso del popolo più colto, la rappresentazione ornata dal più pomposo corredo, il carattere patriottico e religioso che assumevano le rappresentazioni ed il poeta. Ecco perchè Aristotele collocava la musa tragica di sopra dell'epica.

Eschilo ci si presenta come quello che, se non inventò, sollevò la tragedia al grado di arte armonica e bella.

Quanto alla forma, l'epopea ionica e la lirica dorica gl'insegnarono il volo; all'unico attore, introdotto da Frinico a parlare insieme col coro, un altro ne unì in dialogo; e diede alla tragedia palco regolare, abiti e scene adatti, meccaniche invenzioni, degne di trattenere il popolo più colto, radunato in Atene dalle feste Dionisiache, tra il fine di marzo e il cominciare d'aprile. Ritrasse l'uomo nelle forme sue più gigantesche, quando, per una forza superiore, inevitabile, è balzato dal sommo della fortuna al fondo della miseria; e da quella severa dottrina della fatalità dedusse l'interesse de' suoi drammi. Acciocchè poi fossero più gravi le impressioni, andò a cercare soggetti fra le tradizioni più remote, fra quei miti che rivelavano le sublimi verità primitive, e che egli aveva

appresi nella scuola di Pitagora (1): ivi scontrò Prometeo, simbolo dell'umanità, rapitore del fuoco celeste, dirozzatore degli uomini, punito del bene che fece, e liberato dalla forza; e ne fece il protagonista d'una tragedia, la quale dai pedanti dev'essere considerata come meschina, durando in perpetui lamenti dell'eroe o d'altre divinità; mentre, a chi ben vede, presenta un grandioso emblema dell'uomo che pecca, soffre e risorge, o del genio che patisce perchè grande, perchè non sa piegarsi all'impero di Giove, e ama meno se stesso che la schiatta umana:

Tripartita era l'azione del *Prometeo*, ma a noi resta solo la parte che ne ritrae i patimenti. La Forza e il Potere conducono Prometeo

della terra alle remote
Contrade estreme, alle inaccesses vie
Della Scizia deserta.

Colà Vulcano, costretto ad incatenarlo per cenno di Giove, lo compunge:

O di Temi figliuol, pieno la mente
D'alto saper, mal mio grado io t'affido
A nodi indissolubili di ferro
Qui su questo dirupo inospitale,
Ove nè umana udrai voce, nè umano
Volto vedrai. Dalla fiammante lampa
Del sole arso, abbronzato, andrai cangiando
Il fior delle sembianze. Sospirata
Sempre la notte occulterà la luce
Con lo stellato ammanto, e il sol di nuovo
Dissiperà dell'alba la rugiada;
E tu d'affanno ognor ti struggerai,
Nè sarà chi t'allevi. È questo il frutto
Dell'amor de'mortali, a cui volesti
Esser di troppo liberal, de'numi
Non temendo lo sdegno: onde qui stesso,
Sempre a guardia starai di questo sasso,
Senza nè al sonno dechinare palpebra,
Nè ginocchio piegar. Molti sospiri,
Molte ma indarno metterai querele;
Inesorato è il cor di Giove, e sempre
Aspro è colui che di recente impera.

Ma il Potere e la Forza spengono in esso la pietà; e poichè Prometeo è incatenato, il primo lo insulta dicendogli:

Or tu d'ardir fa pompa,
E di lor doti derubando i numi
Danne parte a' mortali. E che far ponno
Per sollevarti di tanto martire,
Che far ponno i mortali? Inver gli Dei
Mal ti nomâr Prometeo (2); tu stesso
D'un Prometeo hai bisogno a trovar modo,
Che ti sviluppi di siffatto impaccio.

(1) *Venial Aeschylus, sed etiam Pythagoreus.* CICER., *Tuscul.* II, 9.

(2) Prometeo vorrebbe dir provido, secondo l'etimologia greca. Noi ne abbiamo data una diversa.

Allora Prometeo esce in un sublime lamento :

O divo etere, o alate aure veloci,
O sorgenti de' fiumi, o innumerabili
Rincrespamenti de' marini flutti,
O terra, e te madre di tutto, e l'ampio
Disco del sole onniveggente io chiamo;
Mirate me, mirate ciò ch'io soffro
Dai numi, io nume; in quali pene io deggio
Qui travagliarmi per tempo infinito!
Tal de' beati il reggitor novello
Trovò per me tormento infame. Ah! lasso!
Piango il presente e l'avvenir; deh quando,
Quando sarà di questi affanni il fine?
Ma che dico? già tutto chiaramente
Io preveggo il futuro, e non m'arriva
Disastro alcuno inopinato. È duopo
Il fato in pace sostener, chè invitta
Del destino è la possa: il so; ma in tale
Stato il tacere e il non tacer m'è dura
Impossibile cosa. A questa stretta
Posto io fui, sventurato! perchè un dono
Feci a' mortali. In cava canna al sole
Una favilla osai rapir del fuoco,
Mastro d'ogni arte ed util sommo all'uomo:
Ecco le colpe, onde tal pena or pago,
Confitto in ferri, a nudo cielo. Ah! misero!
Ah!.....

Solo l'arte tarda e men naturale pretende che gli eroi soffrano senza un gemito, e l'umana debolezza scompaja sotto l'eroico orgoglio. Ad ascoltare e compattare il grande infelice vengono le Oceanine e l'Oceano stesso e il coro; e i costoro cantici leniscono l'ansietà di quella situazione. Alle prime egli accenna la storia di Giove e l'ingratitude sua verso di lui, e come

Tempo verrà che de' beati il sire
Di me, di me, benchè in sì duri ceppi
Maltrattato, avrà duopo a disvelargli
La nuova trama, onde possanza e scettro
Gli si torrà: ma farà prove indarno
Di raddolcirmi con melato incanto
Di lusinghieri detti, o con minacce
Flere atterrirmi. Io non dirò parola,
Pria che dai lacci ei non mi sciolga, e voglia
Di quest'empio supplizio il fio pagarmi.

Pol abbandonandosi a nuovi lamenti, espone quanto bene meritò dell'uomo:

Seduto appena sul paterno trono
Si fu Giove, agli Dei diversi doni,
A qual l'uno, a qual l'altro, ne divise,
E l'impero ordinò. Sol de' mortali,
De' miseri mortali ei non fe conto

Nessun; che tutta anzi l'umana stirpe
 Strugger voleva, e riprodurne un'altra;
 Né alcun s'oppose, altri ch'io solo. Io solo
 Osai far contro; io preservai le umane
 Vite dall'Orco; e sol per ciò mi fiacco
 Fra queste a sopportarsi atroci pene,
 Miserande a vedersi. Io che sentii
 De' mortali pietà, di pietà degno
 Non fui tenuto, e oppresso crudelmente,
 Spettacol sono obbrobrioso a Giove.
Coro. Ha ferreo senso, e d'una selce è nato
 Chi, Prometeo, di te, di tue sciagure
 Non si commove. Oh! ciò veduto mai
 Non avess'io; chè il cor tutto mi sento
 Di dolor contristato.

Prom. Ad occhio amico
 Miserando a vedersi in ver son io.
Coro. Ma di', più in là non trascorresti forse?
Prom. La previdenza del futuro fato
 Io nell'uomo cessai.

Coro. Qual per tal male
 Rimedio oprando?

Prom. Ad abitare in lui
 Posi cieche speranze.

Coro. Assai gran bene
 Hai largito a' mortali.

Prom. E il fuoco ad essi
 Pur dispensai.

Coro. Anche il fiammante foco
 Hanno?

Prom. E molte arti apprenderan da quello.

Coro. Giove or dunque ti dà sì gravi pene
 Per queste colpe? E non è fiso il fine
 Del soffrir tuo?

Prom. Null'altro fin, che quando
 A lui parrà.

Come le tradizioni teologiche sono ben tradotte in questa filosofia, che uscita dal tempio, si unisce alla poesia! In altro luogo più apertamente rivela al coro i suoi benefatti:

Udite invece

De' mortali i bisogni, e come in essi,
 Stupidi pria, senno e intelletto io posi.
 Né ciò dico perch'io di lor mi lagni,
 Ma per mostrar quant'io nudrissi affetto
 Per lor, che prima non vedean vedendo,
 Non udivano udendo, somiglianti
 Alle larve de' sogni, e da gran tempo
 Invan mescendo stoltamente il tutto.
 Né con pietre sapean fabbricar case,
 Né con travi coprirle; ma sotterra,

Come villi formiche, entro latebre
 D'oscuri specchi traevan la vita;
 Nè distinto per loro avea segnale
 Il verno, la fiorente primavera,
 La fruttifera estate. Essi fean tutto;
 Lo perchè non sapendo. A lor degli astri
 Io mostrai gli orti ed i tramonti arcani;
 Io de' numeri l'arte, arte sovrana,
 Trovai per essi, ed il comporre insieme
 Delle lettere i segni, e operatrice
 Di tutte cose e delle Muse madre,
 La memoria edncar. Col glogio io primo
 Gli animali congiunsi, onde all'uom servi
 Fossero, e nel durar gravi fatiche
 Succedessero a lui: docili al freno
 Fatti ho i cavalli, e li condussi al cocchio,
 Pompa d'alta opulenza: ed io, non altri,
 I velivoli carri ondivaganti
 De' nocchieri inventai. Misero! ed io
 Insegnator di tanti ingegni all'uomo;
 Mezzo non ho, non argomento, a trarmi
 Dal presente infortunio.

Ben è diritto pertanto se, nella sua sciagura, compatisce la natura tutta:

Già questa terra intorno
 Te lamenta, eccheggiando in suon di gemiti,
 Te caduto dal primo
 Eccelso onor, co' tuoi congiunti all'imo,
 E tutti, a cui dell'Asia anco soggiorno
 Dà la vicina sede,
 Tutti concorde fiade
 Il dolor de' tuoi gravi e d'alti lal
 Meritevoli gual.

E le di Colco impavide
 Ne' tumultu di Marte
 Vergini han duolo, e il popolo,
 Cui nell'estrema parte,
 Là in riva alla meotica laguna,
 Scizia diè cuna:
 E il marzial degli Arabi
 Stuolo, e quei che sublime
 Stanza dell'arduo Caucaso
 Tengon presso alle cime,
 Nel brandir delle acute aste fremente
 Guerriera gente.

Un sol pria d'ora, un solo
 Da insolubili pene
 Domo vid'io fra' numi:
 Atlante io dico, altro Titan, che il pondo
 Del grave etereo polo

Con gli omeri gemendo ognor sostiene:
 Cupo rende un lamento il mar che frange,
 E ne fremè dal fondo
 Della terra l'oscuro Orco, e de' fiumi
 Anco ogni fonte al suo soffrir compiangè.

L'Oceano vorrebbe indurre Prometeo a sottomettersi a Giove; ma quegli alteramente gli risponde, ringraziandolo, ma badi a non esacerbare il tiranno col mostrarsi compassionevole alla vittima.

E perchè la robustezza di Prometeo nel patire spicchi viepiù, compare lo, che trasformata in giovenca, compisce il mistico suo pellegrinaggio, e geme acerbamente che il figlio di Saturno l'abbia di tanti mali flagellata: e bellissima poesia emerge dalla narrazione ch'ella fa delle sue sventure e dai vaticinj di Prometeo, che antivede la dinastia d'Argo, e che va gridando aver già veduto due regnanti del cielo cadere, e spera veder così il terzo:

Ecco, la terra ecco si scuote; il tuono
 Fiero mugghia e rimbomba; ignes lampeggiano
 Tortuose saette: in alto i turbini
 Rivolvono la polve; tutti i venti
 Sboccan soffianti con furor discorde
 L'un contro l'altro, e il ciel col mar si mesce.
 Certo tanta rovina or vien da Giove
 Per atterrirmi. Oh veneranda madre,
 Oh etere che tutto irradi il mondo,
 Vedete pur quanta ingiustizia io soffro!

Sotto questa scena di patimenti morali sta sicuramente ascosto un senso allegorico, rivelar il quale non fu dato ancora ai tanti che vi si provarono; ma fa meraviglia il trovare in uno scrittore così temperato e di così retto gusto come il Villemain queste parole: *Je ne parle pas du Prométhée, pièce monstrueuse, où l'on voit arriver l'Océan qui vole, porté sur un animal ailé, et d'autres folies poétiques de l'imagination grecque.* (*Cours de littér. franç.*, parte III, lez. 5^a) Mostuoso, folle, perchè si scosta dalla pomposa decenza che impongono ai Greci i loro imitatori. Anche Metastasio fa osservazioni meschinissime sul Prometeo di Eschilo, *dramma tanto stravagante e fantastico*, e riduce in burla l'intreccio e il dialogo colto spogliarli della veste poetica. Non accorgendosi di quella sublime personificazione dell'umanità, destinata al cielo eppur ancora confitta alla terra, appunta quel lungo discorrere di Prometeo benchè incliodatu alla rupe, e la sua curiosità a sentir la storia della vacca Io: e quando esso profetizza che Giove cadrà e gli sarà surrogato un altro Dio, protesta singolare della Grecia ancor fanciulla, eppure già accortasi che l'antica mitologia non basterà all'invigorita coscienza de' nuovi tempi, il Metastasio non vi fa tampoco una riflessione.

Nell'*Agamennone* campeggia la grandezza morale. Da dieci anni la vedetta, dalle eccelse case degli Atridi, guarda verso Troja se i concertati segnali ne indichino la presa; e l'osservatore e il coro gemono il lungo indugio: quando Clitennestra esce annunziando che la città nemica è in mano dei Greci; poco dopo arriva l'araldo Taltibio coll'esultanza di chi rivede la patria; indi Agamennone stesso, fra canti trionfali.

Non occorre ch'io potti che questi fatti non possono compiersi in un giro di sole, come impongono i retori; ma non lacerò come in questa tragedia spicchi

l'affetto più che generalmente in Eschilo non soglia. Il coro, rammentando il ratto d'Elena, suppone che i cantori di Menelao cantino:

Assai piangendo i savi

Queste dolenti note
 Sciolsero allora: Oh case!
 Oh case! oh prenci! oh talamo!
 Oh vestigj di dolce amor perduto.
 Tristo a vedersi, in muto
 Cupo duol soffocante un tanto scorno,
 N'andrà il marito, e squalido
 Per lo desio della fuggita sposa,
 Spettro parrà, che intorno
 Per la reggia s'aggiri; e la vezzosa
 Di lei ne' marmi immagine
 Fastidierà; che dove occhio non brilla,
 Ivi morta è d'amor ogni favilla.
 A lui sognate larve
 Falso diletto apporteran; chè invano
 La fantasia s'illude-
 D'uomo, a cui dolce apparve
 Cara sembianza, è su veloci vanni
 Indi col sonno gli fuggia di mano.

Poi Clitennestra così narra gli affanni di orba moglie:

Argivi, d'Argo inclitò onor, rossore
 Io più non ho di far palese a voi
 Il mio di moglie ardente amor: col tempo
 Di modestia il ritegno anco s'allenta.
 Per prova io l'ho, quale insoffribil vita-
 Io qui trassi ogni dì, finchè di Troja
 Stette questi alle mura. Entro sue stanze
 Sola seder lungi dall'uom la donna
 È immensa pena, e molte udir non grate
 Nuove, e l'un di sciagura, e venir l'altro
 Apportator d'altra più grave ancora
 Calamità. Se tante in sé quest'uomo
 Ferite ricevea, quante la fama
 Vociferò, dir si potria forato
 Più che rete il suo corpo: o morto ei fosse
 Quante volte fra noi ne corse il grido,
 Vantar potrebbe, Gerion secondo,
 Triplice spoglia, e per ciascuna vita
 Una morte contar. Sì orrende voci
 Fur cagion che più volte altri dal collo
 Mi sciolse il laccio, a mal mio grado; ed ora
 Causa pur son che il figlio tuo presente
 Qui non è, qual dovea, l'amato pegno
 Di nostra fede, Oreste. Non ti prenda
 Stupor di ciò: chè il federato amico
 Strofio focense a custodir sel tolee,
 Adducendo ragion, della tua vita

Il perigliar là sotto Troja, è quanto
 Qui ne avverria, se popolar sommossa
 Trascorresse a furente empio consiglio;
 Pol che innato è nell'uomo, il già caduto
 Ancor più calpestarlo. In ciò ch'io dico
 Non v'è inganno; l'accerta. Inaridite
 Delle lagrime omai son le profuse
 Fonti, nè dentro vi riman più stilla;
 E gli occhi affievolii col vegliar tardo,
 Ed aspettar plangendo i nunzi fochi,
 Sempre indarno aspettati. Indi ne' sonni
 Di ronzante zanzara al sottij fischio
 Scossa io balzava, o a te vedea sognando
 Più sciagure avvenir, che non capia
 Quel breve tempo. Or che sofferto ho tanto,
 Ben io quest'uom nomar potrei mastino,
 Che difende l'ovil; fure che salva
 Nave in periglio; di sublime casa
 Ferma colonna; unico figlio al padre,
 Lido a' nocchieri oltra ogni speme apparso;
 Giorno a mirar bellissimo, che segue
 Di burrasca all'orror; limpido rio
 Dell'assetato viandante al labbro.
 Dolce è uscir d'ogni affanno; è lui ben degno
 Di questi nomi io veramente estimo.
 Deh sia lungi l'invidia! assai già mali
 Soffrimmo. O capo a me diletto, scendi
 Dal carro omai; ma non toccar la nuda
 Terra col piè devastator di Troja.
 Ancelle, e che tardate i molli drappi
 A spiegar sul terren? Sotto i suoi passi
 Tosto la via di porpora si copra,
 Sì che Giustizia alle insperate case
 Orrevolmente il riconduca. Il resto,
 Com'è dritto, addurrà vigile cura
 (Volenti i numi) all'ordinato fine.

Ma il canto trionfale si sospende alla tremenda voce di Cassandra, la profetessa delle sciagure, la quale rammemora al coro le antiche atrocità della reggia d'Atreo, e ne predice di nuove. Le sue minacce la fanno veramente il principale personaggio di quella tragedia, tanto più che al vaticinio unisce il compianto dei mali suoi propri e della sua patria:

Vedete

Là nella reggia, que' figli sedenti,
 Pari a larve di sogni? Figli uccisi
 Da più stretti congiunti, ecco, le mani
 Sporgono piene delle proprie carni
 (Orrendo cibo!) e delle proprie viscere,
 Onde il padre gustò. Quindi un imbelletto
 Domestico leon, che si rivolge
 Nel letto marital, vendetta io veggo

Macchinar contra il mio signore: lo dico
 Il mio signor, poichè portar m'è forza
 Giogo servile. E il capitan di mille
 Navi, di Troja' espugnator, non vede
 Come la lingua d'abborrevoi cagna,
 Dolce parlando e lusingando, a lui
 (Quasi Ate occulta) insidioso ordisce
 Malefizio funesto. Ella tant'osa;
 Donna, d'uom fassi ucciditrice. Or come
 Io numerò sì abbominevol mostro?
 Anfesibena; o nuova fra gli scogli
 Scilla, terror de' paviganti; o madre
 Furibonda dell' Orco, incontro a' snoi
 Guerra spirante, inconciliabil guerra?
 Come acclamò la scellerata audace,
 Quasi vinta la pugna, e gioir parve,
 Che a lei salvo tornasse il suo consorte!
 Tutto avverrà che avvenir dee. Tu in breve
 Commosso il cor d'alta pietà, dirai
 Che verace indovina io fui pur troppo.

Non appena ella finì il fatidico canto, s'ode dentro il gemere di Agamennone, ferito a morte; poi se ne vede il cadavere, e Clitennestra ferocemente si vanta d'aver vendicato il sangue di sua figlia, sparso come fosse d'armento, e gli abbracci d'altre donne, fra cui Cassandra,

Quella indovina oracolante schiava,
 La concubina sua, la del suo letto
 Socia fedel, che della nave istessa
 Presse con lui, qua veleggiando, i banchi.
 Degna mercede ebbero entrambi: ei cadde;
 E la sua druda, similgiante a cigno
 Gemebondo, intonando ultimo canto
 Spenta cadde pur essa, e più squisito
 Un condimento a' miei piaceri aggiunse.

Queste dramma non è che il primo d'una trilogia. Seguono nelle *Coeftore* il rimorso di Clitennestra e il dolore d'Oreste figlio di lei. Questi entrato nella reggia d'Argo, si fa riconoscere ad Elettra sua sorella, che esclama:

Oh dolcissimo amor delle paterne
 Case! oh a noi sospirata unica speme
 Di salvamento! In tuo valor tu forte,
 Racquisterai del genitor lo Stato.
 Oh diletta persona, a me le parti
 Or tu compi di quattro; il dirlo è forza:
 Tu mi sei padre: in te l'amor si volge,
 Che alla madre io dovrei (madre aborrita
 Sì giustamente); in te l'amor dovuto
 Alla sorella in sacrificio uccisa;
 E fidato fratello affm mi sei,
 Di iustro apportator. Giustizia e Forza
 Del ti assistano all'uopo, e il sommo Giove!

Sconosciuto Oreste si presenta a Clitennestra e ad Egisto, recando falso annunzio della morte di Oreste; e colto il drudo di sua madre lo scanna, indi trascina la madre entro la scena per punirla, e mostrando agli Argivi i cadaveri dei due uccisori di suo padre,

Incitamento al colpo
 Il fatidico Apollo anco m'aggiunse,
 Me per tal fatto preguaziando indenne
 D'ogni rea taccia; e non dirò qual pena
 M'intimò, not facendo: immaginarne
 Tutto l'orrore non potria nessuno.
 Ed or vedrete: in man questo recando
 Supplice ramo, e questo serto in fronte,
 A Delfo io m'incammino, ove d'Apollo
 È il tempio e l'ara e l'instinto foco.
 Fuggir da questa consanguinea strage
 M'impose il nume, e non drizzar miei passi
 Ad altre soglie. Io tutti d'Argo appello.

Benchè adempia però all'ordine del Dio, Oreste non va libero dal rimorso del parricidio:

Ahi ahi, che veggo?
 Come Gorgoni, avvolte in negri panni,
 Eccole, o donne, e d'affollate serpi
 Attorte i crin!... Io più non resto.
Coro. Or quali,
 O figlio, o figlio il più diletto al padre,
 Fantasie ti perturbano? Deh statti;
 Non lasciar che il timor troppo ti vinca.
Or. Non fantasie, non fantasie: le Furie
 Della madre son queste.
Coro. Un fresco sangue
 Su le mani ti sta: quindi spavento
 Su l'animo ti piomba.
Or. Oh sire Apollo!
 Cresce la turba; affollansi, e dagli occhi
 Stillano sangue che mette ribrezzo.
Coro. Fa cor; d'Apollo l'avvicina all'ara:
 E' ti sciorrà da questi mali.
Or. Voi
 Non le vedete: io sì le veggo; e sento,
 Sento incalzarmi, e più restar non posso.

Le Eumenidi agitatrici d'Oreste danno appunto il titolo alla terza tragedia della trilogia d'Eschilo. Vedete gigantesco principio. Siam nel vestibolo dell'Apollo delfico, e la Pitia, fatta una breve invocazione, esce dal tempio esterrefatta esclamando:

Ah orrendo a dirsi, ed a vedersi orrendo
 Spettacolo che retro mi sospinge!
 Più non mi reggo; mi manca la lena;
 Vo con le man più che coi piè: provetta
 Donna, se colta è da spavento, è nulla.

Pari in tutto a un infante. Entro nel sacro
 Adito, e veggio in supplichevol atto
 Là un uom seder, sangue le man grondante,
 Nudo il ferro nel pugno, e un alto ramo
 Protendente d'ulivo, in larghe fasce
 Di bianca lana avvolto. Dorme
 Stesa sopra i sedili intorno a lui
 Una di donne orribilmente strana
 Torma.... Donne non già; Gòrgoni io dico....
 Ma nè Gòrgoni pur, nè somiglianti
 Sono a quell'altre, che dipinte vidi
 Rapir le cene di Fineo. Senz'ali
 Son queste, e negre, e abbozzinate in tutto.
 Russan con ributtanti aliti: un tristo
 Umor cola dagli occhi: il vestimento
 Qual non lice indossar nè visitando
 I seggi degli Dei, nè de' mortali
 Le case entrando. Una simil genia
 Non vidi io mai: terra non è che possa
 Di nutrir cotal razza impunemente
 Senza dolor nè lacrime vantarsi.

Sono le Furie che, invisibili nella precedente, visibili in questa tragedia, vengono a straziar Oreste. Mentre esse dormono ancora, e' fugge protetto da Apollo: ond'esse in coro, e seco l'ombra di Clitennestra, lagnansi che la vittima siasi sottratta, e si accingono a seguirlo, per quanto Apollo s'ingegni di ammansarlo scolpando Oreste. Il quale in uno di quei momenti ove la coscienza, riposata non tranquilla, s'abbandona del tutto alla clemenza degli Dei, va nel tempio di Pallade in Atene per giustificarsi:

Pallade eccelsa, io per voler d'Apollo
 A te vengo: benigna accogli un reo,
 Non però inesperto, e non impuro
 Le mani ancor; chè in altri templi entrando,
 E conversando co' mortali, astersa
 Ho la contratta macchia (1). Alfin varcato
 E terra e mar, sempre seguendo i sacri
 Cenni d'Apollo, alle tue soglie, o diva,
 Al simulacro tuo giungo, ed aspetto
 Qui della lite la final sentenza.

Ivi pure il sopraggiungono le vindici Furie:

Ecco ecco; il segno, il certo segno è questo
 De' suoi passi: seguiamlo; e qual su l'orma
 Va di ferito capriolo il cane,
 Le sue peste cerchiam dietro la traccia
 Delle stille di sangue. Ah! il petto anela
 Pel cammin lungo, faticoso: ho scorso
 Inseguendolo ogni angol della terra;
 E sorvolai pur senza vanti il mare;
 Non men ratta che nave. Ei qua d'intorno

(1) Parliamo già dei riti dell'espiazione.

S'appiattò certamente: alle mie pari
 Un odorar d'umano sangue arride.

Spiate attente,
 Tutto spiate il tempio,
 Sì che quinci non possa ascosamente
 Fuggir quell'empio.

Eccolo, è là: forza novella ei prende;
 Avviticchiato al sacro
 Della dea simulacro;
 Nè ancor sopporri al poter nostro intende.

Ma il pur dovrà; poi che una madre esangue
 Per lui giacque, ed oh fato!
 Più raccor non è dato,
 Su la terra cosperso, il vital sangue.

Però t'è forza la vermiglia spuma
 Darmi invece a succhiare delle tue vene,
 Sì ch'io da te desuma
 Pasco a mia sete nella fiera beva;
 Indi spolpato e disanguato, vivo
 Trar ti voglio sotterra in fra gli spenti,
 Del matricidio a soddisfar le pene.
 Là vedrai qual riceva
 Degna mercè chi fu agli Dei cattivo,
 O all'esperte, od a' suoi cari parenti.
 Il gran Pluto laggiù, d'ogni delitto
 Conoscitore ha sede;
 Pluto che tutto vede,
 E tutto porta nella mente scritto.

Son forse questi i passi, udendo i quali, le donne incinte scónciaronsi. Gli Dei vengono a parte del litigio: Apollo contende colle Furie, Oreste espone le sue discolpe, Pallade ascolta, e gli Areopagiti sono giudici. Quanta venerazione dovea conciliare a quell'augusto consesso il vederlo fatto arbitro fin delle controversie soprannaturali! I suffragj son pari di numero, Pallade vota con Apollo, e Oreste è assolto.

Ne fremono sulle prime le Furie, e minacciano vendetta; ma poi mitigate da Pallade, consentono di fermare loro stanza in Atene, protettrici benefiche:

Sì, con Minerva accetto
 Qui fermar mia dimora, e mai nè spregio
 Opporrò nè dispetto
 A questo suolo, egregio
 D'are cultor, cui Giove onnipossente,
 E Marte onora e cole,
 Qual de' Numi di Grecia invitta sede:
 E con benigna mente
 Che nel futuro vede,
 Qui pregherò che ognor fulgida e pura
 Luce spargendo il sole,
 Copia produca d'ogni ben natura.

Le intempestive morti
 Lunge io depreco; e lieto
 Di maritali avventurose sorti
 Le amabili donzelle
 Fate, o voi dive che poter n'avete,
 O Parche, a noi sorelle;
 Voi di giustizia eguale
 Attributrici e con eguali tempore
 Ad ogni soglia sempre
 Volgenti il piè fatale;
 Dive ottenenti in su le dive prime
 Grado d'onor sublime.

Salve in tuo d'opulenza egregio stato,
 Salve, o popol beato,
 Che presso Giove hai sede, e saggio sei,
 Questa possente vergine
 È amica a te, tu a lei:
 E chi si fa riparo
 Sotto l'ali di Palla, al padre è caro.

Lietamente pertanto e ad onor di Atene finisce la trilogia, con una festa ed una processione sacra, di prosperi augurj.

Le Danaidi e I Sette a Tebe cedono in pregio a queste, il cui schizzo già vi avrà dato a comprendere quanto l'arte sia scarsa in Eschilo; ma bisognerebbe leggerle nell'originale per intenderne la gagliardia costante e la sublimità della poesia, che in verun'altra lingua può trasfondersi intera.

Della tragedia de' *Persiani*, Gorgia sofista ebbe a dire, che Eschilo nel comporla fu ispirato piuttosto da Marte che da Bacco, dio tutelare dei poeti tragici. Voleva con questo dar un giudizio, che i successivi critici approvarono, esser cioè quella tragedia non tanto insigne per bellezze poetiche, quanto ispirata da un grande sentimento di patria e di nazionalità.

I Greci uscivano trionfanti da una lotta che, se altro non fosse, immortale-rebbe il nome loro, come quello di gente che oppose il valore disciplinato e l'eroico patriottismo ad eserciti innumerevoli, ed assicurò per tal modo l'Occidente da una nuova invasione dell'Oriente. Era questo il momento eroico del paese, assai più efficace sulle opinioni e sulla politica che non le imprese de' semidei, perchè vero, perchè presente; giacchè la guerra cominciata allora non dovea finirsi che con Alessandro Magno. La tragedia del tempo avvenire, se intenderà la sua missione, dovrà mirare affatto a purificar le umane passioni, a spegnere gli odj, le vendette, mostrare la turpitudine del vizio, le consolazioni e i conforti della virtù sventurata. L'antica arte non poteva sollevarsi fino a quel raffinamento di morale; e tutte forse le tragedie di essa, come pur troppo le più fra le moderne, recano a sentimenti d'odio e di vendetta. E vi reca questa tragedia d'Eschilo, la quale mira ad eccitare nei Greci una compiacenza per le sventure della nazione nemica.

Senza però tener conto al poeta di non aver fatto quello a cui non ebbe l'intenzione, osserveremo quanto gli Ateniesi dovessero sentirsi commossi nel vedere lo sgomento che alla Corte di Persia eccitavano i trionfi della Grecia.

Quanto al costume, Eschilo ignorava il vero dei Persiani, talchè vi fa ed

adorare gli Dei, ed esporsi ai pubblici sguardi le donne; e fin nella costituzione, invece della dispotica monarchia, introduce le forme de' governi rappresentativi, e un consiglio di Stato, che il re lasciò partendo.

Rispetto all'arte, i moderni avrebbero proceduto diversamente; e per vivi contrasti cominciato ad esporre sulla scena la splendidezza della Corte persiana; l'universale adorazione ai cenni, alle parole del monarca; la baldanza d'un trionfo tanto sicuro; per far poi cadere di sbalzo nell'umiliazione e nello sgomento. Più semplice procede il sommo tragico: e già all'aprirsi del poema, in una piazza davanti alla reggia di Susa, il coro dei senatori, lasciati da Serse a governo, tremano perchè mancano di notizie (1); ed enumerano le forze che lo seguivano nella spedizione:

Uscita è tutta

Con lui d'Asia la possa: Asia i suoi giovani
 Ridomandando mormora; nè niesso
 Nè foriero finor giunge di quantì,
 Susa, Ambatana, e Cissa abbandonando,
 Parte a cavallo, e parte in nave, e parte
 Movean pedestri a presentar di guerra
 Tremenda fronte. Al magno re soggetti
 Altri re ne venian ducl de' Persi,
 Di molta schiera condottieri, Amistre,
 Ed Artaserne, e Megabate, e Astaspe
 Gran maestri dell'arco, e cavalieri
 Terribili a veder nella battaglia,
 Fieri per forte indeclinabil alma.
 Ne va con essi di corsieri amante
 Artembare, e Masistre, e il prode arciero
 Imeo con Farandace, e di cavalli
 Agitator Sostane. Altri il secondo
 Anupio Nilo mandava; Susiscane,
 E Pegastago egizio; e della sacra
 Memfi capò e signor l'inclito Arsame;
 E Ariomardo che l'antigua Tebe
 Regge; e que' forti al remigar valenti,
 Che stanza han là nelle palustri lande,
 Mokitudine immensa. Una caterva
 Segue de' molli Lidj, e quel che in tutto
 Quel continente ebbero culla, e capi
 Hanno il re Metragate e il buono Arceo.
 Spinge i guerrieri suoi la opima Sardi
 Su molti carri a quattro, a sei destrieri,
 Formidabile pompa. A Greca imporre
 Servil giogo minacciano i vicini
 Al sacro Tmolo, e della lancia ai colpi
 Secure incudi, Tàribi e Mardonte,
 E i saettanti Misj. Una commista
 Turba la ricca Babilonia invia,
 E naviganti e frecciatori egregj;
 E quanta gente al fianco il brandò cinge,

(1) Altra infedeltà storica nel paese dove prima furono orlante le porte.

Da tutte parti si movea, di Serse
 I comandi seguendo. Ito è con esso
 Di Persia il fior; con desiderio ardente
 Gli alunni suoi geme Asia tutta; e i padri
 E le consorti della lunga assenza
 Contano i giorni e di paura tremano....

El con terribil occhio,
 Qual di cerulo drago al guardo truce,
 In terra e in mar possente
 Scorrendo in sirio cocchio,
 A nazione forte nell'asta induce
 Feral d'archi battaglia;
 E non è alcun che fermo
 Star contro tanto d'uomini torrente,
 O a cotant'onda impetuosa vaglia
 Oppor sicuro schermo,
 Quando de' Persi in campo.
 Troppa è la possa e troppo il popol prode.
 Ma da ingannevol frode
 D'avverso dio chi scampo
 Giammai trovò chi valse
 Trar salvo il piè fuor di sua rete, in alto
 Spiccando agile salto?
 Quella pria l'uom con false
 Arti blandisce, e dentro ai lacci suoi
 Il fa cader di poi,
 D'onde a ritrarsi umano
 Accorgimento è vano....

Quindi vien che una mesta
 Cura, o popol di Persia, il cor mi rode,
 Per sospettosa tema
 Ch'or la città non oda
 Una voce funesta
 Dir: di cotanto esercito
 La grande Susa è scema....
 Qua intanto amor di sposa
 I letti empi di lagrime,
 E fa che alla bramata
 Moglie il cor di dolore aspro si stringa,
 Dacchè ciascuna il forte
 Bellicoso consorte
 Accomiatando rimanea solinga.

Atossa madre di Serse e sposa di Dario, compare allora, e narra pur
 essa gli agomenti ond'è presa, e i sogni che la turbano di notte:

Molte notturne visioni io sempre
 M'ebbi dappoi che il figlio mio si volse
 Con tanta oste de' Jonj inver la terra,
 Debellarla volendo; ma nessuna
 Giammai si manifesta mi si offerse
 Qual nella scorsa notte. A me dinanzi

Parvero due ben adornate donne,
 Composta l'una in persiani pepli,
 L'altra in doriche foggie, alla statura
 Più auguste assai di quante intorno or vanno,
 Di bellezza incolpabile e sorelle
 D'un ceppo istesso; e il suol di Grecia l'una,
 L'altra avea l'Asia ad abitar sortita.
 Ecco fra loro suscitarsi io vidi
 Una lite: ma tosto il figlio mio
 Le quietò, le represse, ed al suo carro
 Ambe le aggioga, ed i collari impone
 Alle cervici. Pompeggiava l'una
 Per tal fregio, e prestava obbediente
 La bocca al freno: l'altra i piè battea.
 E colle mani gli arnesi del cocchio
 Strappa a gran forza, e si disfrena; e spezza
 A mezzo il giogo. Il figlio mio già cade,
 E Dario il padre a riguardarlo in atto
 Sta di pietade; il vede Serse, e indosso
 Le vestimenta per dolor si lacera.

Ciò vid'io nella notte, e sorta appena,
 Con ambe mani acqua di fonte attinsi,
 E co' sacri ministri all'ara venni,
 Desiosa di offrir libame ai numi
 Che respingono i mali: ed ecco un'aquila
 Fuggir veloce in sull'altar di Febo.
 Io di timor muta rimango, e veggio
 Tenergli dietro un girifalco, l'ali
 Agitate a gran volo, e con gli artigli.
 Già già il capo spiumarle; essa non altro
 Che darsi a lui tutta tremante in preda.

Terror son queste cose a me il vederle,
 L'udirle a voi. Voi ben sapete amici,
 Che il figlio mio, se vincitor riesce
 Uom mirando sarà; ma se l'impresa
 Mal gli succede . . . Ah, ma non sia ch'ei debba
 Render ragion delle opere sue: qui salvo
 Rieda, e ugual serbi in quella terra impero!

Se il Greco fremeva allorchè udiva qui la speranza mal concetta da Serse
 di soggiogar Atene, doveva poi esultare allorchè udiva quest'informazione intorno
 alla sua città:

Atossa. Saper vorrei frattanto
 Per qual parte dell'orbe è posta Atene.

Coro. Lungi verso l'occaso, ove il sol muore.

Atossa. Molto tardava al figlio mio l'acquisto
 Di cotestà città.

Coro. Poi che allor tutta
 Grecia verrebbe al suo regno soggetta.

Atossa. Tanto, esercito adunque e sì possente
 Han quelli?

- Coro.* Tal che sopportar gran danni
Già fece al Medi.
- Atossa.* Altro s'aggiunge a questo?
Anco abbonan ricchezze alle lor case?
- Coro.* Han d'argento una fonte, nelle vene
Della terra nascosta.
- Atossa.* Ad essi in mano
Sta l'arco?
- Coro.* No, ma ferme lance e scudi.
- Atossa.* E chi duce è dell'armi, e ad essi impera?
- Coro.* Servi a null'uomo, ed a null'uom soggetti,
Si noman essi.
- Atossa.* E di nemiche squadre
Come atti sono a sostener l'assalto?
- Coro.* Come allor che di Dario il forte, il bello
Esercito dispersero.
- Atossa.* Tu fai
Dure cose pensarne ai genitori
De' partiti guerrieri.

Ciò che non era se non presentimento, si converte presto in certezza; poichè il nunzio sopraggiunto racconta le tocche sconfitte.

- Coro.* Ah! ah! che invan dall'aside
Suol tanti dardi apparecchiati a guerra,
Invan di Grecia vennero
Su la divina terra.
- Nunzio.* Piene son di cadaveri le rive
Di Salamina, ed ogni loco intorno.
- Coro.* Ah! ah! fra l'onde naufraghi
Tu narri i corpi degli amici estinti
Emergere, sommergersi,
Qua e là dal mar sospinti.
- Nunzio.* Nulla fer gli archi: all'urto delle navi
Tutta l'armata fu rotta, fu spenta.
- Coro.* Grido di duol, di lutto
Date de' Persi all'aspra sorte avversa.
Ah! che mal fero lu' tutto,
Ah! tutta l'oste annichilata e spersa!
- Nunzio.* Oh Salamina, o nome detestato,
Ah! quanto io gemo ricordando Atene!
- Coro.* Trista Atene ai nemici!
Sarà memoria al tempo più lontano,
Quante Perse infelici
Orbò de' figli e de' mariti invano.
- Atossa.* Muta io finor rimasi, a tanti mali
Attonita: sì grande è la sventura,
Che nè parlar nè interrogar poss'io.
Ma pur forza è a' mortali soffrir tutto
Ciò che danno gli Dei. Spiegane appieno
Con fermo core il doloroso evento,
Benchè tu pur ne pianga, e di' chi a morte

Scampò de' regi, e chi dovrem piorando
Desiderar fra gli scettrati duci,
Che le vedove file abbondeva.

Nunzio. Serse vive; del dì la luce ei vede.

Atossa. Alle mie case una gran luce annunziò,
Giorno sereno, candido, sorgente
Da tetra notte (1).
Ahi ah! de' mali udito ho il sommo, a' Persi
Cagion di scorno e di lamenti acuti,
Ma ripiglia il racconto, e di' quant'era
De' nemici la flotta, onde allo scontro
Venirne osasse con la Persia armata.

Nunzio. Certo abbi pur, che in numero di legni
Vinto avrebbero i nostri. Erano i Greci
Trecento navì, ed altre dieci elette;
E Serse, io l' so, mille n'avea con altre
Dugento e sette per veloce corso
Più assai prestanti. Or ti parremmo noi
Manchi di forze al paragon? ma un nome
Nostre genti struggea, di non eguale
Forza gravando la fatal bilancia.

Atossa. Salvano i numi la città di Palla.

Nunzio. Invitta, inespugnabile d'Atene
È la città: di cittadini vallo
Ha incrollabile.

Coro. O Giove re, che tutto
Posto hai de' Persi gloriosi il forte
Grande esercito a morte,
Di tenebroso lutto
Per te Ambatana e Susa ricoperse;
Per te le donne perse
Bagnan di pianto il petto,
Del capo i veli con la man squarciando;
E le novelle spose
Di riveder bramosa
I perduti mariti, abbandonando
Le molli coltri, ove cogliean soave
Di gioventù diletto,
Gemono con sospiro interminato;
E molta è a me pur grave
Di tanti spenti il luttuoso fato.
Tutta or d'Asia la terra
Geme vuota di popolo,
Poi che ad infausta guerra
Serse, o Dei! lo tradusse,
Serse, oimè! lo distrusse,
Serse tutto traea con mal consiglio
A navale periglio.
Or che giovò, se innocuo

(1) Su questa espressione vedi la nostra nota a pag. 354 del tom. I. Racconto.

Condottier delle squadre
 Fu Dario, a' Susii amico duce e padre?
 Non più d'Asia or la gente
 Vivrà di Persia all'arbitrio
 Impero obbediente,
 Nè più al suo re dovuta
 Tributerà prestanza,
 Nè sul terren prostrandosi
 L'adorerà. Caduta
 È la regal possanza.

Eschilo avea combattuto a Maratona, ed anche quando rammentava le battaglie di Platea e di Salamina, voleva tornare col pensiero verso quella prima impresa. Ogni tratto però essa è rammentata, e traspare di sotto il velo. Per più direttamente ricordarla, con ardimento nuovo introduce l'ombra di Dario, evocata da Atossa.

Amato rege, amato
 Sepolcro inver, però che tanta acciude
 E sì rara virtude!
 Deh! qui, Pluton, redire
 Al buon Dario sia dato,
 Al buon Dario di Persia egregio sire.
 In marzial periglio
 Fi di sue genti non lasciò far scempio;
 Ma di prudenza esempio
 Fu nell'arte guerriera,
 Tal che divin consiglio
 Era nomato in tutta Persia, ed era.
 Nuove recenti udrai sciagure: al giorno
 Esci, o signor, ti mostra.
 Di Stige atra caligine
 A noi sì sparse intorno;
 Poi che in un dì tutta scendea la nostra
 Pro' gioventude all'erebo;
 Fa, buon sire e buon padre, a noi ritorno!

La vendetta greca non era ancor compiuta colla sconfitta di Maratona; dovea Dario tornare al mondo per vedere quai frutto cogliessero i figli dal seme ch'egli avea sparso. Scorgendo la costernazione universale, ne domanda la cagione, e Atossa gli risponde:

Io ben t'invidio ancora,
 Chè morto sei pria di mirar l'abisso
 De' nostri mali. Il tutto, o Dario, in breve
 Udrai: sovrerso è della Persia il regno.

Dario. Come? perchè? di pestilenze forse
 Venne flaggilo, o popolar sommossa?

Atossa. No: presso Atene in perdimento tutta
 N'andò l'armata.

Dario. E qual de' figli miei
 La guerreggiava?

- Atossa.* Il bellicoso Serse,
Vacuando di gente ogni contrada.
- Dario.* Misero! in terra o in mar tentò sì stolta
Impresa?
- Atossa.* E in terra e in mar: doppia la fronte
Era del doppio esercito.
- Dario.* Ma come
Cotanta oste pedestre ebbe tragitto?
- Atossa.* L'Ellespontò con macchine congiunse,
Tal ch'ebbe il varco.
- Dario.* In tanta audacia ei venne,
Che il gran Bosforo chiuse?
- Atossa.* Il vero è questo;
Forse che un nume a ciò lo trasse.
- Dario.* Ah certo,
Qualche gran nume che di senno il tolse.
- Atossa.* Or ben dal fine è da veder qual danno
Egli a Persia recò.
- Dario.* Che fu degli altri,
La cui sorte gemete?
- Atossa.* La sconfitta
Oste navale in sua rovina avvolse
Anco il terrestre esercito,
- Dario.* Distrutto
Fu dall'asta nemica il campo intero?
- Atossa.* A tal che tutta Susa or piange il vuoto
De' cittadini suoi.
- Dario.* Oh grande, oh forte
Esercito perduto!
- Atossa.* I Batrj tutti
Giacquero estinti, e in vecchia età nessuno.
- Dario.* Oh di qual prode gioventù guerriera,
Sciagurato fe scempio!
- Atossa.* E Serse è fama
Che con sol pochi
- Dario.* E che di lui? salvezza
Trovò?
- Atossa.* Fuggissi, e ben fu pago, al ponte
Che i due lidi congiunge.
- Dario.* E toccò salvo
D'Asia la terra? è certa cosa?
- Atossa.* Il dice
Pubblica voce, e non è in ciò dissenso.
- Dario.* Ah! che veloce il compimento venne
De' presagj divini; or mandò Giove
Sul figlio mio de' suoi responsi il fine.
- Dario.* A voi,
O miei soavi amici, è a voi ben noto,
Che noi quanti qui regnò avemmo pria,
Mai fummo autori di tante sciagure!

Coro. E che per ciò, re Dario? a che riesce
Il fin de' detti tuoi? dopo tal crollo,
Come la persa nazione in fiore
Tornar potrà?

Dario. Col non portar mai guerra
Nella patria de' Greci, anco pur fosse.
L'oste persa maggior che non fu mai.
La stessa terra a pro di lor combatte.

..... Or del mal fatto
Non minor pena hanno ed avran; nè al fondo
Giunta è ancor de' lor mali la misura:
Tanto di sangue si farà laguna
Ne' campi di Platea sotto il ferire
Dell' dorica lancia, e le catàste
Dell' ossa, anco alla terza discendenza
Con lor silenzio insegueran, che all' uomo
Un tropp' alto sentir non si conviene;
Poi che arroganza sul fiorito stelo
Mette spiga di colpe, onde si miete
Lagrimevole messe. Or voi mirando
Tanto gastigo, Atene e Grecia in mente
Sempre serbate, e aleun non sia che, schivo
Della sorte presente, altra ne brami
A gran prezzo mercar. Nell' alto siede
Conoscitore e punitor severo
De' superbi ardimenti il sommo Giove.

Qui i Greci vedeano comparire in sulla scena Serse; quel Serse al cui nome
aveano tremato le loro madri, il vedeano comparire colla vergogna della sconf-
fitta; e il coro esclamava:

Infausta guerra

Alla Persia!

Serse. Pur troppo! Oh mo infelice
Cho tanta oste perdei!

Coro. Che più? periò
Di Persia i primi.

Serse. Il vedi tu l' avanzo
Delle mie vesti?

Coro. Il veggo, il veggo.

Serse. E questa
Faretra?

Coro. Salvo altro non hai?

Serse. Null' altro.

L'originalità di Eschilo restò inimitata e forse inimitabile. Come Dante, po-
ebissimi incidenti introduce, ma sceglie i più atti a fare profonda impressione, e
ispirar terrore; come Dante ancora, eccede in metafore, esagera le immagini, è
grave più che corretto; sublime più che bello.

Il raffinare l'arte e ragionarla era serbato a Sofocle. Eccitato sicuramente
Sofocle dalle tragedie d'Eschilo, le conformò alla dolcezza del proprio carattere ed alla

nuova indole piacevole e forbita che acquistavano gli Ateniesi al tempo di Pericle. Di buona casa, ricco, bello della persona, finamente educato, esaltato da' suoi concittadini, che il posero anche fra i dieci generali, e venti volte il donarono del primo premio anche in concorrenza d'Eschilo; risparmiato dalla censura, dedito a' piaceri, poco curante delle pubbliche brighe, contento di sè e degli altri, non invidioso, scrisse contro Euripide per l'abuso che questi faceva del coro; ma quando il seppè morto, fece comparire sul palco i suoi attori vestiti a tutto. Visse vecchissimo: ma poichè, com'egli dice, « non è mal a chiamarsi beato un uomo finchè morte non ne abbia resa impossibile la sventura », nella tarda età provò l'Ingratitudine d'un figlio, che pretendeva farlo dichiarare imbecille; avendo però letto innanzi a' giudici il suo *Edipo a Colono*, mutò l'accusa in trionfo.

O peregrin, nell'ubertoso suolo
Nutritor di cavalli,
Nel beato Colono il piè ponesti,
Ove molce coi mesti
Modi frequente il querulo usignuolo
Nelle verdi convalli
Fra l'edera nascoso, e nel sagrato
Bosco di cento e cento
Frutti ferace, al sole
Chiuso e all'ire del vento;
E qua venirne usato
Sempre è il nume di Nisa a far carole,
Dalle dive nodrici accompagnato.

Carco di bei corimbi in questo loco
Il fiorente narciso,
Ghirlanda delle due gran dive antica,
Tutto vi si nutrica
Di celeste rugiada, e l'aureo croco.
Nè giammai del Cefiso
Mancan vigili rivi a dar ristoro
Di lor purissim'onda,
Che della terra scorre
Sul grembo e la feconda.
Nè delle muse il coro
Abborri la contrada, e non l'aborre
Diva Ciprigna dalle briglie d'oro.

E qual non so che in terra
D'Asia giammal, nè in quanta
L'amplo suolo di Pelope rinserra,
Abbia poste radici,
Sorge intatta fra noi spontanea pianta,
Terror degl' inimici,
Glauco di figli nutritore ulivo.
Nè mal fia chi nocivo
L'osi oltraggiar con mano;
Pol che del morio Giove ognor l'osserva
L'aperto occhio sovrano,
E la cesla Minerva.

Ed altro onor poss'io
 Anco nominar di tale
 Madre città, d'un emmènte dio
 Sublime dono e vanto,
 Che a tutte in navi ed in corsier prevale.
 Saturnia prole, a tanto,
 Possente Enosigeo, tu la levasti:
 Chè a lei prima insegnasti
 Porre a' destrier il morso (1);
 E qua l'agile remo in mar battendo,
 Vola il naviglio, al corso
 Le Nereidi seguendo.

Con queste lodi Sofocle vantava il suo borgo natio, messo alle porte d'Atene. Annirò Eschilo, e all'ispirazione di questo aggiunse l'arte di ben ordinarla, e nel primo dramma che espose, lo vinse per giudizio del popolo. Lavorò continuamente per la scena, compiendo forse centrenta lavori: ma sole sette tragedie ce ne rimangono.

Il dramma ov'egli vinse Eschilo, intitolavasi *Trittolemo*, ed apparteneva a quelli che chiamavansi *satirici*. Guardiamoci dal credere che nulla avessero di quanto noi intendiamo per satira; ma truevano il nome dai Satiri, che colle Ninfe, i Ciclopi e simili genj, formavano il coro. Tali composizioni, anteriori forse alla vera tragedia e commedia, per lo stile e per le situazioni appartenevano a questa, a quella per la condizione dei personaggi, essendo numi, semidei ed eroi, ma figurando scene campestri e semplici avventure, frammazzate da balli e da spettacoli ridenti, e decorate di luoghi silvestri, fontane, grotte e simili. Di sì fatte non ci resta altro esempio antico che il *Ciclope* d'Euripide.

Molti drammi satirici avea scritti Sofocle, ma tutti perirono; ed il *Trittolemo* è massimamente a rimpiangere, perchè avrebbe spiegato le relazioni fra la Grecia e l'Italia. Ivi il protagonista riceveva da Cerere il carro magico per passare nella nostra penisola, ed insieme informazioni sopra l'Italia, l'Enotria, la Tirrenia, la Liguria (2). Altri erano mitologici, alcuni scherzevoli, e a quanto pare dai titoli, vicini al senso che noi diamo alla parola satirico: tal doveva essere il *Momo*, tale il *Bando degli Dei*, tale gli *Aloudi*, ove si pungevano le degenerare istituzioni d'Atene; il *Banchetto dei Greci* a Troja, per dipingere le contese fra i capitani; e gli *Amaniti d'Achille*, ove si ritraevano, o poco decentemente, i vezzi che alcuni vagheggini faceano a quell'eroe, creduto una donzella in Sciro.

Delle tragedie perdute di Sofocle alcuni frammenti sopravanzano di gran valore. Tal è quello riferito da Clemente Alessandrino, ove l'unità di Dio è chiaramente stabilita, quale l'avea forse imparata il poeta ne' misteri eleusini; di cui parlando in un altro frammento, esclama: « Beati coloro che gli hanno veduti e muojono tosto, perocchè vivranno eterni ». Nell'*Aletè* era questa bella sentenza: « Un cuore benevolo, un'anima retta scuoprano sovente ciò che alla spessa era sfuggito ». E nella *Terea*, una donna con sentimenti più gentili che non si trovino in altro tragico, così deplora la condizione del suo sesso: « Fanciulle, la spensieratezza ci educa nella casa paterna, cresciamo fra i trastulli: fatte nubili, siamo portate in mezzo agli stranieri, lungi dalle are domestiche; una notte cambia la intera nostra esistenza. Altro non ci rimane che rassegnarci ».

I passi d'un grande si scuoprano dal segnare che fa nuove orme sopra il sen-

(1) Perciò dicevasi Colono equestre.

(2) DIOS. D'ALICARNASSO l.^o.

tiero in cui si mette: e di nuove imprese Sofocle il palco tragico. Ottenne che non più una trilogia fosse necessaria al concorso, ma bastasse ciascuna tragedia da sola. Ai due personaggi principali, cui si riduce la scena in Eschilo, Sofocle ne associò una terza. Sbandì gli esseri mitologici ed ideali, sebbene costantemente s'attenesse a re ed eroi, ai quali soltanto Euripide mescolò persone più basse, con applauso del popolo, e nausea dei critici e d'Aristofane. All'idea del Destino che tiranneggia le azioni in Eschilo, Sofocle surrogò quella della Provvidenza. Tose anche la necessità imposta ai poeti di rappresentare essi stessi il principale eroe delle loro tragedie.

Nel disporre poi le parti, nella gradazione dell'interesse, nella scelta squisita dei vocaboli e dei modi, nell'arte dello stile fu il primo, superando in ciò Eschilo, quanto gli cedeva in grandiosità di concetti: i suoi cori, se non vincono, pareggiano Pindaro, vuoi per concetti, vuoi per le forme: e ponendo la debita distinzione fra il parlare dei differenti personaggi, serbò a tutti la dignità voluta dall'ideale cui mirava l'arte greca, senza esagerate espressioni del dolore, o sdolcinate dell'affetto. Dipingendo poi, come Eschilo, o lo scadere, da una grande fortuna nella miseria, o il sorgere da questa, sa intrecciar meglio gli avvenimenti, e porzionare le parti, condurre con più artificio lo scioglimento.

Ci porga idea del far suo la magnifica trilogia dell'*Edipo tiranno*, *Edipo a Colono* e *Antigone*, composti a lunghi intervalli, ma che costituiscono un poema solo.

L'Edipo tiranno fu da un sagace inglese (Potter) paragonato ad un'eruzione dell'Etna. Nubi di fumo ottenebrano dapprima il cielo, poi li dissipano violente esplosioni di fiamme; quindi i minacciosi apparimenti si calmano, e subentra la serenità; ma in ultimo la montagna si spalanca, e versa torrenti di lava a seppellire i palagi, i templi e le città.

Orrida peste desola Tebe:

Quale, oh Dei, mi circonda affanno e lutto!

Eggo è il mio popol tutto,

Nè tanto inal corregge

D'arte soccorso o d'intelletto acume;

Frutto niegan le zolle, e al duol non regge

Più ne' parti la donna. Come denso

Nugol d'augei, l'immenso

Popolo, ratto più che lampo, miri

Scendere al lido dell'inferno nume;

E già carca è la terra orribilmente

D'illacrimata gente.

Spose e madri canute

Presso all'are qua e là pianto e sospiri,

Supplicando salute,

Spargono all'aura, ed un concorde senti

Echeggiar di peani e di lamenti.

Aurea figlia di Giove, ah tu soccorso

In tant'uopo ne invia;

E questo Marte struggitor, che nudo

Pur di brandó e di scudo

Mi ruggia intorno e mi divampa, il dorso

Fa che alla patria mia

Volga fuggendo; o caccia il maledetto

D'Anfitrite nel letto,
 O dell'onda profonda
 Del Tracio mare alla deserta sponda.
 Ciò che notte non compie, il dì novello
 Tutto consuma. O tu che il mondo affreni
 Con gl'igniti baleni,
 Giove padre, su quello
 Scaglia il fulmine tuo: dall'aurea cocca,
 Nume Liceo, tu scocca,
 Certo rimedio ai mali,
 Gl'infallibili strali:
 Vibri Cintia le faci,
 Con che i gioghi Licei va discorrendo:
 Ed Evio insiem che d'oro orna la chioma,
 E da Tebe al noma,
 Fra lo stuol delle Menadi seguaci,
 Teda ardente scotendo,
 Insegua e strugga il rio
 Fra gli Dei tutti abbozzinato dio.

Così supplicava il coro, ed Edipo re avea spedito il cognato Creonte al pitio dio per consultarlo su questo flagello. Quegli, tornando, reca che bisogna espiare il sangue di Lajo. Lajo re di Tebe avea generato Edipo, e saputo dall'oracolo che diverrebbe parricida, il gettò alla foresta. Un pastore l'accorse, il crebbe finché Polibo re di Corinto l'adottò. Ma il giovane, udendosi ripetere dall'oracolo di Apollo che sarebbe parricida, risolvette esulare dalla creduta patria; e movendo per la Daulia, scontrò un uomo con cinque servi e coll'araldo, e trattatone arrogantemente, l'uccise. Era Lajo, il padre suo sconosciuto: ucciso il quale, Edipo viene a Tebe, ovè confonde la Sfinge che desolava questo regno, e in ricompensa sposa Giocasta sua madre, pure ignorata; e regnò in Tebe, principe giusto.

Così s'è lordato de' più nefandi delitti per pura forza della fatalità. Udilo pertanto l'oracolo, convoca i cittadini, e vuole che con memorando esempio sia punito chi si fa reo del sangue di Lajo:

Di questa terra, ond'ho possanza e trono,
 Non sia nessun ch'osi tal uomo accorre
 O seco favellar, nè porlo a parte
 De' sacri riti, nè spruzzar sovr'esso
 L'onda lustral; ma lo respingan tutti
 Da' proprj lari: ei d'ogni danno è capo.
 Chiaro il disse l'oracolo: Del nume
 Così le parti, e dell'estinto io prendo;
 E il reo consacro, o (se più sono) i rei,
 Orribil vita a strasciuar, da tutto
 E da tutti divisa. E se in mia reggia,
 Consocio me, stassi il regicida occulto,
 Io sovra me, sovra me stesso invoco
 Ciò che agli altri imprecai.

Per scoprire il reo si ha ricorso a Tiresia indovino; il quale, dopo lunga resistenza alfin gli dice essere lui stesso l'uccisore di Lajo, e gli accenna un misfatto più esecrabile ancora, di cui s'è contaminato. Edipo prorompe in acerbi rimproveri contro Tiresia, supponendolo subornato da Creonte per farlo odioso

al popolo, sicchè vuol mandare quest'ultimo a morte. Ma sopraggiunta Giocasta, per tranquillare Edipo e mostrargli che bugiardi sono gl'indovini, gli narra come a Lajo fosse stato predetto che verrebbe ucciso dal proprio figlio:

A Lajo venne
Tale oracolo un dì (da Febo stesso
Io non dirò, ma da' ministri suoi):
Esser fato perir per man del figlio
Che a lui fra poco io partorir dovea.
Ed ecco invece una straniera gente
Là su un trivio l'uccide. È quel suo figlio,
Giunto di vita al terzo dì non era,
Ch'ambo i piedi ei gli avvinse, e fe slanciarlo
Su inaccessibil monte. Apollo quindi
Fatto non ha che l'uccisor del padre
Quel fosse, e Lajo dalla propria prole
Ciò che temea soffrisse. E tal parlava
Il divin vaticinio; onde pensiero
Non te ne dar: chè di leggieri il nume
Trovar saprà ciò che trovar gli caie.

Tale racconto, non che tranquillare Edipo, gli cresce l'ansietà, e moltiplicando le domande sul tempo ed i modi dell'uccisione di Lajo, viene in fiero dubbio che Tiresia dicesse il vero; ed egli fosse parricida ed incestuoso. Se non che l'unico della brigata di Lajo campatone, avea detto che l'uccise una banda, non un uomo solo: si mandi dunque per lui, onde udirne il vero; ed intanto Giocasta conforta Edipo a bene sperare. Arriva tra ciò un messo corintio annunziando che Polibo è morto, ed Edipo chiamato a regnare. Giocasta ne trae ragioni di consolarsi, ma Edipo interrogando il Corintio, apprende come egli non sia figlio di Polibo, ma un trovatello; il pastore sovraggiunto espone il vero della cosa, donde rimane chiarito che Edipo uccise il padre, sposò la madre. Questa è già sparita ai balenar di que' dubbj, esclamaudo:

Infelice, infelice! il nome è questo
Onde appellâr sol ti poss'io per sempre.

Edipo prorompe:

Or ecco tutto,
Svelato è tutto, interamente. O luce,
Ultima volta è ch'io ti veggo, io nato
Di chi nascer fu colpa; io che marito
Mi feci a chi mai non dovea; che morte
Diedi a chi dar non la dovea giammai.

Va a cercare di Giocasta, e un nunzio racconta al coro:

Ella da sè s'uccise.
Ma non è questo il più: l'orrenda scena
Era duopo mirar. Qual nella mente
Pur mi sta fisso, il fiero caso udrài.
Poi che poc'anzi da furor sospinta
Ella sparve di qui, con ambe mani
Laerando le chiome, impetuosa
Al talamo avviossi, entrò, le porte

Dietro si chiuse, e il già gran tempo estinto
 Lajo chiamò, rammenuorando il frutto
 De' prischi amplessi, ond'ei morire, ed essa
 Alla prole di lui, difenda prole
 Dar dovea poscia; e deplorò quel letto,
 In cui marito da marito, e figli
 Partoriva da figli. Indi che avvenga
 Di lei, non so; chè furioso Edipo
 Giunse sciamando, e di veder ne tolse
 L'atto fatal. Volgemmo in lui gli sguardi:
 Ei qua là raggirarsi; un ferro, un ferro
 A noi chiedendo, e domandando ov'era
 La sua moglie non moglie, e madre insieme
 Di lui non men che de' suoi figli. Ed ecco
 Un qualche iddio (chè alcun di noi nol fece)
 Gliel mostra il loco; ond'ei gridando, e dritto
 Come s'altri il guidasse, a quelle porte
 Corse; le urtò, le rovesciò dal cardini;
 Balza dentro la stanza: e là dall'alto
 Veggiam, avvinta a torto laccio il collo,
 Pender Giocasta. Il misero fremè
 Cupamente a tal vista; e la discioglie
 Tosto, e al suol la depone. Allor più fiero
 Spettacolo segui: ch'egli divette
 Dalla veste di lei le aurate fibbie,
 Negli occhi a forza se le diè, gridando,
 Che più così non mireran le orrende
 Cose ch'ei fece e ch'el soffersse, e tolto
 Lor fia sempre il veder quei che più dolce
 Veder sarebbe, e necessario a lui.
 Così sciamando, e alzando le palpebre,
 Le ferite iterava, e giù diffuse
 Gli rigavano il volto le pupille;
 Ne stillava l'umor; negra una pioggia
 Scorrea giù mista a grandine di sangue.

V'ha colpe, dopo le quali l'aspetto del reo è doloroso più che non possa sopportarsi sulla scena. Sofocle sel vide, e per questo Giocasta più non compare. L'Alfieri sentiva men delicatamente, ed imitando Euripide, non temette esporla a luogo, affrontando l'immagine dell'impurità, che, volontaria o sforzata, le si era improntata sul viso.

Il cieco Edipo compare ancora nel colmo della disperazione:

Con quali occhi io potea, scendendo a Dite,
 Mirare in fronte il padre mio, la mia
 Misera madre, ad ambo i quali io feci
 Cose, che un laccio ad ammendarle è poco?
 Forse dolce il veder m'era i miei figli,
 Nati come son essi? Agli occhi miei
 Non già: nè Tebe, e la sua ròcca, e i santi
 Simulacri de' numi, ond'io fra tutti
 Quanti ha Tebani in sì solenne modo

Da me sol mi privai, tutti eccitando
 L'empio a cacciar; quel ch'è da' numi impuro
 Svelato venne, e del sangue di Lajo,
 Or che tal macchia in me trovai, potea
 Questi oggetti mirar con franco sguardo?
 Ah no. Se dell'udito anco la fonte
 Modo vi fosse ad accecar, già chiuso
 Questo misero corpo anco le avrei,
 Per veder nulla, e nulla udir: ch'è dolce
 È trarre i dì senza sentor di mali.
 Oh Citeron, perchè raccormi! o tosto
 Perchè morte non darimi, ond'io giammai
 L'origin mia non rivelassi al mondo!
 Oh Polibo! oh Corinto! oh già creduta
 Mia paterna magion, qual di malanni
 Sotto bell'apparenza in me nudriste
 Infinita sorgente! Or ecco un empio-
 D'empi figlio io mi trovo. Oh trivio, oh selva!
 Oh cupa valle! oh terra, che già il sangue
 Del padre mio per le mie man bevete,
 Ancor di me vi rimembrate? Oh quali
 Io commisi appo voi colpe nefande!
 Quali poscia qua giunto! Oh nozze, oh nozze!
 Me generaste, e il generato seme
 Donde uscì ritornando, produceste
 D'un sangue sol padre, fratelli e figli,
 E mogli e madri, e quanto al mondo insomma
 V'ha di più reo. Ma poi che dir non lice
 Quel che far non è bello, ah per gli Dei!
 Via traetemi tosto, o m'uccidete,
 O gettatemi al mar, sì che vedermi
 Più non possa persona.

Davvero non sapremmo in qual lavoro antico o moderno sia più bene condotto il riconoscimento, e meglio sostenuto l'interesse fra la compassione e il terrore. E perchè più alla prima che all'altro mirava Sofocle, non lasciò finir la tragedia colla disperazione, ma introdusse le figlie d'Edipo, dalle quali il padre congedandosi, dice:

Io noi vedrò; ma per voi piango, o figlie,
 Pensando al resto dell'amara vita,
 Che menar vi fia duopo. A qual n'andrete
 Pubblico invito, a qual festiva pompa,
 Donde a tutti spettacolo di pianto
 Ritornar non dobbiate? E quando agli anni
 Poi delle nozze giugnerete, o figlie,
 Chi vi sarà? chi affronterà sifatte
 Onte, che i vostri genitori e miei
 Contaminarò incancellabilmente?
 Qual vi manca ignominia? Il padre vostro
 Diè morte al padre suo: giacque con quella,
 Ond'egli nacque: e della propria madre

Voi generò. Queste vergogne apporvi
 Udrete, e a voi chi s'unirà? Nessuno,
 Nessun, o figlie, e vi sarà pur forza
 Vergini e sole strascinar la vita.
 O figliuol di Meneceo, che ad esse
 Rimani unico padre or che morimmo
 Ambo noi genitori, ah! non lasciarle
 (Chè congiunte ti sono) errar mendiche,
 Destitute di sposo, e a me ne' mali
 Non pareggiarle; abbi pietà di loro;
 Guardale come pargolette sono,
 Fuor che di te, prive di tutti, Ah prence,
 Del favor tuo ne rassicura, in pegno
 La tua destra porgendo. O figlie mie,
 Io vi potrei, se in voi ragion già fosse,
 Dar di molti consigli; or questo voto
 Da me prendete almeno: Amica terra
 Sempre v'accolga, e miglior vita a voi,
 Che al vostro genitor, conceda il fato!

Ed ecco, nell'*Edipo a Colono*, il vecchio cieco, errante: la lunga sventura divenne un'espiazione, che da nefando il trasformò in qualche cosa d'elevato e partecipe della divinità. Egli entrò senza saperlo a cercare ricovero nel bosco delle Furie, tremende figlie della terra e dell'oscurità. I figliuoli suoi l'hanno cacciato di Tebe, ma fedel compagna gli regge il passo la tenera Antigone: onde ha il cuor diviso fra pietose sollecitudini per questa, ed impeti del suo carattere focoso e del rimorso che lo spingono ad imprecazioni contro i suoi persecutori. Ma, com' egli si noma, gli Ateniesi n'hanno orrore e fuggono:

Figlia d'Edipo,
 Sappi, di te, del padre tuo pietade
 Ne stringe il cor: ma degli Dei la tema
 Altro dir non ne lascia.

Edipo. Ob! che mai giova
 Scevra dall'opre un'alta rinomanza,
 Una splendida fama? Atene è detta
 Piissima città, sovra tutt'altre
 Sollecita d'accor l'ospite affitto,
 E salvarlo e aiutarlo. Or dove sono
 Sì bei pregi per me, se di qua lungi
 Mi cacciate vol pure, il nome mio
 Temendo sol, non la persona e l'opre?
 Chè l'opre mie, ben più che d'altri, a danno
 Ritornar di me stesso; e tu il vedresti,
 Se del padre narrarti e della madre
 Dovess'io le venture, ond'hai, ben veggo,
 Orrore di me. Come son io malvagio,
 Che offeso oprai? Tal non sarei pur anco,
 Se già conscio di tutto oprato avessi:
 Ma d'ogni cosa affatto ignaro invece
 Giunsi a che giunsi, e strascinato fui
 Da chi tutto sapeva in perdimento.

Deh ! per gli Dei ve ne scongiuro ; asilo
 Datemi. Se di là mover mi feste
 Per rispetto de' numi, or poi de' numi
 Non gittate il pensier ; ma vi rimembri
 Ch'essi tengon lo sguardo al par sul pio
 E sull'empio mortale, e che non havvi
 Scampo mai per gl'iniqui. Or tu la fama
 Non oscurar della felice Atene
 Con un vile operar. Già m'accogliesti
 Supplice, e fatto di tua fe' sicuro:
 Or mi salva e proteggi.

Scontra quivi Ismene, altra sua figlia, la quale gli narra come i fratelli
 Eteocle e Polinice s' inimicarono:

Era dappria concorde
 Voler d'entrambo (alla fatal pensando
 Calamità, che sovra tutta cadde
 L'infelice tua casa) intera a Tebe
 Lasciar sua pace, ed a Creonte il trono.
 Ma poscia, o che de' numi opra ciò fosse,
 O mal talento, in que' miseri petti
 Gran lite entrò per afferrar l'un l'altro
 La regal possa ; ed il minor dal soglio
 Giù il maggior Polinice trabalzando,
 Dalla patria l'espulse. Ei (come fama
 Corre tra noi) profugo ad Argo giunse,
 E là nozze contrasse, e congiurato
 Esercito raguna ; ond'Argo o Tebe
 Cader tra breve, o trionfante al cielo
 Poggiar farà. Non son parole, o padre ;
 Tristi fatti son questi ; e quando i numi
 Avran pietà de' mali tuoi l'ignoro.

Ha risposto l'oracolo che la vittoria starà con quello cui dia favore Edipo,
 onde a gara lo bramano i figli ; ma egli, in un accesso del suo sdegno, esclama :

Oh la fatale
 Mai non cesein gli Dei fraterna guerra !
 In me posto pur fosse il fin di tanta
 Lite, che l'asta ad impugnar gli spinge !
 Quel di lor due che trono e scettro or tiene,
 Nol terria più ; nè riporria più in Tebe
 Quel che n'usciva il piè. Vili che il padre
 Dalla patria cacciato infamemente,
 Senza difesa abbandonaro. Espulso
 Dalla prisca mia sede, e proclamato
 Esule io fui, lor permententi. Il mio
 Voler, dirai, che Tebe allor fe pago.
 No, no: quel dì, quel primo dì che l'alma
 Mi bollia fieramente, e dolce m'era
 Lapidato morire, ad appagarmi
 Non apparve nessun. Quando col tempo

Queta fu poi di quel dolor l'ardenza,
 E m'avvidi che l'ira in me trascorsa
 Era già con la pena oltre il delitto;
 Allor fu poi, che dal suo seno a forza
 Tebe cacciommi: e i figli, i figli miei
 Porger utile al padre opra potendo,
 Far non vollero; ond'io mendico, errante,
 Per vil n'andai lieve pretesto in bando.
 Ben da queste fanciulle io tutto traggio
 Ciò che stato ed etade a lor concede,
 Vitto, ricovo e filial soccorso:
 Ma quei preposto al padre loro il soglio
 Hanno e lo scettro, e il dominar. Nè l'uno
 Però, nè l'altro in suo favore avrammi.

L'uomo dunque che fisicamente è al colmo della miseria, moralmente ingrandisce e acquista un' arcana potenza e maestà, potendo recar vittoria alla causa ch'ei favorirà, e fortuna alla terra che ne raccolga le ceneri. Può quindi esercitare la vendetta negando il suo cadavere. E primo viene a sollecitarlo Creonte; dal trono s'umilia ai piedi del cieco mendicante; e inesaudito, si vendica col rapirgli le figlie. La scena del padre, orbatò degli unici suoi sostegni, è piena d'affetto; ma altro non restandogli che imprecazioni, esclama:

Ah! muto

Me queste Dee non rendano, se pria
 A te, perfido, a te che mi rapisci:
 Degli spenti occhi miei l'unico lume,
 Ciò imprecato io non abbia. Il divo sole,
 Che tutto vede di quaggiù le cose,
 Te con tutta tua stirpe a trar condanni,
 Qual io la traggio, orribile vecchiezza.

Ma Teseo, capo d'Atene, alla cui protezione era ricorso Edipo, e che appare nell'amabile splendidezza che un Ateniese dovea dare naturalmente al primo legislatore della sua città, rende ad Edipo le figlie,

Edipo.

Al padre

Accoslatevi, o figlie; il non sperato
 Vostro corpo con man fate ch'io tocchi.

Antig. Pago sarai: ciò che tu chiedi, è pure
 Il piacer nostro.

Edipo.

Ove, ove siete?

Antig.

Entrambe

Fra le tue braccia.

Edipo.

O cara prole!

Antig.

Caro

Tutto ad un padre.

Edipo.

Oh di quest'uom sostegni!

Antig. D'infelice infelici.

Edipo.

Ecco io mi tengo

Quant' ho d'amato: io misero del tutto

Più non morirò, se presso me voi siete.

L'un fianco e l'altro cingetemi, o figlie;

State al padre congiunte, e dal suo lungo
Penoso errar dategli posa allfine.

Polinice, fuorcacciato da Tebe, viene anch'esso a cercar il favore del padre, come mezzo di giungere al dominio; e mostra tale pentimento e tal gentilezza d'animo, che Antigone e Teseo pregano il cielo ad accoglierlo in grazia. Ma egli no:

Perfidissimo uomo! allor che in Tebe
Scettro e seggio regal tu possedevi,
Ch'or tuo fratel possiede, allor tu stesso
Cacciato hai pur questo tuo padre in bando:
Tu il costringevi ad ir vagante, e questi
Panni portar, cui tu mirando or piangi,
Or che tu pure in profuga fortuna
Caduto sei. Ma sopportar, non piangere,
Sì rìa sorte degg'io fin che avrò vita,
Fin che di te memoria, o parricida,
Avrò; di te che in tanto duol m'hai posto,
Che spinto m'hai dalle mie case: ond'io
Per tua cagion vo tuttodi ramingo
Accattando la vita. Oh! se al mio fianco
Queste figlie amorose io non m'avessi,
Più non sarei, per opra tua; ma salvo,
M'han queste ognor, queste nudrici mie,
Queste non donne in sostener disagi.
Voi di me non nasceste. Avverso il fato
Quindi or ti guata, e ancor più avverso in breve
Ti guaterà, se porti guerra a Tebe.
Già non fia che l'espugni: anzi tu stesso
Cadrai bagnato, e il fratel tuo, di sangue.
Ciò v'imprecai già un dì; ciò pur v'impresco
Novellamente, onde onorar degniate
Chi vi diè vita; e tali essendo voi,
Non dispregiate, ancor che cieco, il padre.
Mai nol sean queste; indi il tuo grado e il trono
Esse terran, se ancor di Giove a lato
Siede Giustizia con le prische leggi.
Or va lungi, t'invola, o maledetto;
Padre lo più non ti son; vannie con queste
Imprecazioni mie. Nè Tebe mai
A te sia dato conquistar col ferro,
Nè più ad Argo tornar; ma cader morto
Di consanguinea mano, e dar tu morte
A colui che t'espulse. I voti miei
Questi son, questi; e del profondo tartaro
Il detestato invoco orrido bujo,
Che in sè t'avvolga; e queste dive invoco,
E Marte ancor che di tant'odio il seme
Gittò fra voi.

Maledetti i figli, è compiuto il destino di Edipo, il quale udendo un tuono, s'accorge che quello è presagio di sua morte; e chiamato Tesco, gli dice:

Cosa, o Teseo, t'insegnerò, che mai
 Per rivolger di tempo in pro d'Atene
 Non verrà manco. Ov'è destin ch'io muoja,
 Pria condurrotti, e senza guida, io stesso;
 Ma ad uom giammai non additar quel loco,
 Nè in qual parte pur sia: contro i vicini
 Sempre così l'avrai riparo, invece
 Di molti scudi ed assoldate lance.
 Quando là sarei giunti, l'importante
 Arcano udrai, cui divulgar non lice.
 Tu sol l'udrai: poi che a nessun di questi
 Palesarlo poss'io, nè alle mie figlie,
 Che pur tant'amo. E tu sempre lo serba
 Chiuso in tua mente; e quando al fin verrai
 Di tua giornata, al successor soltanto
 Aprilo, e sempre al successor l'un l'altro
 L'affidi poi. Dalle tebane genti
 Così Atene assecuri. Ordine e leggi
 Abbiavi pur, l'una città fa spesso
 All'altra insulto. Acuto è sì, ma tardo
 L'occhio de' numi ad osservar chi volge
 Ad essi il tergo, e a delirar s'avvia.
 Tu nol far mai, figlio d'Egeo... Ma insegno
 A chi già sa. Su via, dove mi spinge
 Il mio destin, senza timor si vada.
 Là seguitemi, o figlie: io nuovo duce
 Or son di voi, qual già di me voi foste.
 Nè mi tocchi nessuno. A me lasciate
 Trovar la sacra tomba, in cui decreto
 È che la spoglia mia giaccia nascosa.
 Qua qua venite. Il condottier dell'ombre
 Mercurio, e insieme la sotterranea diva
 Guidan miei passi. O luce, agli occhi miei
 Non buja un tempo, il giorno estremo è questo
 Che in te s'avvolge la persona mia:
 Io nell'Orco m'ascondo. O tu, di tutti
 Più caro amico, e tu cortese terra,
 E voi ospiti amati, ognor felici
 Siate, e in vostra talor sorte beata
 Vi risovvenga dell'estinto Edipo.

Andò, ed un nunzio ne racconta la misteriosa morte:

Fuor che Tesco,
 Nessun può dir qual fu d'Edipo il fato:
 Chè nol percosse un folgore; nè turbo
 Di mar levossi e sel rapì; ma un nume
 Via portollo, o dell'ombre il bujo fondo
 L'amica terra sotto i piè gli aperse.
 Morbo insomma o dolor lui non consunse;

Ma fu morte la sua, s'altra mai v'ebbe,
Di stupor degna.

Anche qui la fine spaventosa è mitigata coi lamenti delle orfane figlie, perchè tutta la tragedia greca è canto ed armonia.

Antig. A lui la vita
Marte non tolse, e nol sommerser l'onde;
Ma ne' recessi della terra assorto
Per modo incomprendibile disparve.
Noi sciagurate! Una funesta notte
Ne si stende sugli occhi. In qual n'andremo
Remota spiaggia? o per qual mar vagando
Troverem vitto?

Ism. Ah! ch'io nol so. Deh! l'Orco
Divorator col genitore antico
Me pur misera inghiotta, or che mia vita
Non è più vita.

Coro. Ottima coppia, in pace
Duopo è soffrir ciò che dal ciel n'arriva;
Non disperate: esser non può che a vile
Mai vi tenga nessuno.

Antig. Anco gli affanni
Si giunge a desiar! m'era pur caro,
Benchè di stenti a me cagion foss'egli,
Con le mie man tenerlo... Amato padre,
Ch'or t'avvolgi sotterra in bujo eterno,
Mai nè un momento io non cessai d'amarti,
Nè cesserò giamai.

Coro. Compiuto adunque...

Antig. Compiuto egli ha quel che bramava.

Coro. Ed era?

Antig. Qua morire, e morì. Per sempre ei giace
Laggiù fra l'ombre, a nol tutto lasciando
Non di lagrime scevro. Ah caro padre!
Quest'occhi miei ti piangeranno sempre;
Nè so, lassa! com'io potrò dall'anima
Dolor cotanto allontanar. Morire
In forestiero suol tu non dovevi;
E qua moristi, e da me lungi!

Le maledizioni d'Edipo si compirono: i fratelli si uccisero un l'altro, Creonte occupò il trono, e vietò, pena il capo, di seppellire Polinice. Insepolto e custodito giace dunque il costui cadavere al principio della tragedia intitolata *Antigone*; poichè Sofocle, esponendo i tragici casi della stirpe di Lajo, non volle fermarsi agli orrori della guerra di Tebe, atroci troppo alla sua anima religiosa. Pascersi in questi, esagerare il carattere di Creonte come pessimo tiranno, o pure di Eteocle col fargli in morte ordinare che si negasse sepoltura al fratello, son maneggi di cui si compiaciono Euripide e Alfieri: ma Sofocle prescelse la pietosa signora di Antigone. Essa risolve di soddisfare col fratello gli estremi doveri, e vi riesce. Creonte, succeduto al trono per legittima eredità, lo fa disepellire, e Antigone torna nel campo per sotterrarlo; ma allora le guardie la colgono, ed è condannata a morire in una caverna.

Or vedete sinezze di carattere. Antigone che, conscia del minacciato castigo, pure vi si espone, allorchè vede imminente la morte, n'ha sgomento, e compiangere la sua fortuna: colà era il dovere, qui la natura. Ismenia sorella sua, che colla propria timidità pose sempre impaccio all'eroismo della sorella, or che la sa condannata, accusa se stessa di complice, e vuol essere a parte del castigo: prima era natura, or è dovere.

Antigone era fidanzata con Emone figlio di Creonte, il quale uditone la condanna, accorre al padre minacciando; ma Creonte risponde con teorie antiche e sempre nuove:

Poi che lei sola in tutta Tebe io colsi
A' miei decreti apertamente infida,
Non vo' farmi bugiardo in faccia a Tebe:
Ella morrà. Giove a suo grado invochi
Protettor de' congiunti; a' cenni miei
Se ribelli son questi impunemente,
Gli altri assai più. Chi buon congiunto è in casa
Buon cittadino è pur; ma chi superbo
O le leggi calpesta, o impor comando
Ai regnanti s'avvisa, ottener lode
Da me non pensi. Uom, cui suo capo elesse
Un'intera città, sempre ubbidirlo
In tutte cose, eque e non eque, è duopo;
E chi bene ubbidisce, imperar bene.
Anco saprebbe, ed in campal giornata
Prode, qual giusto, mantener suo loco.
Licenza il primo è d'ogni mal; soassopra
Pon case, città strugge, armate squadre
Rompe in campo e scompiglia: ubbidienza
Le migliaja ne salva.

Un tragico moderno non avrebbe di certo tralasciata una scena patetica fra Emone ed Antigone. Sofocle si accontentò di accennarne gli elementi in un mirabile coro:

Amor possente, amor
Che tutto vinci ed osi
Entrar di tutti in cor,
E dolce ti riposi
Sovra la gota bella
Di florida donzella;
Sul mar tu scorri, e in selve
Nel covil delle belve;
E mal da te presume
Fuggir mortale o nume;
E chi tua possa aggira,
Pien di furor delira.
Tu volgi i buoni in pravi
E li traggi a periglio;
Tu a lite or suscitavi
Col genitor il figlio;
E vincerà possente

Al paragon, l'ardente
 In lui cura amorosa
 Della soave sposa,
 Che impero e seggio ha insieme
 Alle leggi supreme;
 E d'ogni freno schiva
 È l'Afrodisia diva.

Il delicato sentimento dell'amore, che avrebbe ispirato sì bella scena a Sofocle, era ignoto ai Greci, fra cui quello era o dover conjugale o voluttà dissoluta. Quindi allorchè Antigone piange la propria morte, nè tampoco allude all'amor suo, e si consola pensando che compie un dovere:

Oh tomba! oh nuzial talamo! oh eterno
 Carcere, ov' lo tra' miei congiunti or vado!
 Già tutti omai Proserpina li accolse
 In fra gli estinti: ultima lo scendo, in guisa
 Più dura assai pria di finir la vita.
 Ma speranza ho nel cor, che al padre mio
 Giungerò cara; ed a te, madre; e cara,
 Fratello, a te; poi ch' io lavai, composi
 Con le mie mani i frati vostri, e il rito
 Ne compiei su le tombe.... O Polinice,
 Ed or questo per te premio n'ottengo!
 Ma pur ben feci al giudicar de' saggi.
 Nè, se madre io mi fossi, od insepolto
 Stesso il consorte, io delle leggi ad onta
 Ciò far vorrei: chè procacciarsi è lieve
 Altro sposo, altri figli; ma sotterra
 La madre e il padre, altro fratei non mai.
 Quindi, amato germano, a tutto innanzi
 Te ponendo, d'enorme ardir divenni
 Rea per Creonte; ond'egli a forza trarre
 Così presa or mi fa, vergine ancora,
 Ancor di sposo e d'imenei digiuna (1)
 E di tenera prole. Derelitta
 Dagli amici, me, lassa, viva scendo
 In caverna di morte. E in che de' nomi
 L'ire io merita? Ma che mi giova ai numi
 Volgermi più? che più cercar soccorso?
 Pia, d'empietade io m'acquistai mercede.
 Pur se piace agli Dei, tutto si soffra;
 Mia la colpa sarà: ma se la colpa
 È di costor, soffrir non tocchi ad essi
 Più di quel che soffrir, empj, a me fanno!

È dunque inevitabile il fato d'Antigone, quand'ecco compare Tiresia, lui che avea vaticinate queste sciagure dei Labdacidi, ed ora viene ad intimare che si renda Polinice al sepolcro.

(1) Questo rammarico delle mancate nozze non si eserebbe ora nelle nostre tragedie: fra gli antichi è frequente, e l'esempio più insigno è nella figlia di Jette della Bibbia e nella moglie del giovane Tobia.

Cani ed augelli.

Van lacerando il misero insepolto
Figlio d'Edipo, e de' divelti brani
Tutte infettano l'are: onde nè preghi
Più, nè fiamma di vittime da noi
Non accolgano i numi; e fauste grida
Più non manda l'augel, che il crasso pasce
Umano sangue. Or tu provvedi, o figlio.
D'uomo è il fallir; ma sconsigliato o rio
Più non è l'uom che nel commesso fallo
Fermo non tiensi, e fa del male ammenda.
Dote del rozzo è pertinacia. Cedi;
Non irritar chi più non è. Qua! prode
Opra, dar morte ad uom che morto giace?

Creonte impetuoso e debole lo minaccia, poi consigliato dal coro revoca l'editto, si seppellisca Polinice, e si liberi Antigone. È tardi. Un nunzio riferisce la catastrofe:

D'Antigone movemmo al nuziale
Letto di morte: e lungi ancor dall'antro
Un suon di lamentevoli ululati-
Sente un de' nostri, e avviso al re ne porge.
Egli affretta, e al dolente incerto grido
Più e più s'appressando, in questi accenti
Sospirato prorompe: « Oimè! profeta
Forse or son io? La più funesta forse
D'ogni altra via quest'è per me? La voce
Mi percuote del figlio. Olà, correte,
Schiudete il varco, entrate, perlustrate,
Se d'Emone è la voce, o se deluso
Io son dai numi ». Ubbidienti al cenno,
Spiammo; e là nel fondo dello speco
Lei veggiam d'un capestro al collo attorto
Pendere, e lui fra sue braccia serrarla,
E plorarne la morte, e le tradite
Nozze, e l'opre del padre. Il padre a lui,
Tosto che il vede, alto sciamando accorre,
E con rotti singulti: « Oh sciagurato!
Oh! che mai festi? E che pensier fu il tuo?
In qual guisa ti perdi? Esci, deh figlio,
Esci; vien meco; io te ne prego ». Truce
Lo guata il figlio, e minaccioso in faccia,
Senza parlar que' detti rigettando,
Il ferro trae: scampò fuggendo il padre:
Misero! allor contro se stesso irato
Sovra l'acclar slanciandosi, sel figge
Mezzo nel fianco, e con tremule braccia
Stringe al petto la vergine, e versando
In copia il sangue, e anelando, le spira
Su la candida guancia il fiato estremo.

Euridice, moglie di Creonte, all'udir queste sciagure s'uccide anch'essa; e Creonte sopravvive, punito abbastanza dal dolore.

Or via di qua traete
 Me insensato mortale, che te figlio,
 Ah! nol volendo, e te, consorte, uccisi.
 Lasso! non so dove lo sguardo, e dove
 Rivolga il piè: Tutto è terror quant'io
 Tocco con mano, e quanto sul mio capo
 Fe traboccar l'insopportabil fato.

Coro. Parte primiera di felice vita
 È l'aver senno; e calpestar non dessi
 Religion giammai. Chi di superbi
 Sensi fa pompa, acerbo il fio ne sconta,
 E in tarda età poi moderanza impara.

Questo semplice ma commovente intreccio è guasto dall'Alfieri coll'esagerare, facendo di Creonte un mostro più che umano, il quale lascia Polinice insepolto non per odio a chi avea portato le armi contro la patria, o per vile condiscendenza all'ira postuma di Eteocle, ma sì per trarre nel laccio una donzella; e tutto quel viluppo di carnellici si riduce al triviale spettacolo d'un prepotente scellerato, che per maligna natura odiando una fanciulla, giura di sterminarla e il fa.

Ci si perdoni se qualche volta osammo mostrare come quell'illustre Italiano traviasse nelle sue imitazioni, credendo renderle originali coll'esagerarle.

Un bel raffronto al carattere di Antigone potrebbe essere quello di Elettra, che diede soggetto di bellissima tragedia a Sofocle. E bellezze molte nelle parti hanno pure le sue *Trachinie* e l'*Aiace*.

A compiutamente raffigurare questo poeta che rappresentò l'età di Pericle, gioverà l'analisi del *Filottete*, che togliamo da Bulwer (*Athens; its Rise and Fall*, IV. 4).

Il *Filottete* fu collocato sempre dai critici fra le tragedie di Sofocle più elaborate e più finite. E veramente sotto certi rispetti la composizione merita gli elogi che le son dati: ma vi è poi un gran difetto nel suo concepimento; e basterà, credo, divisarne l'intreccio per renderlo manifesto.

Filottete amico di Ercole ed erede delle frecce e dell'arco infallibile di quell'eroe, mentre la flotta greca stava ancorata a Lemno (isoletta dell'Egeo) fu morcicato in un piede da un serpente. Il dolore era insopportabile; le strida ed i gemiti di Filottete disturbavano le libagioni ed i sacrificj dei Greci: però Ulisse e Diomede, quando la flotta proseguì il suo viaggio, lasciarono addormentato nell'ampia e rocciosa solitudine di Lemno. Quivi egli trascinò una vita agonizzante sino al decimo anno dell'assedio di Troja. Allora il fatidico Elleno predisse che quella città non cadrebbe se prima Filottete non venisse nel campo greco coll'armi di Ercole. Ulisse dunque s'incarica di quella missione, e insieme con Neottolemo (figliuolo di Achille) viene a Lemno, dove la tragedia comincia.

Una spiaggia ampia e desolata, una caverna con due aditi (sicchè nell'inverno vi fossero due luoghi dove starsene ai raggi del sole, e nella state la brezza potesse entrarvi per due vie), ed una piccola fontana di pura acqua, costituiscono il soggiorno di Filottete.

Ulisse, conformemente all'indole sua, tende al fine per cui è venuto coll'inganno e coll'astuzia. Neottolemo, che non ha mai veduto Filottete, deve ingannarlo con proteste d'amicizia ed offerte di servigi, e sottrargli intanto le sacre

armi. Neottolemo (personaggio di tal carattere a cui Shakspeare solo potrebbe dar vita) ha tutto il generoso ardore e tutta l'onestà della giovinezza, ma ne conserva altresì la timida irresolutezza. Egli rifugge dal basso ufficio che gli è proposto; alla frode preferirebbe la forza aperta; ma poichè vi s'è messo, teme che il ricusare di compiere l'impresa nol faccia parere traditore del proprio compagno. Ulisse, il quale par che contempi l'interna sua lotta con una superiorità compassionevole piuttostochè disdegnosa, ricorre ad una profonda e sentimentale saggezza per conciliarlo:

. O figlio
D'eccelso padre, in giovinezza anch'io
Figra la lingua e pronto il braccio avea;
Ma passò giovinezza; e ben librando
Gli umani eventi, or fra' mortali lo veggo,
L'opre non già, ma tutto far la lingua.

Finalmente egli persuade Neottolemo. Ulisse esce di scena, ed apparisce Filottete. La consolazione di quel solitario infelice al suono del natio linguaggio ed alla vista del figliuolo d'Achille, la descrizione di ciò che sentì quando primamente si trovò abbandonato in quel deserto, e la narrazione dei mali dopo d'allora sofferti, tutto è eminentemente patetico. Egli prega Neottolemo di condurnelo seco; e quando il giovine consente, prorompe in un' esclamazione di gioia, la quale dovette veramente destare la più viva emozione sull'uditorio consapevole della perfidia che gli sarebbe usata. L'eccellenza propria di Sofocle si è, che nelle sue più maestose creazioni egli sa introdur sempre i più dolci tratti di umanità. Filottete non vuole abbandonare quel miserabile deserto senza dar prima l'estremo addio alla sua caverna, senza baciare quell'unico asilo che non negò un ricovero a' suoi affanni.

Nella gioia del suo cuore il povero illuso s'immagina di aver trovata la sincerità nell'uomo, nella giovinezza. Affida pertanto a Neottolemo le frecce e l'arco: ma quando poi tenta di mettersi in via, ecco gli spasmi della sua ferita conquiderlo intieramente. Egli si sforza invano di soffocare le proprie strida; il corpo prevale sull'animo. Questa parmi che sia la macchia della tragedia; perocchè si riduce alla rappresentazione di un patimento fisico, il quale si accresce fino al punto che Filottete cade nell'insensibilità o nel létargo. Egli giace prosteso, e il giovine veglia sopra di lui. La pittura è commovente. Neottolemo in contrasto con se medesimo non coglie la buona occasione. Filottete intanto si risente; egli è pronto alla partenza, e prega e scongiura pur che s'affretti. Neottolemo ricusa: allora si svegliano i sospetti di Filottete, e comincia a temere di dover essere abbandonato anche da lui. All'ultimo il giovine con uno sforzo violento rompe improvvisamente il silenzio dicendo:

Ad Ilio, ai Greci e degli Atridi al campo
Tu dei meco venir.

Ai Greci! agli Atridi! ai traditori di Filottete! a quegli uomini indegni di perdono, contro i quali da ben dieci anni egli va scagliando le maledizioni di uno spirito offeso, abbandonato e solitario! Il misero che tanto erasi consolato al pur trovare un uomo pietoso, si desola oltremodo nel vedersi deluso, e nell'udir che più non vuol rendergli l'arco:

Oh fiamme, oh mostro,
Oh d'atroci empietà fabbro esecrando,
Che m'hai tu fatto, e qual m'ordisti inganno?

Nè arrossisci me suppliance veggendo
 A' tuol piè, sciagurato? A me la vita
 Or togli tu, se l'arco mio mi togli.
 Deh no! mel rendi: io te ne prego, o figlio.
 Te ne scongiuro. Ah! per li patrij numi,
 Il mio vitto non tormi..... Oh me infelice!
 Ei nè pur mi risponde, e volge altrove,
 Come se più render non voglia, il guardo.
 O rive, o scogli, e fiere abitatrici
 Di questi monti, o dirupate balze,
 Parlo con voi, ch'altri non ho; con voi,
 Use ad udirmi, il tradimento io piango
 Del figliuolo d'Achille. In patria addurmi
 Giurava, e ad Ilio or mi traduce. In pegno
 Data la destra, ei l'arme mie, le sacre
 Armi tiensi d'Aleide, e fra gli Argivi
 Far ne vuol pompa, e me trar seco a forza,
 Quasi un uom di gran lena el preso avesse.
 Nè sa che un morto egli uccideva, un'ombra,
 Un'immagine d'uom. Conquiso al certo
 Ei non m'avrebbe in mia salute integro,
 Quando infermo così sol per inganno
 Il potea. Lasso! or che farò?... Deh rendi,
 Rendimi l'arco: in tua natura torna.

Quanto sia ben trovata questa situazione e questa querela il dica chi provò il tradimento sotto il velo dell'amicizia. Il figlio del veritiero Achille non può resistere più lungamente, e sta per restituirgli le armi, quando Ulisse esce improvviso sulla scena ad impedirlo. All'ultimo bisogno abbandonare il sofferente, abbandonarlo un'altra volta, solo, nel deserto! Egli non può andare co' suoi traditori, e farsi occasione di gloria e di conquista a' suoi inumani nemici: nella collera dell'indignato suo cuore fino il deserto gli è più dolce del campo greco. Ma come potrà vivere senza il suo arco? La fame aggiugne un nuovo orrore alla terribile solitudine: le belve selvagge potranno ora entrar nella sua caverna; ma la loro crudeltà sarebbe pietosa! La tempesta de' varj suoi affetti quando i marinaj (di che il coro è composto) apparecchiansi alla partenza, si esprime in questo modo:

Filottete. Lasciami, va.

Coro. Non duro cenno imponi,
 E buon grado l'adempio. Andiam, compagni;
 Torniam tosto alla nave.

Filott. Ah no, per Giove!
 Non partir, ti scongiuro.

Coro. Ormai t'acqueta.

Filott. Restate, amici: io per gli Dei ven prego.

Coro. A che gridi?

Filott. Ah! me lasso! ah! cruda sorte!

Io mi sento morire. O piè, che mai
 Di te far deggio? Ospiti miei, deh state!

Coro. Ed a che far, se tu medesimo or ora....

Filott. Merta perdon chi fuor di sè favella,

Assorto in fiero dolor di tempesta.

Coro. Seguimi dunque, o misero.

Filott. No, mai,

Mai, volesse pur anco il sommo nume

Folgorando e tonando incenerirmi.

Ilio rovini, e tutti quei sott'esso,

Che per questo mio piè lungi cacciarmi

Ebbero core. Ospiti miei, deh! solo

Un mio prego esaudite.

Coro. E quale?

Filott. Un brande,

Una bipenne, un qualche ferro insomma

Datemi deh!

Coro. Che far ne vuoi?

Filott. Troncarmi

Vo' questo capo e queste membra. Morte,

Morte sol bramo.

Coro. Onde tal brama?

Filott. Il padre

Trovare io voglio.

Coro. E dove mai?

Filott. Nell'orco.

Dopo averci così disposti al massimo grado di simpatia verso l'abbandonato Filottete, il poeta vien poi diffondendo una luce gentile e sacra sull'intensa oscurità a cui ci ha guidati. Neottolema, tocco da generoso rimorso, ritorna indietro per rendere al tradito guerriero le sue armi; ma il vigilante Ulisse lo scorge, e quindi nasce un acerbo alterco fra loro. Ulisse accorgendosi di non poter intimorire il figliuolo di Achille, schiva prudentemente di venire fronte a fronte con lui, e si parte per manifestare all'esercito greco la tergiversazione del suo compagno. Seguita quindi una bella scena, in cui Neottolema restituisce l'arco a Filottete; scena che deve aver strappato all'uditore le più tenere lagrime ed i più focosi applausi. E finalmente la divinità, di cui tanto si valsero gli antichi poeti, volge ogni cosa ad un esito fortunato, contro la regola d'Aristotele (1). Ercole appare, ed induce l'amico ad accompagnar Neottolema nel campo greco, dove la sua ferita sarà sanata:

Io dopo tante

Superate fatiche, e tanti affanni,

Stato immortal, quale or tu vedi, ottenni.

E tu pur sappi, a gloriosa vita

Sorgerai da tue pene. A Troja giunto

Con questo prode, all'egro piè ristoro

Troverai primamente, e là fra tutti

Poi riputato per valor primiero,

D'alma privo cader con mie quadrella

Quel Paride farai, funesto capo

Di tutti mali, e struggerai di Troja

La fortuna e le mura. Alle tue case,

(1). « La catastrofe dev'essere infelice ». *Poetica*, c. 13. In quello stesso capitolo Aristotele colloca poi nel secondo grado quelle tragedie che si propongono la triste e puerile morale di punire il vizio e remunerar la virtù.

Al padre tuo là nell'Etea contrada -
 Le opime spoglie invierai del campo;
 E trofeo de' miei strali alla mia pira
 Tu poi le reca. E a te pur anco io parlo,
 Figlio d'Achille; chè nè tu senz'esso,
 Nè senza te compier l'impresa ei puote;
 Ma l'un l'altro si guardi, a par di due
 Accordati leoni! Ivi Esculapio
 Risanator della ferita in breve
 Ti manderò. Fato è che Troja in somma
 Ricada ancor per l'armi mie, Ma voi
 Quella terra struggendo e depredando,
 Pensate i numi a rispettar; chè Giove
 Religion sovra ogni cosa estima.
 Religten con l'uom non muore; o viva
 O pera l'uom, ella non cade mai (1).

Gli addj di Filottete alla sua caverna, alle ninfe dei prati, al fiotti dell'Oceano, di cui il vento meridionale porta gl' spruzzi fino al luogo del rozzo suo soggiorno, al fiume Licio ed alla pianura di Lemno, si fanno sentire all'orecchio come un inno solenne, in cui quel poco che v'hà di tetro serve soltanto ad innalzare la maestosa dolcezza di quanto evvi di musicale.

Sofocle non superò mai e rare volte anche uguagliò l'arte drammatica, che s'incontra in parecchie scene di questa tragedia: il contrasto fra il leale Neottolero e lo scaltro Ulisse ha in sé una realtà, una forza, una verità più frequente nel dramma moderno che nell'antico. Ma in ciò difetta quella composizione, che l'intreccio fondasi sopra una bassa frode; e principalmente poi (come già accennammo), che la nostra pietà viene eccitata dalla simpatia del dolor fisico: le bende che coprono le ulcere, fanno impressione non tanto sulla mente quanto sui nervi; e quando l'eroe è rappresentato contorcendosi nell'agonia del corpo, col sangue raggrumato al suo piede, col livido sudore che gli gronda dalla fronte, noi soffriamo e torciam lo sguardo da quello spettacolo, noi non proviamo più nella nostra angoscia quel *diletto*, che deve pur trovarsi nella vera tragedia. È vano il difendere quest'errore con qualchevaglia differenza tra l'antica e la moderna arte drammatica. Come la natura, così anche l'arte, hanno sempre qualche legge universale e permanente: Longino a buon diritto considera il *patos* come una parte del sublime, perchè la pietà tende ad innalzarsi; ma non v'ha nulla che c'innalzi nelle piaghe ributtanti, comunque di un mitico eroe. La nostra natura per quello spettacolo è troppo violentemente ricondotta sopra se stessa; ed una prova, che in questo l'arte antica non differ punto dalla moderna, si ha dal vedere come siano scarsi nelle tragedie greche gli esempj di dolore corporale fatto strumento di compassione. Il *Filottete* e l'*Ercole* sono fra le eccezioni di quella regola (2).

Un altro impedimento alla nostra ammirazione pel *Filottete* è il confronto involontario col *Prometeo* d'Eschilo. Tutti e due sono esempj di forza nel patimenti di un conflitto dell'animo col fato. Nell'una e nell'altra tragedia la

(1) Mi sono sempre valso dalla traduzione di Felice Bellotti, della quale non si potrebbe desiderar la migliore.

(2) Quando Aristofane deride Enripide perchè trae il *patos* dalle bende e simili de' suoi eroi, non doveva lasciare senza qualche censura le bende e le piaghe del favorito eroe di Sofocle. E se il Telefo del primo è rappresentato come un mendico, lo stesso accade anche dell'Edipo e Colono dell'altro. Euripide ha grandi difetti, non egli fu però severamente trattato così dagli antichi come dai moderni ipercritici.

sceua è costituita da un terribile deserto, da una selvaggia solitudine. Ma la torreggiante sublimità del *Prometeo* impiccolisce ogni immagine d'eroe o di semidio che a lei si raffronti. Che cosa sono il coro de' marinaj, e l'astuto Ulisse, e la puerile generosità di Neottolemo? che cosa la solinga caverna nelle spiagge di Lemno, e il vecchio generoso guerriero colla sua tormentosa ferita e col sacro suo arco? che è mai tutto ciò, paragonato con quel fiero Titano incatenato dalle Furie alla rupe, lungo la quale devolvonsi i flumi d'Averno, a cui sono ministre le figlie dell'Oceano, rispetto alla cui antichità gli Dei d'Olimpo sono rampolli d'un giorno, il cui animo è albergo d'un segreto che minaccia il regno del cielo, e per la cui inaudita sentenza la terra traballa da' suoi fondamenti, tutta la possa della divinità è messa in atto, e Plutone in edesimo paventa al ricevere quell'ospite indomabile e tremendo!

Ma, come dissi già prima, gli è appunto la grandezza d'Eschilo che deve aver resi i suoi drammi sul teatro men piacevoli che quelli di Sofocle. Nessuna visibile rappresentazione può dar corpo a' suoi pensieri: essi padroneggiano la nostra immaginazione, ma non si adattano ai nostri domestici e famigliari sentimenti. Raffrontando il *Filottete* col *Prometeo*, gli è come raffrontar tutto intero Eschilo con Sofocle. Ambidue sono poeti del più alto ordine: ma l'uno pare affatto superiore alle affezioni nostre; la sua tempestosa oscurità alletta l'immaginazione, il vivace splendore de' suoi pensieri penetra ne' più repositi recessi del nostro intelletto, ma solo per accidente, poi ci balena talvolta sul cuore: l'altro ne' maggiori suoi impeti pur si ricorda che i suoi uditori sono uomini, e mostrasi persuaso che l'arte perde il soffio della vita quando vuol sollevarsi oltre l'atmosfera dell'intelletto umano e delle umane passioni.

La differenza fra le creazioni d'Eschilo e quelle di Sofocle è simile a quella che passa fra il *Satan* di Milton e il *Macbeth* di Shakspeare. Eschilo non è meno artificioso di Sofocle; solo il criticismo dell'ignoranza ha potuto dire altrimenti: ma vi è poi tra loro questa grande distinzione; Eschilo è artificioso come scrittore di drammi da rappresentarsi. Se noi lasciamo in disparte gli attori, il palco e l'uditorio, Eschilo ci tocca e ci muove non meno di Sofocle con un mezzo forse manco passionato, ma più intellettuale. Un poema può essere drammatico, ma non teatrale; può avere tutti gli effetti del dramma nella lettura, ma per non essere bastevolmente accomodato alla destrezza di un attore, od anco per sollevarsi al di sopra della più sublime capacità di un attore, può perdere questi effetti nella rappresentazione. La tempesta nel *Re Lear* di Shakspeare è un incidente quanto mai possa dirsi drammatico, mentre alla nostra immaginazione è fatta podestà di scongiurare la rabbia degli elementi, pregando i venti a rapir la terra nel mare, o gonfiare le onde tempestose. Ma una tempesta sul palco, invece di superare la realtà, l'imita così poveramente, che non può mai produrre l'effetto propostosi dal poeta, e di cui un lettore riceve l'impressione. Lo stesso accade delle creazioni soprannaturali e fantastiche, massimamente quelle di specie più delicata e più sottile. L'Arlete della *Tempesta*, le Fate del *Sogno di una notte d'estate* e le Oceanine del *Prometeo* non si possono rappresentare con forma umana. Non vogliamo già dire che non siano drammatiche, ma bensì che non sono teatrali. Possiamo, rispetto ad esse, simpatizzare col poeta, ma non coll'attore. Per la stessa ragione, in un grado minore tutte le creazioni di carattere umano che impongono sì alto ufficio all'immaginazione, e traggono il lettore fuori di tutta la reale esperienza, al di sopra della terra comune, riescono comparativamente deboli ogni qualvolta riduconsi a forme visibili. Le più metafisiche tragedie di Shakspeare sono le men popolari nella rappresentazione. Così il genio stesso di Eschilo che c'infiamma nel gabinetto, può avere spesse volte militato contro di lui sul palco.

Ma in Sofocle tutto, fin anche le divinità, è tinto di umano; queste non sono mai nè tanto sottili nè tanto aeree, che non si possano sottoporre allo sguardo dell'uomo. Noi sentiamo ad un tratto perchè sul palco Sofocle dovesse guadagnare il premio sopra Eschilo; e come prova di questo, guardando alle composizioni dell'uno e dell'altro, vediamo che appena qualcuno dei grandi caratteri d'Eschilo poteva occupare bastevolmente l'abilità di un attore. Prometeo sulla rupe, senza mutar mai posizione, senza mai uscire della scena, non ha veruno di quegli ajuti, il gesto e la mobilità, di cui un attore ha bisogno; il suo rappresentante terreno riducevasi ad essere un gran recitatore. Nei *Persiani* poi non manca solamente l'effetto teatrale, ma anche il drammatico: v'è una splendida poesia, espressa da varie bocche; ma non vi è collision di passioni, nulla d'inopinato, nessun incidente, nessun intreccio, non uno di que' rapidi dialoghi in cui le parole non sono altro che tipi di emozioni. Nelle *Supplici* lo stesso Garrick non avrebbe potuto essere gran cosa sostenendo la persona di Pelasgo. Nei *Sette a Tebe* non si trovano più che venti o trenta versi assegnati ad Eteocle, in cui l'arte d'un attore potrebbe giovare grandemente al genio del poeta. Nella trilogia *Agamennone*, le *Coeure* e *Oreste*, scritta da Eschilo già vecchio, possiamo scorgere qualche effetto dell'innovazione di Sofocle; ma tuttavia anche in queste tragedie non v'ha alcuna parte così efficace nella rappresentazione, come quelle somministrate dai grandi caratteri di Sofocle. Nel primo componimento l'ipocrisia e il grado eminente di Clitennestra potevano, a dir vero, qua e là richiedere e suscitare l'abilità di un attore; ma Agamennone stesso non è altro che un personaggio da pompa, e la focosa anima di Cassandra potè essere espressa da qualsivoglia mediocre artista. Nella seconda tragedia la scena fra Oreste e sua madre e la crescente pazzia di lui richiedono senza dubbio che l'arte del poeta sia ajutata da una somma abilità dell'attore. Ma nell'ultima poi, forse più sublime di tutte, la quale comincia così grandiosamente col patricida nel santuario circondato dalle Furie dormenti, non vi è, dal principio al fine, pur una scena, in cui un attore eminente potesse far mostra del suo valore. Quando invece passiamo alle tragedie di Sofocle, sentiamo che s'è creata una nuova era nel dramma; sentiamo che l'artista poeta ha sollevato alla sua perfetta esistenza l'artista attore. I suoi effetti teatrali (1) sono palpabili e reali; potrebbero rappresentarsi domani a Parigi, a Londra, dove che sia. Quindi troviamo che insieme con Sofocle passò alla posterità il nome del grande attore delle principali sue tragedie (2).

Questa pertanto fu la differenza tra Eschilo e Sofocle: tutti e due furono artisti, come il genio dev'essere sempre; ma l'arte del secondo adattavasi meglio che quella del primo alla rappresentazione. Nè questa differenza nell'arte procedette puramente dalla differenza nel tempo, ma sussisterebbe quand'anche Eschilo fosse venuto posteriore a Sofocle: perocchè fu la conseguenza naturale della diversità de' loro genj; l'uno più sublime, l'altro più passionato; l'uno atto ad esaltare l'immaginazione, l'altro a muovere il cuore. Eschilo è il Michelangelo, Sofocle il Raffaello del dramma.

Crediamo inutile l'indugiarsi sopra Euripide, il quale non ha nulla d'originale Euripide nell'arte, e badando alla ragione più che alla passione, è un riflesso della filosofia, che nella susseguita generazione aveva acquistato predominio in Atene, or sottile e cavillosa ne' Sofisti, or magnanima e sublime in Platone ed Aristotele.

(1) Gli effetti particolari, non quei dell'intreccio.

(2) Polo. Di costui Gellio riferisce un aneddoto, che rappresentando l'*Elettra* di Sofocle, in quella scena, in cui le vien porta l'urna, supposta contenere le ceneri del fratello Oreste, Polo si fece porger l'urna contenente le ceneri del proprio figlio, talchè i suoi lamenti furono quelli di vera commozione (ARRIANO presso Stob. XCII. 28).

Robusto d'ingegno e altri mal, di splendida fantasia, di squisito sentimento, Euripide non s'abbandonò a queste doti colla confidenza dell'uom di genio, ma volle rifondere e forzare le sue qualità collo studio e l'erudizione, e l'argomentare e la critica minuziosa, che invece d'ammirare le sode bellezze d'Eschilo, piacevasi di parodiarne o censurarne qualche verso per mezzo ai dialoghi de' suoi personaggi. Ecco perchè ad una certa classe di critici Euripide parve il sommo della perfezione nella tragedia greca, mentre da lui ne cominciò la decadenza. Egli primo introdusse il *prologo*, freddo ripiego per informare dei precedenti, mentre ciò dovrebbe essere fatto dall'azione stessa; sparse la tragedia di sentenze, invece di lasciarle emergere dai fatti; oltrechè le sue son dedotte dallo studio anatomico sull'uomo, qual fu depravato od allevato dalle passioni e dalle socialiconvenienze, a differenza di Sofocle, che le deduceva da un ordine più elevato di idee.

Non farà meraviglia se da questo modo di contemplare l'umana natura dedusse il dispregio delle donne, a cui, opportune o no, mai non risparmiava le ingiurie più villane, tradendo per sì misero fine anche le convenienze, come quando il giovinetto Ippolito parla di esse qual farebbe un logoro vizioso o uno tradito da venti amiche. Dalla fonte stessa derivò quel suo cercare caratteri orrendamente foschi, ed esagerar le atrocità e le situazioni, onde assai volte fu ripreso dal fino gusto degli Ateniesi. Questi erano stati avvezzi da Eschilo e Sofocle a veder sulla scena i grandi rivolgimenti della vita umana; Euripide volle trarre l'arte su nuova via, sostituendovi i piccoli accidenti e la forza della volontà; e poco a poco vi giunse; e se egli appena toccò l'orlo dell'abisso, vi trascinò quei che venivano sulle sue orme.

S. 4.

ARISTOFANE.

Si riferisce al Racconto, Lib. III. cap. 19.

« Siasi pure studiato quanto ne resta dell'antica Grecia, chi non abbia letto Aristofane non conosce ancora tutti i vezzi e le bellezze del greco » disse Anna Dacier, facendo eco a tutti i critici; e aggiungeva che, dopo aver lette duecento volte e tradotte le *Nubi*, ancor non se ne sentiva satolla.

Quest'ultima commedia è da Aristofane stesso chiamata eccellente (*ὁσπρωτάτη*) e dal suo scoliaste la più bella e artificiosa (*τὸ δρᾶμα τοῦτο τῆς ἑλκῆς ποιήσεως κάλλιστον ἔχει φασί, καὶ τεχνικώτατον*). Fu esposta nel 424 av. C., e poichè tanto se ne parla senza conoscerne il fondo, analizziamola per la prima. Ma chi vuol intenderne lo spirito e le allusioni, converrebbe rileggerse quel che dicemmo nel Racconto, al posto qui sopra indicato.

Strepsiade, vecchio campagnuolo, caricatosi di debiti col nodrire cavalli, passione del suo figliuolo Fidippide, apre la commedia col perpetuo tema d'Aristofane, declamazioni contro la guerra; e stando a letto, poco lontano dal figlio, esclama:

Ohimè, ohimè! Oh quanto mai lunghissima,
Giove re, delle notti è la seccaggine!
Non si farà mai giorno? Eppure udivasi
Dianzi da me cantar il gallo. Russano

Gli stessi servi ancora; ma succedere
 Ciò prima non solea. Deh vanne al diavolo,
 Guerra, che sei di molti mali origine,
 E tanto più, che a me non lice battere. (1)
 I servi; e questo delicato giovine
 Tutta la notte dorme, e più non svegliasi,
 Ma dentro cinque pelli rinvoltatosi
 Spetezza a più potere. Orsù proviamoci
 A russar se si può, coperti. Ah! misero!
 Dormir non posso, morso dallo spendere,
 Dalla stalla, e dai debiti per causa
 Di questo figlio mio. Egli la zazzera
 Coltivando cavalca, e monta in cocchio,
 Dorme, e sogna cavalli; ed io distruggomi
 In veder, che la luna il dì vigesimo (2)
 Riconduce, e che i frutti già si debbono.
 Ragazzo, accendi la lucerna, e portami
 Il mio libro; acciò veda con chi ho debito,
 E possa conteggiare, e fare il calcolo
 Degli interessi. Su veglam quai debiti
 Mi trovo. Son quaranzel doppie a Pasia.
 E perchè mai quaranzel doppie a Pasia?
 In che l'ho spese? Sì, lo so benissimo.
 Quando comprai il Coppata, ed oh me misero!
 Trargli potea pria con un sasso un occhio.

Fidipp. (sognando) Filon, tu mi fai torto, non ti muovere
 Dalla tua carreggiata:

Streps. La disgrazia
 Che mi rovina, è questa: ancor frenetica
 Dormendo nel sognar cavalli e cocchio.

Fidipp. Quante carriere far giammal si possono
 Con questo carro da battaglie?

Streps. Al povero
 Tuo padre, sì, far gliene fai moltissime
 Delle carriere. Ma qual' è il mio debito
 Dopo quello di Pasia? Debbo a Amunia
 Undici doppie e mezzo; e tanto vagliono
 Il cocchio e un par di ruote.

Fidipp. Nella sabbia
 Fa rotolare quel cavallo, e menalo
 A casa.

Streps. Oh stolto! la mia roba a rotoli
 Sì che mandasti allor, quando convennemmi
 Pagar condanne, ed altri ancor di prehdere
 I pegni pell'usure mi minacciano.

Fidipp. (desto) Ma, padre, a che più tapinarsi, e requie
 Non prender mai tutta la notte?

Streps. Infestami

(1) Durante la guerra era proibito maltrattare i servi.

(2) Il frutto del capitale esigevasi mese per mese.

Un certo caporale, nè permettere
Mi vuol che dorma.

Fidipp. O pover'uom, lasciatemi
Un poco riposar.

Streps. Dormi. Sovvengati,
Che addosso a te però debbono all'ultimo
Tutti quanti cadere questi debiti.
Ohimè! Perir possa colei, che indusse
La tua madre a sposar. In villa standomi,
E l'ore d'una vita soavissima
Passando, in rozza veste, d'api e pecore
E di sanse ricchissimo, sdraiavami
Per terra a mio talento. Poi di Megacle
La nipote sposai, io vile e rustico,
Ella in città nutrita, alta, magnifica,
Prodiga e delicata. Indi condussila
Meco a giacer, io che l'odor di feccia,
Di fichi secchi, e lana delle pecore
Spirava, ella di croco, di lascivia,
Di spese, d'ingordigia e di lussuria.
Non dirò poi, che oziosa, inutile
Ella non fosse, ma tessea; mostrandole
Con pretesto il mantel, diceva: «O moglie,
Troppo la cassa adoperate».

Servo. L'olio,
Padron, della lucerna è al fine.

Streps. Ah! misero!
Hai preso una lucerna, che l'ingoja?
Vieni, voglio tu pianga.

Servo. E che ho da piangere?

Streps. Perchè tu vi mettesti un gran lucignolo.
Ma poi che nato fu da me quest'unico
Figlio, e dalla mia moglie, allora subito
Prendemmo ad altercar, e entrar in disputa
Pel nome che al bambin si dovea mettere.
Sua madre dal cavallo trar volealo,
Come Santippo, Carippo, Calippide (1);
Io poi chiamare lo volea Fidonide
Dal nome del suo nonno; ed in iscrezio
Stemmo frattanto; ed alla fin convennimo,
Passato qualche tempo, e allor Fidippide
Lo chiamammo. Di poi sua madre il tenero
Fanciul prendendo per la man, faceagli
Delle carezze: «Figliol mio» dicendogli,
«Quando sei grande, fa che sopra un cocchio
Tu verso la città corra, e di porpora
Vestito v'entri trionfante, simile
A Megacle tuo zio». Io poi diceagli:
«Quando sei grande, guida pure a pascere

(1) *Ippos* in greco vuol dire cavallo, e questi nomi son composti di quello.

Là nel Felleo le capre, e una pelliccia
 Vestì come tuo padre ». Ma pochissimo
 Conto egli fa de' miei consigli; l'agità
 Sempre mai questo morbo irremediabile
 Della cavalleria, che mi fa spendere
 Tutto il danaro, e mi rovina. Io rumino,
 E in tutta questa notte un certo bindolo
 Ho ritrovato ed una strada facile,
 Per cui forse al mio fine io potrò giungere.
 Deh se posso a costui farla comprendere,
 Son felice; ma pria svegliar lo voglio.
 E come gentilmente, e in modo placido
 Nel destarlo farò? come? Fidippide,
 Fidippidino.

Fidipp. Padre, che v'è?

Streps. Baciarmi,
 E porgimi la man destra.

Fidipp. E ben? eccola.

Che volete?

Streps. Dì, m'ami?

Fidipp. Io v'amo, e siami
 Testimonio Nettuno equestre.

Streps. Lascialo
 Star pur questo Nettuno; è quel medesimo
 Dio, che ognora mi manda in precipizio.
 Figlio, s'è ver, che m'ami, e tu obbediscimi.

Fidipp. Che debbo far per obbedirvi?

Streps. Prendere
 Costumi differenti, e far sollecito
 Ciò che ti voglio comandare.

Fidipp. Or ditemi,
 Che comandate?

Streps. Obbedirai?

Fidipp. Sì, statene
 Affè sicuro.

Streps. Vieni, ed in là volgi.

Vedi tu quella porta, e casa piccola? (1)

Fidipp. Padre la vedo; e ben, che mai significa?

Streps. Là dell'anime saggie è il conciliabolo

U' stan coloro, che del ciel disputano,
 Dicendo che è un forno, e circondandoci
 Noi slam tutti carboni. Questi insegnano
 Con qualche sbruffo di danaro a vincere
 Le cause giuste o ingiuste ch'elle siano.

Fidipp. Ma chi sono costor?

Streps. Come si chiamino

(1) La casa di Socrate. Dicendogli alcuno ch'ella era piccola, e' rispose: *Ανεσι παντι αμικι να σμ- πρια!* Qui cominciano i frizzi contro Socrate. Falso ch'egli tenesse conciliaboli *αὐ πορτιστῆριον* in casa; falso ch'è pretendesse mercede, poichè anzi Dio- gene assai che *μισθὸν τε οὐδὲν αἰσχροζῆτο*; falso ch'è disputasse del cielo, attenendosi sempre alla dottrina pratica.

Per l'appunto non so, ma son solleciti
Contemplatori, onesti e galantuomini.

Fidipp. Oimè! so chi voi dite. Son quegli uomini
Disgraziati, superbi, scalzi e pallidi,
De' quai n'è capo l'infelice Socrate
E Cherofonte (1).

Streps. Zitto, zitto; guardati
Che non t'esca di bocca uno sproposito.
Ma se ti piace il pan del padre, mettili
A star con loro, ed i cavalli e 'l cocchio
Lascia da parte.

Fidipp. No: nè meno dandomi
I fagiani, che nutrica Leogora.

Streps. Deh ti scongiuro, figlio mio dolcissimo,
Vieni, impara.

Fidipp. Che debbo per vostr'utile
Imparar?

Streps. Dicon, che costoro insegnino
Due sorti di parlare: un lo domandano
Il parlar superiore, e l'altro chiamasi
L'inferior. Con questo parlar, dicono,
Che si vincon le liti anche ingiustissime:
Onde se tu per mè potessi apprendere
Quest'ingiusto parlar, son securissimo,
Ch'io mai non pagherei di tutt'i debiti
Fatti per tua cagion, nè meno un picciolo.

Fidipp. No, non voglio obbedir; pallido e macero
Non avrei più di risguardar coraggio
I cavalieri.

Streps. Orsù, del mio da sbattere
Per te, per la pariglia, pe' tuoi sanfori
Più non avrai, lo giuro, e tosto al diavolo
Ti manderò fuori di casa.

Fidipp. Megacle
Mio zio però non vorrà già permettere
Ch'io stia senza cavallo. In casa io saglio,
Nè curo vostre grida minaccevoli. (via)

Streps. Io, però voglio far tutto il possibile,
Sè ho fatto la caduta, di risorgere:
E invocati gli Dei, vogl'io medesimo
Di costoro alla scuola andar. Per essere
D'età cadente, di memoria labile,
E tardo, come mai le lor scientifiche
Sottigliezze imparar potrò? Ma vadasi,
E a che m'affliggo? e ancor non batto all'uscio?
Ragazzo, eh ragazzetto.

Scolare di Socrate. Possa rompere
Il collo; e chi hatte l'uscio?

(1) Cherofonte, detto anche *spiritello yuxtopis*, perchè smilto e bruno, fu della puerizia amico di Socrate. Era da Sfitto, castello dell'Attica.

Streps. Strepsiade,
Figlio a Fidone del borgo di Cicine.

Scol. Affè, non sai, la porta tu col battere
Di calci a forza con gran furia ed impeto
Dalla testa abortir m'hai fatto un ottimo (1)
Pensier mezzo formato.

Streps. Perdonatemi,
- Che dalla campagna io ritorno. Ditemi
L'aborto del pensiero.

Scol. Non è lecito.
Queste cose ridir fuor che a' discepoli.

Streps. Parlate pur con libertà, che voglio
In questa scuola anch'io farmi discepolo.

Scol. Te lo dirò; ma avverti, che contengono
Queste cose in se stesse un gran misterio.
Non ha gran tempo, che dimandò Socrate
A Cherofonte, quanto mai di spazio
I piedi d'una pulce far potevano
Saltando: poichè questa avendo un ciglio (2)
Morso di Cherofonte, era di Socrate
Di poi saltata nella testa.

Streps. Come potè ciò misurar? **Ditemi**

Scol. Benissimo,
Mentre facendo della cera struggere,
E prendendo la pulce, i piedi immergere
E tuffare di lei fe in quella: I zoccoli,
Gelandosi la cera, le restarono:
Onde questi levati, facilissima
Cosa fu misurar tutto lo spazio,
Ch'ella col salto fatto avea.

Streps. Che spirito,
Poffar di me ! che sottigliezza !

Scol. Un simile
Ingegnoso pensier del nostro Socrate
Se ti volessi dir

Streps. Quale? di grazia,
A dirmelo vi prego.

Scol. Questo sffetio
Cherofonte richiese ancor da Socrate,
Qual fosse il suo parer, quando cantavano
Le zanzare, se lor la voce uscivane
Dalla bocca, o di dietro.

Streps. E che risposegli
Intorno alla zanzara?

Scol. Egli diceagli

(4) Socrate paragonava sé alla levatrice. Qui Aristofane morde a un tratto e il metodo di lui e la
bassa origine.

(2) È la ciglia grandissima di Cherofonte e la fronte calva di Socrate attrai qui dato a ridere al volgo.

Essere stretto l'intestin del piccolo
Animale, ed il vento con grand'impeto
Passarvi; e lì fermato, in una concava
Parte di quello con gran forza scendere
Abbasso: e in conseguenza è necessario,
Che faccia per di dietro quello strepito.

Streps. Dunque della zanzara il buco puotesi
Nominar una tromba? Felicissimo
Ben si può dir colui, che un arzigogolo
Tal primo seppe ritrovar. De' giudici
Si può ridere un reo, quando a conoscere
Arriva l'intestin di questa bestia.

Scol. Scappare un bel pensiero una tarantola
Testè gli fe di mente.

Streps. Ora desidero
Saperlo. E come andò?

Scol. Stavasi all'aria
A guardar della luna il corso e il circolo,
A bocca aperta verso il ciel volgendosi;
Di notte su nel tetto la tarantola
Sgravar si volle, e la fe in bocca a Socrate.

Streps. Che gran gusto ho in sentir, che questa bestia
Entro la bocca l'abbia fatta a Socrate!

Scol. Per noi non v'era jerisera briciola
Da sbatter la gengia.

Streps. E qual fu il bindolo
Per ritrovar del pane?

Scol. Della cenere
Finissima spargendo in una tavola,
Torse uno spiedo a uncino; indi mettendosi
A far delle figure geometriche
Col compasso, un mantel rubò, che stavasi
Nella palestra appeso.

Streps. E a che del saggio
Taleto adesso far più maraviglie?
Aprite, aprite pur la scuola, e fatemi
Veder più presto, che si può, il gran Socrate;
Chè bramo d'imparar. La porta apritevi.
Che bestie, o Dei, son quelle là?

Scol. Qual t'agita
Stupor? e a chi ti par che s'assomigliano?

Streps. Di Pilo a' prigionieri lacedemoni (1).
Perchè talor guatan la terra?

Scol. Indagano
Ciò, che in quella si trova.

Streps. Dunque cercano
I bulbi. Or non vi dia ciò più fastidio;
Ch'io so dove ne son grandi e buonissimi.

(1) Nel settimo anno della guerra Peloponnesiaca, Cleone portò in Atene trecento prigionieri lacedemoni da Pilo.

Ma che fan quelli là che chini piegano
Così la groppa?

Scol. Quei le sotterranee
Cose scrutando van fin sotto il tartaro.

Streps. Perchè in ciel dunque guata l'orifizio?

Scol. Esso l'astronomia per se medesimo
Impara. Ma su entrate, perchè Socrate
A un tratto non ci colga.

Streps. No: non entrino,
Ma prima un certo che lor dica aspettino.

Scol. Ma si rende per loro intollerabile
Il trattenersi sì gran tempo all'aria.

Streps. De' numi in grazia, cosa son spiegatemi
Queste robe?

Scol. Dirò: cotesta chiamasi
Astronomia.

Streps. E questa?

Scol. Questa dicesi

Geometria.

Streps. E in ciò, che mai v'è d'utile?

Scol. Il misurar la terra.

Streps. Che traendosi

A sorte si divide?

Scol. Oibò: misurasi

L'universale.

Streps. Detto solazzevole!

Tal ghiribizzo è popolare ed utile.

Scol. È della terra qui tutto il circuito

Lo vedi? Atene è questa.

Streps. In ver trasecolo!

E che mi dite? non lo posso credere,
Perchè non vedo risedervi i giudici (1).

Scol. L'è veramente. Questo è il territorio
Dell'Attica.

Streps. Ove sono i miei di Cicine
Compatriotti?

Scol. Eccoli qui; ed eccoti

Qua Negroponte. Vedi? è una grand'isola
D'un lungo tratto.

Streps. Sì, che la trattarono (2)

Mal Pericle ed i nostri, il so benissimo.

Ma dov'è Lacedemone?

Scol. Qui; vedila

Dove sta situata.

Streps. È molto prossima

(1) Zaffata contro la mania degli Ateniesi di veder a giudizio; quasi fosse carattere distintivo d'Atene il vedervi giudici e concistoro. Nella Pace, Aristofane dice: Altro non fate che risolver liti, Οὐδὲν γὰρ ἄλλὰ ὁπάτα πλὴν διζυζῆτε. E nell'Icaromenippo di Luciano, Menippo, dal cielo guardando in terra,

vede gli Ateniesi applicati alle cause, καὶ ἔστιν Ἰσθμὸς ἰδίζεσθαι.

(2) Giuoco di parole che sfugge nella traduzione. Nel greco παραπαισισθῆαι vale, ed esser molto esteso, ed esser molto aggravato d'imposte. Di questa rassegna vedete come si vaglia il poeta per dir la sua a ciascuno degli Stati greci.

A noi: ma voi, di grazia, ricordatevi
D'allontanarla più che sia possibile.

Scol. Affè, non si può fare.

Streps. Dunque piangere
Vi converrà. Dite; colui, che ciandola
Lassù dentro a un corbel, chi mai può essere? (1)

Scol. È lui stesso.

Streps. Chi lui?

Scol. Socrate.

Streps. Ehi Socrate;

Andate là voi tosto, e qua chiamatelo
Con quanta lena avete.

Scol. Tu medesimo

Lo puoi chiamar, ch' lo non ha tempo. (*parte*)

Streps. Ehi Socrate;

Ehi Socratino.

Socrate. A che mi chiami, o fragile
E caduco mortal?

Streps. Di grazia ditemi

Pria, che fate costì?

Socr. Passeggio l'aere,
E contemplando il Sol sto divertendomi.

Streps. E nel corbello poi da voi si sprezzano (2)

I Dei, ma non in terra,

Socr. Io già comprendere

È investigar mai non potei con studio
Ed esattezza tutte le recondite
Cose sublimi, se non se coll'animo
Sospeso, e col pensier misto coll'aere
Simile a quel, ch'è male in terra puotesi
Quell'alte cose contemplar dell'etere;
Perch'essa attrae l'umor della notizia;
Dell'istessa natura anche è il nasturzio.

Streps. E che mi dite? Or dunque la notizia
Tutto trae il suo umore dal nasturzio?
Venite giù da me presto, di grazia
Scendete, o Socratino, ed insegnatemi
Quelle cose, le quali per apprendere
Son qua venute a posta.

Socr. Di venirtene

Qua, che motivo avesti?

Streps. La retorica
Voglio imparar, perchè son pien di debiti;
Da usure e creditori indiscretissimi,
Astretto, molestato, miserabile,
In pegno tutti i beni son per cedere.

(1) Per contemplare più da vicino le cose celesti, Socrate s'è sospeso in un corbello, *κρεμάζοντα*, propriamente un vaso dove si riponevano i rilievi della mensa, come la nostra moscerola.

(2) Anche qui va perduta l'ambiguità del greco *μετρίονος*, e *υπερμετρίονος*, indicante e contemplare e disprezzare.

Socr. Ma non sapevi onde facevi debito?

Streps. Il morbo equestre, ingojator terribile,
M' ha rovinato. Or voi dunque insegnatemi
Quel gran parlar, che dal pagare libera:
E la mercede, che da voi richiedesi,
Vi giuro per gli Dei sborsar prontissimo.

Socr. Per quali Dei tu giuri? Ti fo intendere,
Che i nostri Dei non son della medesima
Lega de' vostri.

Streps. Ma per quali giurasi
Da voi? Per quei di ferro, come sogliono (1)
Giurare i Bisantini?

Socr. Vuoi conoscere
Senza velo le cose tutte eternee,
E la di loro essenza ben comprendere?

Streps. Sì, per Giove, se pur vi sono.

Socr. E startene
Insieme ragionando colle Nuvole
Nostre Dee?

Streps. Mai sì, volentierissimo.

Socr. Dunque su questo sacro letto mettili
A seder.

Streps. Ecco, siedo.

Socr. Prendi, e cingiti
Questa corona.

Streps. Ed a che questa? eh Socrate,
Povero me! Non vorrei già, che il simile
Mi succedesse d'Atamante, ed essere
Da voi sacrificato (2).

Socr. No, ma è solito,
Che noi a tutti quel che si consacrano,
Facciam così.

Streps. Ma a che mi sarà d'utile?

Socr. Qualor favellerai, tritura, crotalo (3),
Fior di farina diverrai. Ma quietati.

Streps. No, in fe, non m'ingannate, che sprizzandomi
Così, verrò fior di farina e polvere.

Socr. È d'uopo al vecchio non far motto, e tacito
Stare ed attento a udir le sacre suppliche.
— Aere, gran re e signor, che la terrena
Mole cingi, e sospendi coll'immenso
Tuo giro: o rilucente efere, e puro (4),
E voi, superne Nubi venerande
Dee, che il seno squarciando al folgorante
Fragor del tuono fulminante, in alto
Apparite, sorgete, ed al novello

(1) Νέκυρα val legge e menzila: Socrate l'intende nel primo senso, Strepsiade nel secondo. I Bisantini avevano menzila di ferro.

(2) Nell'Atamante di Sofocle qual re è menzila all'altare colla corona in capo per esservi sacrificato.

(3) Da ignorante diverrai valente. Facczia intraducibile.

(4) L'aere, origine delle cose: dottrina jonica.

Vostro contemplatore omai venite.

Streps. No, no; che col mantel coprìr mi voglio
Per non bagnarmi; che da casa, o misero,
Senza cappello qua da voi portai mi.

Socr. Gran Nubi, su venite, e disvelate
Tosto a costui l'eterno almo sembiante:
O sia che riposar sulle nevole,
Cime vi piaccia del sacro Olimpo,
O del padre Ocean negli orti immensi
Col coro delle ninfe andar danzando,
O d'umor cristallino nelle foci
Del Nilo le vostr'urne auree colmate,
Or pur nelle Meotidi paludi
Soggiorniate, o sul gelido Mimante;
Udite questi prieghi, e con sereno
Volto accogliete i nostri sacrificj.

CORO DELLE NUVOLE canta.

Nubi compagne amate (1)
Col fluido eterno moto
Dal vasto altisonante
Ocean genitore,
Gravi su in alto ergiamo
Il rugiadoso seno,
E sopra le frondose
Cime degli alti monti
Portiam la fronte altera
Per rimirar da lungi
Di sacro umor bagnata
La terra con i frutti,
E de' veloci fiumi
Il tortuoso corso,
Ed il sonoro orrendo
Moto del mar spumante;
Poichè l'occhio celeste
Sempre s'aggira e splende.
Da noi dunque rimossi
Gli umidi nemi oscuri
Dalla magion superna,
Con occhio luminoso,
Con immortale sembiante
Risguardiamo la terra.

Socr. Gran Nubi venerande, udiste l'umile
Chiaro suon di mie voci supplichevoli.
E tu sentisti in un col tuono orribile
Mista quella divina venerabile (2)

(1) Prova del meccanismo de' teatri antichi: Le nubi qui comparivano in aria in forma di donne, con maschere da nasi enormissimi, e abbasso somiglianti a bioccoli di lana, *ἄρα πανταγύρια*.

(2) Dallo scoliate abbiamo, che per fare il tuono del tuono, i Greci in teatro batteano pietre e ferzi in un gran vaso di bronzo, detto *ῥοσπύσιον*.

Voce mugghiante?

Streps. Anch'io v'adoro, o Nuvole
Sante, e co' contrappetti vo' rispondere
A' tuoni: sì mi danno orrore e tremito;
E sia dovere, o no, mi vien la squacchera.

Socr. Non dilleggiar; nè come quel, che s'ungono
Di feccia (1), far: ma taci, perchè godono
Le Dee sentirsi celebrar con laudi.

Coro. Vergini che spargete
Limpido umor dal seno,
Di Pallade la ferra,
Felice luogo illustre
A rivedere andiamo,
E l'amabil soggiorno
Di Cecrope, ed i sacri
Reconditi misteri,
E la magion devota:
Là dove agl'immortali
Eterni Dei del cielo
Offronsi larghi doni,
Ed i marmorei tempj
Consacransi, e le sante
Immagini divine;
Ove pure è de' numi
L'accesso sacrosanto,
Ove si fan tuttora
Coronati di fiori
Sacrifizj e conviti.
Là giungendo la nuova
Primavera di Bacco
Si celebran le feste,
Ed i cori danzando
Empion l'aere col canto
Al grave suon di tibie.

Streps. Dite vi prego pel gran Giove, o Socrate,
E chi son queste che sì ben parlarono?
Sono eroine?

Socr. No: ma son le Nuvole
Celesti ed alte deità degli uomini
Infigardi, le quai ci somministrano
L'opinion, l'arte del dir, lo spirito,
Le rie menzogne colle vane dispute,
E le maniere garrule e ingannevoli.

Streps. E pur quando le udii parlare, subito
L'animo mio già risvegliossi, e medita
E muor di voglia d'imparare i frivoli
E sottili argomenti, e delle chiacchiere
Far sopra il fumo, e l'un coll'altro rompere
I concezzini, e gli altrui detti abbattere.

(1) Cioè i commedianti, che di feccia di vino si tingono il viso, prima che s'inventasse la maschera.

Onde bramo vederle, s'è possibile.

Socr. Rimira là verso il Parnete. Io veggio,
Che a poco a poco presso noi s'avanzano
Placidamente.

Streps. Dove son? di grazia
Fatemele veder.

Socr. Ecco, ne vengono
Qua molte in truppa obliquamente, e passano
Per valli e per foreste.

Streps. E che può essere
Mai questo? Io non le vedo.

Socr. Ecco già prossime
Son per entrar.

Streps. Ora da me si vedono
Appena.

Socr. Eppure le dovresti scorgere,
Se tu non hai negli occhi le traveggole.

Streps. Per Giove, sì le vedo. O venerabili!
Or tutti questi luoghi, ecco riempiono.

Socr. Dunque tu non sapevi che quest'erano
Gran deitadi?

Streps. Io no; ma supponevami,
Esser nebbia, rugiada ed ombra torbida.

Socr. Affè tu non sapesti, ch'esse pascono
Molti sofisti, auguratori, medici,
Pigri, che pompa fanno delle zazzere
E degli anelli, quei che in giro spiegano
Rotondi cori, quei che de' fenomeni
Disputando talor arguti impongono:
Pascono i tardi, e quei che stanno in ozio,
Poichè questi con lodi ognor l'esaltano.

.....
Queste si cangiano
In ogni forma, e a lor piacer. Se vedono
Taluno di questi uomini selvatici
Col crin lungo e pelosi, che son simili
Di Senofonte al figlio (1), allor si ridono
Di quel furore insano, e di centauro
La feroce figura tosto prendono.

Streps. E se in Simone, che l'erario pubblico (2)
Dilapidando assassinò, s'abbattono,
Che cosa fan le Nuvole?

Socr. Esprimendolo
Al naturale, in lupi si trasformano.

Streps. Per questo appunto jer, visto Cleonimo (3)
Inerme, fuggitivo, e timidissimo,
Si cangiarono in cervi.

Socr. Ed or divennero,

(1) Jeronimo poeta ditirambico, e amator di fanciulli.

(2) Sofista e ladro.

(3) Cleonimo è sumente da Aristofane appuntato per vile, effeminato, spregiuro, ghiottone.

In vedendo Clistene, tante femmine (1).

O tu che nutri di sapienza un fervido
Nihil desire, appo di noi cercandola;
Quando sarai tra gli Ateniesi e 'l popolo
De' Greci fortunato, s' hal memoria,
Se sei fisso, applicato, e del travaglio
Non curante, giammai non istancandoti
O a stare in piedi o a camminar, se il gelido
Rigor soffri del verno, se desideri
Non pranzar, se t'astenghi il vin dal bere,
Da ginnasj, da ciancie, e piacer frivoli,
E se t'avviserai essere il meglio,
Come dce far l'uomo prudente, vincere
Oprando, consultando, e ancor combattera
Coll'armil della lingua incontrastabili.

Streps. Per uom, che sia di sofferenza, e d'animo
Indurato al travaglio, capacissimo
Di cacciarsi dagli occhi il sonno e pascersi
Di santoreggia, io v'assicuro, un simile,
Come son io, non troverete; gli omeri
Volentier curverò, quando vi piaccia,
Come suol far sotto il martel l'incudine.

Socr. Dunque tu da qui avanti debbi credere,
Non esservi altro dio, che quei che credonsi
Da noi; e questi tre: il caos, le nuvole,
La lingua.

Streps. Se da me se n'incontrassero
Altri, non fiaterò certo, nè vittima
In sacrificio offrirò lor, nè minimo
Libamento, e neppur d'incenso un atomo.

Coro. Dunque di' con franchezza, che desideri
Noi ti facciam, che non avrai contraria
La fortuna, onorandoci, ammirandoci
E ricercando d'essere uom di spirito.

Streps. Dive e signore mie, dunque vi supplico
D'una piccola cosa. Sol desidero
D'oltrepassare a cento leghe, e vincere
Nell'arte del parlar tutta la Grecia.

Coro. Tu l'otterrai, nè alcun sarà tra 'l popolo
D'Atene a te simil, che possa vincere,
Patrocinando, in avvenir, gran cause.

Streps. Le gran cause non dite, non desidero
Questo, ma di sconvolger la giustizia,
E de' miei creditori tuscir dall'unghe.

Coro. Avrai dunque il tuo intento, chè difficili

(1) Clistene orator eloquente, spesso bersaglio agli scherzi d'Aristofane, come donnaiolo. Qui Socrate spiegando come si formin le nuvole e le altre meteore, ragiona col sistema della filosofia ionica, nega che Giove scagli i fulmini contro i rei, mostrando il tale e il quale imposito, mentre invece sono scettati il tempio di Sunio e le querce.

Cose non brami. Lieto e di buon animo
Sta pur, da' servi miei guidar lasciandoti.

Streps. Tutto questo farò, di voi fidandomi,
Perchè grande il bisogno mi necessita
Pe' Coppatj cavalli, e 'l matrimonio
Ch' affatto mi han mandato in precipizio.

Streps. (solo) Or faccian pur di me ciò che lor vogliono.

Terrò questo mio corpo esposto ad essere
Percosso, a fame, a sete, al freddo rigido,
Allo squalor, sino la pelle a perdere,
Purchè tutti scansar possa i miei debiti.
Presso le genti poi sembrerò d'essere
Ardito, linguacciuto, temerario,
Presuntuoso, petulante, appiccica
Bugie, di chiacchiere inventore, callido
Sminuzzator di frottole giuridiche,
Frastaglia leggi, volpe vecchia, crotalo,
Putta scodata, di due facce, labile
Millantatore, pungolo malvagio,
Mallizioso, bisbetico, falsario;
Se mi taccian così quel, che m'incontrano,
Faccian pur come a loro è più gradevole,
E se vogliono, a tal rettor, per Cerere,
Mettano indosso le mie proprie viscere.

Qui Socrate comincia ad iniziare Strepsiade nell'arte, poi lo conduce via per l'iniziazione; e allora succede la parabasi, ossia passaggio, ove il coro si rivolge agli spettatori, ragionando di questa commedia e delle precedenti del poeta, e raccomandandola al loro giudizio: lunga digressione mista di canto, dopo la quale Socrate ricompare, lagnandosi della zuccaggine di Strepsiade, che nulla profitta. Interrogandolo, il coglie in continui spropositi di grammatica e di logica; non può mal, per meditare, fargli trovar uno spediente felice da pagare o cansar i debitori; onde al fine gli propone di mandargli invece ad istruire suo figlio.

Strepsiade dunque va a casa, e non avendo imparato altro che un po' d'empietà, dice al figliuolo:

No, qui tu non starai, no per le Nuvole;
Va le colonne di Megacle a rodere.

Fidipp. Oh me meschino! padre, cosa v'agita?
Voi già date in follie, per Giove olimpico.

Streps. Ecco, ecco Giove olimpico: quale insania
È la tua, nell'età che sei, di credere
Esservi un Giove tal.

Fidipp. Quel ch'è verissimo
Dunque a riso vi muove?

Streps. Sovvenendomi
Che sei ragazzo, e sai d'antico e rancido,
A me t'accosta, acciò più cose sappia,
E un uom sarai, se alcun desio d'apprendere
Fia che ti nasca a' detti miei: ma guardati
In tutti i modi d'insegnarle.

- Fidipp.* Or eccomi,
Che v'è?
- Streps.* Non hai testè per Giove olimpico
Giurato?
- Fidipp.* Sì.
- Streps.* Lo vedi, che bellissima
Cosa sia l'imparare? O mio Fidippide,
Giove non v'è.
- Fidipp.* Chè mai v'è dunque?
- Streps.* Il turbine
Regna, e ne scacciò Giove.
- Fidipp.* Ah che son favole!
- Streps.* Sta così.
- Fidipp.* Chi l'ha detto?
- Streps.* Il nostro Socrate
Di Melo, e Cherosfonte, il qual benissimo
I passi delle pulci, quando saltano,
Sa misurar.
- Fidipp.* Ma voi, è mai possibile,
Che siate giunto a tal follia, di credere
A questa sorta d'uomini fanatici?
- Streps.* Parla bene, e non dir mal di quest'uomini,
Che son sì saggi ed in così gran credito,
Che vivon parcamente, neppur radere
Giammai si fero, nè si profumarono,
O pur nel bagno per lavarsi entrarono.
Tu poi vai dissipando ogni mio vivere,
Come s'io morto fossi. Tosto sieguimi,
E per me sii ad imparar sollecito.
- Fidipp.* E che di buon s'ha d'imparar da simili
Genti?
- Streps.* La verità, con quel che gli uomini
Rende saggi ed onesti: e tu medesimo
Allor comprenderai quanto sel zotico
Ed ignorante. Ma per poco aspettami.
- Fidipp.* Ahimè! cosa ho da far, quando il mio povero
Padre così delira? avanti a' giudici
Dovrò chiamarlo, e far che lo dichiarino
Per pazzo; ovvero consegnarlo a' medici,
Perchè mora più presto?
- Streps.* Or m'obbedisci. Qua venite, o Socrate,
Che persuaso ancor contro sua voglia,
Io vi conduco il mio figliolo.
- Socr.* Tenero
Egli è per anche, e di star qui per aria
Dentro i corbelli non è già ben pratico.
- Fidipp.* E tu che possa divenirne pratico,
Quando sarai 'mpiccato.
- Streps.* Vanne al diavolo:
Al tuo maestro dir questi improperj?

Socr. Quando sarai 'mpiccatto, ecco da stolido
 Come lo disse, e con le torte labbia.
 Come ad uscir di lite fia possibile
 Che questi impari, o a chi lo cita volgere
 Le spalle; e con maniera d'artificio
 Convincer? Tutto questo per apprendere
 Vi spenderia mille ducati Iperbolo (1).
Streps. Ciò non vi dia fastidio, ma insegnategli.
 Ei mostra per natura dello spirito,
 Ed è Ingegnoso: essendo in età tenera,
 Le casine, le navi, e con il cuojo
 Le carrette faceva, e le ranocchie
 Di scorza di granato. Ed or che credesi
 Da voi? Qual sia potrà egli dunque apprendere
 Il parlar superiore e il parlar infimo?
 Se non può l'uno e l'altro, almeno l'ultimo
 Con tutta l'arte apprenda.

Socr. Da' medesimi
 Parlar giusto ed ingiusto ei puote apprendere.
Streps. Io già vi lascio. Figliol mio ricordati
 Fare ogni sforzo di poter rivolgere
 Le cose, e contraddire alla giustizia. (via)

PARLAR GIUSTO, PARLAR INGIUSTO, CORO.

Giusto. Vieni pur qua, scendi, e benchè pien d'orgoglio
 Mostra te stesso scoperto al popolo.

Ingiusto. Vanne ove vuoi, che appresso molti un alito
 Basta per ch'lo ti mandi in precipizio.

Giusto. Precipitarmi? chi se' mai?

Ing. Mi nomino
 Parlare.

Giusto. A me minor.

Ing. Ti voglio vincere,
 Benchè d'esser miglior vanti la gloria.

Giusto. Queste prodezze tue dove si fondano?

Ing. Nell'inventar nuove sentenze.

Giusto. Regnano
 Queste in tai stolti?

Ing. No, ma in quel che intendono.

Giusto. Ti voglio rovinar.

Ing. Dimmi di grazia,
 Come farai?

Giusto. Con dire e far conoscere
 Ciò che è giusto.

Ing. Però contraddicendoti
 Abatterò le tue ragioni: e negozi
 Esservi in conto alcuno la Giustizia.

Giusto. La nieghi?

(1) Oratore demagogo di Atene.

Ing. Dimmi pur, dove ritrovasi?

Giusto. Presso gli Dei.

Ing. Se v'è questa giustizia,
Perchè non fe perir Giove, che il misero
Vecchio suo genitor strinse fra i vinctoli?

Questi due singolarissimi personaggi, del Parlar giusto e dell'ingiusto, tanto strani che Anna Dacier li tramutò malamente in Giustizia e Ingiustizia, lanciarsi ingiurie, poi aspirano a gara ad educare il giovane Fidippide, e perciò rammentano ciascuno i proprj meriti, ossia il paragone d'Atene quando era governata dalla giustizia, col tempo dei sofisti e dei demagoghi.

Giusto. Dunque dirò, come l'anlica regola
Si disponeva, allor ch'er'lo nel florido
Stato dicendo il giusto, ed apprezzavasi
La temperanza. In primo luogo lecito
Altrui non era l'ascoltar d'un giovane,
Che fiatasse, la voce. Indi con ordine
I giovanetti per le strade andavano
Al citarista, insieme, del medesimo
Borgo, nudati, tutto che fiocassero
Dense le nevi. Ivi da lor studiavasi,
Senza appressarsi l'un all'altro, a imprendere
Il canto or con un inno alla gran Pallade,
Deità delle cittadi formidabili
Devastatrice, ed or con altro simile;
Ma sempre stando nel cantare armonico
Tal quale ad essi i padri lor lasciarono.
E se a talun cadea per sorte in animo
La voce sua d'imbertonire, e muovere
Un canto in tuono effeminato e languido,
Come fanno oggidì color che cantano
La musica di Frinide, pagavasi
Tosto da lui la pena, e lo sferzavano,
Chè della musica oscurava il pregio.
Nella palestra poi tutti sedevano
Con decoro composti, perchè scorgere
Quei, che stanno di fuor mai non potessero
Ciò che onesto rossor vuol che nascondasi:
E alzati in piedi poi, tutta cansavano
La polve; nè restava alcun vestigio,
Che a' desiderj altrui fosse di stimolo.
Guai che i fanciulli allor punto s'ungessero
Contro il dover, ma in lor fioria la tenue
Lanugine, qual suol ne' pomi tenerli.
Non mai s'udian parlar con vezzi, e volgere
Vedeansi in passando un occhio cupido
E men che onesto in quei che l'incontravano.
Dalle lor cene affatto si sbandivano
I rafani, l'aneto e l'apio, pascolo
Proprio de' vecchi, nè giammai mangiavano
Pesci, nè seconciamente sghignazzavano,

O i piedi un sopra l'altro si ponevano.

Ing. Anticaglie d'Ipoli e di Cecidio,
Ripiene di cicale.

Giusto. E le medesime
Sono però dei tempi, che nutrono,
Mercè la mia dottrina, quei grand'uomini
Che in Maraton pugnaro. Ed or a' giovani
Tu insegna nelle vesti a presto involgersi,
Talchè mi sento soffocar, vedendosi
Nelle Panatenee che neppur reggere
Posson lo scudo e l'asta, e che di Pallade
Son nella danza mezzi morti e languidi.
Pertanto, o giovinetto, di buon animo
Sta pure, e al mio parlar ben tosto appigliati,
Che è il migliore. Così ad avere in odio
Del Foro allor imparerai lo strepito,
Da' bagni ad astenerli, e quel che offendere
Può l'onestade ad evitarlo, e accenderti
Agli affronti, e talor se i vecchi vengono,
Pronto ad alzarti da sedere, e docile
Mostrarti a chi ti diè la vita e l'essere;
A non far male alcuno, a non commettere
Cosa men che modesta, a tal che scorgasi
D'un perfetto pudore in te l'esempio;
A saltatrici non andar, che in simili
Cose penando, qualche impura femmina
Non getti il pomo, e all'onor tuo pregiudichi;
Nè al padre contraddir giammai, nè vecchio
Giapeto lo chiamar, rimproverandogli
L'etade, in cui ei ti nudrì da piccolo.

Ing. Se credi, o giovinetto, alle sue chiacchere,
Per Bacco non sarai punto dissimile
D'Ippocrate a' figlioli, e chiamerannoti
Un bietolone.

Giusto. Ma polito e florido
De' ginnasj starai nell'esercizio:
Nel Foro non andar, come far sogliono
I nostri, a seminar ciancie e pastocchie;
Nè sarai tratto a forza avanti ai giudici,
Per un piccolo affar maligno e misero,
A litigar per via di giri e bindoli;
Ma stando a passeggiar sotto la tiepida
Ombra de' sacri ulivi all'Accademia,
Co' saggi tuoi compagni d'età simile,
Coronato n'andrai di bianco calamo,
E tutto odor di bianca foglia e smilace,
Nella dolce stagion tranquillo e placido
Godendo al susurrar d'olmi e di platani.
Se farai ciò ch'io dico, e queste massime
Se bene apprendi, sempre il petto nitido
Avrai, il volto rilucente, gli omeri

Larghi, piccola lingua, e membra attevoli.
 Ma se farai ciò, che di far costumano
 I nostri, in te vedrassi il volto pallido,
 Piccole spalle, il petto angusto e gracile,
 Gran lingua, e membra disadatte e sconcie,
 Stimando onesto ciò che è vituperio,
 E vituperio ciò ch'è onesto, e in ultimo
 Tutto sarai oscenità d'Antimaco.

Coro. O tu che in seno accogli.

Alto saper profondo,
 Qual dolce leggiadria
 Germoglia ne' tuoi detti,
 Qual flore d'eloquenza!
 Fortunati coloro, a cui la sorte
 Diè vita in quella etade,
 In cui floristi, venerato e caro!
 E tu, che tanto orgoglio
 Dimostri, e d'una vana
 Eloquenza fai pompa,
 Parla pure e con nuovi
 Argomenti rispondi,
 Ch'ei ragionando disse bene assai:
 Ma con armi più forti
 Convien che tu l'abbatta, e poi lo vinca,
 Per non esser altrui di riso e scherno.

Ing. È già gran tempo, che sento le viscere
 Soffocarmi, bramando di confondere
 Con detti opposti tutte queste chiacchiere.
 Sol per questa cagione da' filosofi
 Il nome riportal di parlar infimo,
 Perchè fui primo, a cui cadde nell'animo
 Contraddire alle leggi e alla giustizia.
 Usare i parlar infimi, e poi vincere,
 Con gran danaro mai non è pagabile.
 Ora vedrai come farò a ribattere
 La dottrina che vanta. Ei vieta i calidi
 Bagni. Per qual ragion non li permettere?

Giusto. Perchè fan danno, e l'uomo indeboliscono.

Ing. Aspetta, che alle strette voglio prenderti,
 Che scappar non ne possa. Quale giudichi
 Tra' figlioli di Giove il più magnanimo,
 E per le molte imprese il più cospicuo?

Giusto. Credo non esservi un più bravo d'Ercole.

Ing. E dove mai vedesti di quest'Ercole
 I bagni freddi? E chi più formidabile
 E valoroso fu di lui?

. Or dunque, o giovane,
 Pensa qual frutto si ritrae dal vivere
 Modesto. Di piaceri innumerabili
 Privo sarai, di figli e amiche femmine,

Di giuochi, di cottabi (1), di piacevoli
 Risa, conviti, e passatempi in giubilo.
 Se tutto perdi, a che ti giova il vivere?
 Della natura or passo al necessario.
 Errasti, amante fosti, e l'altrui talamo
 Macchiato, ecco, sul fatto ti sorprendono;
 Perduto sel, poichè non ti dà l'animo
 Di ragionare: ma se meco pratici,
 Va pur dove il desio ti muove, e glolido
 Salta, ridi, festeggia, nè ti credere
 Trovarsi cosa disonesta e sconcia.
 Se reo sei colto, allor all'avversario
 Contraddicendo, lo potrai convincere
 Con dir che non gli hai fatto alcuna ingiuria;
 Il fallo in Giove ributtando, mostragli
 Che s'ei sovente s'è lasciato vincere
 Dal femminile amor, come tu povero
 Mortale a un tal desio potrai resistere,
 Quand'ei non ha tal forza?

Giusto. Se le massime

Tue seguendo, la pena degli adulteri
 Paghi? ma quali mai saran l'astuzie,
 Che troverà contro il castigo e infamia?

Ing. E quando questo gli succeda, subito
 Debb'esser dunque infame?

Giusto. Più sensibile

Pena di questa potrà mai ricevere?

Ing. Ma che dirai, se vinto dovrai cedere?

Giusto. Io tacerò. Di' dunque.

Ing. Orsù rispondimi

In ciò, ch'io ti domando. Chi son eglino
 Tanti avvocati?

Giusto. Son di cotal genere

D'infami.

Ing. Sta così. Chi sono i tragici?

Giusto. Di tal razza d'infami.

Ing. Ben, benissimo,

E i presidenti e i magistrati?

Giusto. Simile

Sorta d'infami son anch'essi.

Ing. Vedilo,

Che dicesti finor degli spropositi?

Fra i spettatori ancor guarda, considera

Di qual sorta di gente è il maggior numero?

Giusto. Io guardo.

Ing. E ben, che vedi?

(1) Il cottabo era giuoco familiare, inventato da' Siciliani per alleggerir conviti e veglie. Lo scolaste scrive che si faceva col porre un vaso in mezzo, e vi gettavano dentro quella parte di vino che avanzava dopo aver bevuto, e facevano grande strepito. Si usava farlo anco in altre maniere, conforme si

può vedere presso MURRIO ne' *Giuochi de' Greci*, Strazio nelle *Antich. contr.*, e POTTERO, *Archeol. græc.* lib. IV, c. 20; oltre allo scolaste della commedia della *Pace*. vv. 342 e 1243, e quello di Luciano tom. I, pag. 58.

Giusto. Son moltissimi
Affè di quest' infami, ch' io benissimo
Li ravviso. Colà talun rimirane,
Qua talun altro, e questi colla zazzera
Ben pettinata.

Ing. Or che potrai soggiungere ?

Giusto. Mi do per vinto. Affè gente impurissima,
Già vostro sono, il ferrajol prendetemi.

Strepsiade vedendo avvicinarsi l'ultimo del mese, in cui conveniva pagar l'interesse, n'è disperato; se non che confida nell'abilità che avrà acquistata il suo ragazzo. Va dunque a Socrate per informarsene.

Socr. Strepsiade vi saluto.

Streps. Ed io voi, Socrate.

Ma prima questo don prendete: debbesi
Venerare in tal guisa dal discepolo
Il suo maestro. Del mio figlio datemi
Novella, se addottrinato ei ritrovasi
In quel parlar ch'ebbe da voi l'origine.

Socr. Bravo in tutto divenne.

Streps. Evviva. O fraude

D'ogni cosa regina !

Socr. Or ogni causa

Puoi scansar come più t'aggrada.

Streps. Essendovi

Presenti ancor nell'atto dell'imprestito
I testimoni ?

Socr. Molto più se fossero

Ancor mille.

Streps. Ora sì posso con giubilo
Esclamare: « Usurai, andate al diavolo
Voi colle vostre sorti, e tutti vadano
De' frutti i frutti, che a me più nocevoli
Non sarete. Mi allevò in casa un figlio,
Che nel doppio parlar riesce egregio,
Mio sostegno, difesa, formidabile
Terror degl'inimici, che discioglie
Il padre suo dalle gravose angosce ». .
Dentro a chiamarlo ne correte, e fatelo
A me venire. O dolce prole, o figlio,
Esci di casa, ed il tuo padre ascoltane.

Socr. Ecco quell'uomo, che da te chiedevasi.

Streps. O caro, o caro.

Socr. Tu lo prendi e vattene. (*esce*)

Streps. Uh figlio, uh figlio mio, quanto mai gongolo,
Vedendo in te questo colore ! Sembrami
Adesso una tal cera in te discernere
Atta a negare e contraddir. Germoglia
In te quel detto universal del popolo:
Che dici tu ? Mi pare ancor comprendere
Esser tu tal che altrui facendo ingiurie

Tu stesso le riceva, e quando maceliini
Un' opra scellerata e reo consiglio,
Vedesi ognor nel volto tuo risplendere
L'aria ateniese. Adesso dunque libera
Me, che mandasti affatto in precipizio.

E' comincia a far esperienza del cavillare di suo figlio, e trovatolo da ventiquattro carati, va in succhio di giuggiole; e ne fa prova quando gli compare innanzi un creditore.

PASIA CON UN TESTIMONIO.

Dunque dovrò così la roba perdere?
Questo non fia mai ver. Quant'era meglio
Non aver del rossor sentito il pungolo,
Che soffrir tai fastidj. Io qua conducovi,
Perchè citando voglio il mio riscuotere,
Al mio vicin nemico ancor rendendomi;
E fin che vivo, non sarà possibile,
Ch'io rechi disonor alla mia patria.
Strepsiade chiamerò.

- Streps.* Chi è là?
Pasia. Nel vecchio
E nuovo giorno (1)
Streps. A voi son testimonio,
Egli disse in due giorni. Per qual causa?
Pasia. Per quarantasei doppie prese in prestito,
Quando compraste quel cavallo sauro.
Streps. Cavallo? lo sentiste? Quanto in odio
Ho la cavalleria non v'è notissimo?
Pasia. E per gli Dei, giuraste pur di renderle,
Sì, giuraste alla fè.
Streps. Ma allor Fidippide
Appreso non avea quell'invincibile
Pariar che adesso sa.
Pasia. Per questo il debito
Adesso mi negate?
Streps. Qual vantaggio
Maggior trar ne potrei dalla retorica?
Pasia. E giurar per gli Dei avrete l'animo,
Se in giudizio vi chiamo, di non essere
Debitor?
Streps. Quali Dei?
Pasia. Giove, Mercurio,
Nettuno.
Streps. Sì, per Giove. Anzi un triobolo
In pena ancora di pagare m'obbligò,
S'io non giuro.
Pasia. Ma possiate andarvene

(1) Formole della giustizia.

In malora per questa sfacciataggine.

Streps. Quando a costui col sale si facessero
Le fregagioni, assai gli gioverebbero.

Pasia. Oh quanto mi beffate!

Streps. Basterebbero.

Sei cogni.

Pasia. Per gli Dei, per Giove massimo,
Impune non andrete dal deridermi.

Streps. Son servo a' vostri Dei, con lor moltissimo
Io mi rallegro. Oh che piacer sentendosi
Giurar per Giove! oh quanto è mai ridicolo
Per quei che gran sapere ognor possiedono!

Pasia. E di pagarne il fio vi può succedere.
Ma il sì o il no, se mi volete rendere
I danari prestati, rispondetemi,
E licenziate mi.

Streps. Aspettate, subito
Io chiaramente vi saprò rispondere.

Pasia. Che credi tu, che vada a fare?

Testimonio. A prendere,
Mi credo la moneta per pagarvcla.

Streps. Dov'è colui che venne qua per chiedere
Da me danari? Eccolo appunto. Ditemi,
Che cosa è questa?

Pasia. Che cos'è? un tramoggio.

Streps. E voi chiedere a me danari, tangaro
Che siete? Non sarà giammai possibile,
Che si prenda da me nemmeno un picciolo
A chi chiama tramoggio la tramoggia (1).

Pasia. E che? non pagherete?

Streps. Oibò, ch'io sappia.
Ma in somma, han da finire queste chiacchiere?
Volete voi partir d'intorno all'uscio?

Pasia. Parto, e sappiate che farò il deposito;
Altrimenti ch'io cessi di più vivere.

Streps. Perderete ancor questo colle doppie
Quarantasei, benchè non vi desideri
Tanto mal per aver detto tramoggio
Sì stoltamente. (*Pasia parte*).

AMUNIA E UN TESTIMONIO.

Amunia. Ahi disgraziato, ahi misero!

Streps. Chi è costui che piange e si rammarica?
È di Carcino forse qualche genio?

Am. Ben: chi mi sia saper volete? un povero
Infelice.

Streps. Tirate a voi.

(1) Questa distinzione dal papero alla papera, dal tramoggio alla tramoggia, era una delle poche cose che Strepsade aveva imparato alla scuola di Socrate.

- Am.* Malvagio
Destin persecutor, fortuna labile,
Che mi festi frenar il coechio, ov'erano
Attaccati i cavalli! e voi gran Pallade,
Mi rovinate affatto.
- Streps.* Qual disgrazia,
Dite, giammai vi cagionò Tlepolemo?
- Am.* Non mi burlate, vecchio; date ordine
Al vostro figlio, che mi torni a rendere
Il danar ricevuto, giacchè trovomi
In questo stato tanto miserabile.
- Streps.* E che danaro?
- Am.* Quello ch'ebbe in prestito.
- Streps.* Voi state dunque mal, per quanto sembrami?
- Am.* Sì per gli Dei, perchè facendo correre
I miei cavalli, balzai giù dal coechio.
- Streps.* Burlate: chè cadeste giù dell'asino.
- Am.* Io burlo quando vengo per riscuotere
Il mio danaro?
- Streps.* Voi non siete d'ottima
Salute.
- Am.* Ma perchè ciò?
- Streps.* Perchè sembrami
Che siate col cervel fuori dei gangheri.
- Am.* Affè vi chiamerò davanti a' giudici,
Se il mio danar non mi rendete.
- Streps.* Ditemi:
Credete voi che, se Giove fa piovere,
Nuov'acqua sia, o pur quella medesima,
Che il Sol su in alto attrae?
- Am.* A mia notizia
Questo non è, neppur cnro d'intenderlo.
- Streps.* Come dunque pretender vi si paghino
Questi danari, quando dell'eteree
Cose celesti non sapete l'essere?
- Am.* Se poi la sorte non potete estinguere,
L'interesse pagate.
- Streps.* Ma qual bestia
È l'interesse?
- Am.* Altro non è, che il computo
Di danaro, che a poco ogni dì crescere
Suole, e la sorte in ogni mese carica (1).
- Streps.* Parlate ben; ma udite. È il mar più ampio
Or di quello, che sia stato ne' secoli
Passati?
- Am.* No, per Giove, ma il medesimo;
Nè sarebbe mai ben vederlo crescere.
- Streps.* Perchè dunque, surfante, se non crescono
L'acque del mare, dove ancor si scarica

(1) Gli interessi maturavano a mese, talchè ogni mese aggiungevansi al capitale.

Ogni fiume, il danar tu vuol far crescere?

Ecco dunque il gonzo Strepsiade divenuto uno dei più sfacciati negatori e sofisti. Ma Aristofane non potea lasciar in sospeso questi effetti; ed ora si volge a mostrar il male che gliene viene.

Streps. Ohì, ohì! Ajuto, ajuto! soccorretemi
Quanto da voi si può, gente, domestici,
Parenti, cittadini, ahimè mi battono.
Meschino! ohì la mia testa, ohì le mie guance!
Ah scellerato, ah ribaldon, tu battere
Tuò padre?

Fidipp. Sta così, padre.

Streps. Intendestelo
Confessar che mi batte?

Fidipp. Senza dubbio.

Streps. Infame, ladro, mascalzon, sacrilego,
Parricida.

Fidipp. Coraggio, padre; ditemi
Quante ingiurie potete, caricatemi
Di villanie, che nel sentirle io giubilo.

Streps. O sfacciato ragazzo!

Fidipp. Sì, aspergetemi
Di molte rose intorno.

Streps. Il padre battere?

Fidipp. E pur, per Giove, vi farò conoscere,
Che con ragion io vi dovea battere.

Streps. Pessimo ribaldone, e come trovasi
Un che batta a ragion suo padre?

Fidipp. Io voglio
Or provarlo, e convincervi.

Streps. Convincere
Tu me vorrai?

Fidipp. E ancor con modo facile
E chiaro. Qual volete voi, che adoperi
De' modi di parlar?

Streps. Quai modi?

Fidipp. L'infimo
O il parlar superlore?

Streps. Affè moltissimo,
Folle, mi costa averti fatto apprendere
Il vero a contraddir, se al figlio lecito
Tu proverai che sia il padre battere.

Fidipp. Credo che andrete persuaso udendomi,
Nè mi potrete in conto alcun rispondere.

Streps. Orsù, quel che dirai, udire lo vòglio.

Io dunque vi dirò qual fu il principio
Di nostra lite. A tavola ne stavamo;
Come sapete, insieme: pria, di prendere
La lira gli ordinali, e di Simonide
Il poema cantar, che sull'ariete

Del vello d'or compose; ed egli subito
 Mi soggiunse con dir che antico e rancido
 Era il suon della lira, e più non cantasi
 Bevendo, come far talora è solita
 La donna, allor che l'orzo secco macina,

Fidipp. D'esser battuto e calpestato il merito
 Non avevate forse, comandandomi
 Ch'io cantassi mangiando, come cantano
 Le cicale?

Streps. Sentite? appunto repete
 Ciò che egli ha detto in casa: e che Simonide
 È un cattivo poeta, ancor dicevami.
 Qui mi contenni appena; pure l'impeto
 Primo repressi, ed ordinai che presone
 Di mirto un ramo, qualche cosa d'Eschilo
 Cantasse; ed egli mi rispose subito,
 « Ch'Eschilo sia, io per me credo e giudico,
 Il primo tra' poeti, ma sì è gonfio,
 Duro, precipitoso, senza regola ».
 Da questi detti il cuore immaginatevi
 Come punger sentissi; pur rodendomi
 Il sen, gli dissi finalmente: « Cantami
 Un passo de' più belli, e de' più nobili,
 Ch'han composto i poeti in questo secolo ».
 Ed egli tosto una canzon d'Euripide (1)
 A cantare si pose, ove introduceasi
 (Che infamia, o Delt) tra 'l fratello un laido
 Incesto, e l'uterina sua sirocchia.
 Ma non potendo allor io più resistere,
 Molti insulti gli dissi e mille ingiurie:
 Le parole però furo scambievoli
 Per quanto si poteo; allfine vennemi
 Addosso calpestandomi, e premendomi
 Forte la gola, cominciò a percuotermi.

Fidipp. Non ho ragion? se lode al sapientissimo
 Euripide non date?

Streps. Sapientissimo
 Euripide? che dico? A farmi battere
 Di nuovo m'esperrei.

Fidipp. Sì, con giustizia.

Streps. Ma come? temerario, io che da piccolo
 Allevandoti feci ogni possibile
 Per compiacerti balbuziente e tenero:
 Se bombo tu chiedevi, ed io da bere,
 Se pappo tu dicevi, ed io sollecito
 Il pane ti portava . . .

Fidipp. Qual dolcezza e diletto è mai l'attendere
 A cose nuove, gloriose, e in spregio

(1) Euripide era perpetuo bersaglio ai dardi d'Aristofane.

Aver le leggi più fondate e stabili f
 Di cavalcare allor che in esercizio
 Io stava sol, non m'era mai possibile
 Far tre parole senza dir spropositi !
 Ma poichè in tali cose più non m'occupo,
 E che la mente mia rivolgo e l'animo
 A sottili pensieri ed alle immagini,
 Credo di poter dir che è cosa lecita
 Il castigar suo padre.

Streps. Affè, la solita
 Cavalleria pur nuovamente esercita,
 Chè voglio pria del cocchio a quattro pascere
 I cavalli, che l'ossa farmi rompere.

Fidipp. L'interrotto parlar or ripigliandone,
 Io vi domanderò: quand'ero piccolo,
 Dite, non mi battevi?

Streps. Senza dubbio,
 Perchè t'amava, e perchè avea grandissima
 Cura e pensier di te.

Fidipp. Di grazia ditemi:
 O che non è ragione la pariglia
 Rendervi, quando anch'io v'amo, e desidero
 Il vostro bene, tanto più che il battere
 Contrassegno è d'amor? Qual mai giustizia
 Dalle percosse esime, e rende libero
 Voi e non me, se anch'io son nato libero,
 Come nasceste voi? Or dunque debbono
 Sol piangere i fanciulli, e non dee piangere
 Ancora il padre?

Streps. Ma perchè?

Fidipp. Comandano,
 Mi direte, le leggi, che si battano
 Solo i fanciulli; ed io contraddicendovi
 Rispondo, i vecchi ben due volte tornano
 Ad essere fanciulli, e più de' giovani
 Per questo appunto ragion vuol che piangano,
 Perchè l'errare a loro è meno lecito.

Streps. E pur legge non v'è, che voglia ed ordini
 Che il padre soffra una simile ingiuria.

Fidipp. Colui che fe tal legge, un uomo simile
 A voi e a me non era? promulgandola
 Non persuase i nostri antichi? Or ditemi,
 Perchè far nuova legge non sia lecito
 Ancora a me, che i figli possan rendere
 A' padri loro le percosse? Furono
 Queste pria di tal legge, si condonino,
 Come se date impunemente fossero.
 Mirate i galli come si rivoltano,
 E gli altri bruti a' padri lor; dissimill
 Da noi non son, se non perchè non scrivono
 Decreto alcun

Mia madre, come voi, io voglio battere.

Streps. Empio, che dici mai? Delitto simile
È dell'altro peggior.

Fidipp. Ma se coll'infimo
Parlar vi proverò, che convien battere
La madre?

Streps. Se ciò fai, altro non restati.
Tu col Socrate tuo e il parlar infimo
Potrai ognor precipitar nel baratro.
Soffro, Nubi, per voi queste disgrazie,
Perchè da me gli affari miei si posero
Tutti nelle man vostre.

Coro. Tu medesimo
Sei la cagion di queste tue disgrazie,
Che t'applicasti al mal.

Streps. Perchè non dirmelo
Allora? ma ingannaste un vecchio e rustico.

Coro. No!, contrarie a color che al mal inclinano,
Facciam sempre così; nelle disgrazie
Sol per nostra cagion intanto cadono,
Acciò che i Dei temer per queste imparino.

Streps. Un tal castigo, ahimè! Nubi, è giustissimo
Benchè severo, mentre non doveasi
Il danaro frodar pigliato in prestito.
Or meco vieni, figlio mio carissimo,
E l'empio Cherofonte insieme con Socrate
Chè me e te con falsità ingannarono,
Si mandino in malora.

Fidipp. Il cielo guardimi
Di mai recare a' miei maestri ingiuria.

Streps. Del riedi, o figlio, a rispettar il patrio
Giove.

Fidipp. Ecco Giove patir, quanto stolido
Voi siete! chi è mai Giove?

Streps. V'è.

Fidipp. No, il turbine
Regna, e Giove scacciò.

Streps. No: ma credealo,
Sentendo nominar questo dio turbine.
Infelice ch'io fui! allor che presoti
Per un nume, non eri altro che un coccio.

Fidipp. Qui colle vostre fole rimanetevi.

Strepsiade malcontento dell'educazione di suo figlio, va e mette fuoco alla casa di Socrate, e tra fumo e ruine finisce spettacolosamente l'azione (1).

(1) Mi sono valso della traduzione di G. B. Tarrucci saote, morto il 1747, e stampata dalla Monckione in Firenze il 1754, tre anni dopo la versione del *Pluto* fatta dallo stesso. Vittorio Alfieri volgarizzò le *Rane*; e altre queste io non conosco verun'altra versione d'Aristofane, non volendo citare le meschine

di Bartolomeo e Pietro Roschini, stampata a Venezia il 1515, e fatta sulla poeile versione latina di Andrea Divo Giusto napolitano. Pel testo delle da me tradotte in prosa mi sono servito dell'edizione del Rustero in foglio, Amsterdam 1710.

Benchè le *Nubi* sieno un dramma del tutto artistico, già dalle allusioni poteste comprendere quanta parte avesse la politica nelle composizioni d'Aristofane; sì che il re di Persia, dando una volta udienza a greci ambasciatori, la prima cosa domandò conto di Aristofane, il quale metteva sossopra tutta Grecia, e dava consigli tanto opportuni, diceva egli, che se i Greci l'avessero preso a guida, avrebbero prosperate le cose.

Come Socrate era il più celebre fra gli uom'ni intenti a sostituire nuove idee all'antica religione, agli antichi costumi una morale nuova, così Cleone era il politico più intrigante del suo tempo, quel che meglio avea saputo aggirare il popolo, e salire dal nulla ai primi posti. Contro questo cuojajo avventa Aristofane più di solito la sua rabbia. Ne' *Cavalieri* introduce lui stesso, col nome di Passagione o di cuojajo: e il popolo medesimo, sotto l'aspetto del vecchio Demo, è tratto in iscena per comprendere i mali della democrazia, o piuttosto della demagogia; e persuadersi che quanto i suoi prediletti mostrano fare per esso, non ha altro fine che il proprio vantaggio; mentre nerbo della nazione è la classe media. Nicia e Demostene, capitani ateniesi di quel valore che ognun sa, entrano poveri e vestiti da servi, compiangendo la dura lor-sorte, e meditando di fuggire. Non trovando però abbastanza sicuro il partito, tentano altre vie: e prima narrano agli spettatori i difetti di Demo (il popolo) loro padrone, stizzoso, mangiator di fave (1), vecchio bisbetico, sordastro, il quale tolse a servizio un Passagione cuojajo, scaltrissimo, delatore pertinace, che conosciuto il mal della bestia, comincia adularlo e andargli a versi, e dire: « O Demo, ormai ti lava dopo che giudicasti il giorno intero, piglia cibo, sorbi vino, mangia, abbi i tre oboli. Vuoi ch'io ti metta de' cenci? » E con tal arte sbancò gli altri servi; dal padrone che cena tien lontani i retori, gli canta oraroli e sibille: e quando lo vede pazzo affatto, trova qualche inganno, calunnia quanti prima erano per casa, e allora correndo attorno, cerca servi, atterrisce, promette, grida, guai se nol si placa. Tutto egli spia, tutto sa, e tiene un membro per sito.

Demostene comanda a Nicia di andargli a prender vino, per trarre da questo buoni consigli: e Nicia entrando, ritrovato Cleone che dorme, gli toglie una tavoletta su cui son notati gli oracoli, e dove è detto che esso morrà e gli succederà un salsicciaio. Ed ecco appunto comparire Agoracrito salsicciaio, il quale, inteso l'oracolo, si businga di conseguir il comando che allora davasi a gente del suo calibro, e che Cleone cuojajo avea tolto ad Euftrate venditor di stoppa, a Lisicle venditor di pecore, a Iperbolo vasajo, ed a peggiori. Il coro de' cavalieri gli fa coraggio contro le minacce di Cleone, che corre minacciando i servi congiurati a suo danno; ma che abbandonato dal senato, è dal salsicciaio condannato alle verghe. Allora vengono a fronte Cleone ed il salsicciaio, e facendo a chi più urla, se ne dicono un all'altro fin sopra i capelli: e il coro esecrando la temerità e le estorsioni di Cleone, esorta il salsicciaio a tradurlo avanti al popolo: « O cicalone esoso, o gridatore, con cotesta tua sfarciataggine empisti ogni assemblea, e le tavole e i porti e i tribunali: sconciasti ogni cosa, e la città mandi in ruina ».

Animato da questi, il salsicciaio osa star a petto a Cleone, alle cui audaci invettive nessuno reggeva; e la comedia, si può dire, va tutta in reciproche o contumelie od accuse. Ridicole son l'arti onde il salsicciaio si procura il favore del popolo. Viene con gran prosopopea ad annunziare che certi pesciattolini si venderanno a miglior mercato; e Cleone promette un'ecalombe a Minerva: que-

(1) Colle fave davansi i voti ne' giudizi: onde con ciò vuol mordere l'avidità sua ai patti, o forse la corrottilità. In questo senso almeno intende quell'*Asienti dalle fave*, *Κυμαίνων ἀνίχνου* di Pitagora.

gli propone un cuscino per riposar il popolo nelle adunanze; l'altro del cuojo perchè faccia scarpe. Vinto in ogni modo e condannato a deporre la magistratura e l'anello, Cleone ricorre agli oracoli; ma altri gliene oppone Agoracrito. Per ultimo Cleone va per adescare Demo, cioè il popolo; e Agoracrito ci va anche lui. Quest'ultimo riesce meglio, e ringiovanisce Demo, al quale rinfaccia le brutture e la cecità antica, quando si lasciava aggirare da prestigi di retori e da argomentazioni di sofisti. Perchè ciò più non gli accada, trae fuori due meretrici, ch'erano state ascose presso Cleone, e che raffigurano i patti degli Ateniesi cogli Spartani; ricevute le quali, il popolo affida l'amministrazione ad Agoracrito, e manda Cleone a far salsiccie con carne d'asini e di porci, ubriacarsi con baldracche, e bere scolature di bagni.

Continue sono le lodi della classe media. « Vogliamo dire de' cavalieri tutto il bene che sappiamo: e ben meritano d'esser lodati, giacchè molti con noi soffrirono battaglie, correrie, irruzioni. Valenti in terra, ma più ancora sulle navi, spaventando i Corinji, che non trovano salute se non facendo voti a Nettuno che da loro li campi ». Al volgo invece dice: « O popolo che possiedi il bello impero, te gli uomini tutti paventano come sovrano di questa città: ma tu sei facile ad esser ingannato ed accalappiato; stai colla bocca aperta quando uno parla, ma la mente è lontana dal corpo ». Quando però e' compare ringiovanito nel Pnix, teatro di sua grandezza, suona d'inni festosi la scena.

Pari sentimento patrio dettò gli *Acariani*, il cui soggetto però è di circostanza, mirando a far adottare la pace che Nicia proponeva con Sparta. Qui la satira è volta contro cotesti zerbini di nobil razza, che nulla meglio desideravano della guerra per far pompa d'armi e pennacchi e scudi, senza ricordarsi qual danno venga agli operai.

Diceopolide (come chi dicesse la parte giusta dei cittadini) esclama al bel principio: « Quante sono le cose che affannano il cuor mio! quanto rare quelle che lo rallegrano! Oh rare davvero. Quattro appena, mentre innumerevoli son quelle che il contristano. Or su, vediamo quali ragioni ho di consolarmi. Una, quando vedo Cleone vomitar i cinque talenti che aveva ingolati, oh come esulto e lodo i cavalieri. Ma mi rattristai per le tragiche inezie, poichè, mentre con grande ansietà aspettavo che il banditore annunziasse Eschilo, ah! fu introdotto un coro di Teogni. Pensa come restasse l'animo mio. Pure un'altra cosa mi rallegrò quando dopo Mosco entrò Dessiteo per cantar Beozio . . . E or ora si aduneranno qui a concilio, ma nessun pensa a cercare la pace. O città, io sempre torno il primo nel Foro e siedo. Ma poichè solo mi trovo, gemo, dubito, scrivo, penso, tentenno, struggendomi per amor della pace, e guardo i campi, e aborro la città, ribramando la mia villa. Ivi nessuno mi dice: Va a comprare il carbone, l'aceto, l'olio: anzi questa parola *comprare* v'è ignota. Ora son venuto qui pronto a gridare, schiamazzare, insultar gli oratori, se alcuno discorrerà d'altro che della pace ».

Radunatosi il consiglio Amfiteo, che proponeva pace cogli Spartani, è cacciato fuori, per quanto se ne indispettisca Diceopolide. Vengono poi i legati reduci dalla Persia, narrando ciancie e meraviglie, con dolore di Diceopolide, che vede così sprecato il pubblico denaro.

Legato. « Ci mandasti al gran re, dandoci per stipendio giornaliero due dramme.

Diceopolide. « Ohimè, quelle due dramme.

Leg. « E noi di gran fatiche durammo, vagando pei campi del Caistro, e colà piantando le nostre tende, e mollemente riposando sul carri, mezzo morti.

Diceop. « Eppur vivo io era, allorchè sopra sarmenti dormivo alla serena.

Leg. « Ricevuti ad ospizio, con tutta forza beverimo vin pretto e dolce dalle tazze di vetro e dalle auree coppe.

Diceop. « O città baggea, non t'accorgi dello schermo de' tnoi legati?

Leg. « Giacchè i Barbari non giudicano uomini se non coloro, che possono trincare e sbasofflare, e far del corpo capauna.

Diceop. « Noi invece anteponiamo i cinedi e gli osceni.

Leg. « Finalmente il quarto anno venimmo nella reggia; ma il re coll'esercito era ito alla latrina, e per otto mesi sui monti cacava zecchini.

Diceop. « E dopo quanto tempo chiuse il mal foro?

Leg. « Al plenilunio. Dappoi tornò a casa, e ci ricevette ad ospizio, e ci pose innanzi buoi interi tolti dal forno.

Diceop. « E chi ha mai intesi i buoi dal forno? Oh millanteria!

Leg. « E, com'è vero che c'è Giove, il re ci servì un uccello tre volte più grande di quel di Cleonimo, che ha nome impostore.

Diceop. « E per quest' impostura tu ci buscasti due dramme ..

Coi legati era venuto Pseudartabano satrapo, il quale espone in persiano le commissioni del gran re, ed il banditore le traduce diversamente, come promettesse oro. Altrettanto si fa col mezzo dei Traci, quasi promettessero soccorsi. La qual frode scoperta, Diceopolide prende partito per sè, e dice ad Amfiteo: « Te' queste otto dramme, e va, e per me solo, pei figli e per la moglie mia, stringi alleanza cogli Spartani. Vol' altri andate ambasciatori, e stupiditi, e state colla bocca aperta ». Amfiteo la conchiude, ma di ciò gran rumore menano gli Acarnani, perchè avesse fatto lega coi nemici crudelissimi, che aveano guasti i loro vigneti.

Quando pertanto Diceopolide va a Coa sua villa per celebrar le feste di Bacco, gli Acarnani l'assalgono, ed è a mal partito; se non che egli pure li minaccia, finchè, deposti i sassi, gli danno ascolto, ed egli cerca a prestito da Euripide una delle vesti da pitocco in cui introduceva i suoi personaggi.

Diceop. « Ragazzo, ragazzo: è in casa Euripide?

Servo. « È in casa e non è in casa.

Diceop. « Come può essere e non esser in casa?

Servo. « Benissimo, o vecchio: giacchè l'animo stando fuori in traccia di versi, non è in casa: egli è in casa sdrajato a far trugedia (1).

Diceop. « O tre volte beato Euripide, se fin il tuo ragazzo risponde tanto limpidamente!

Morso in passando il genio sofistico, e satireggiato Euripide, contro di cui mai non mancano frizzi ad Aristofane, fa che Diceopolide discolpi i Lacedemoni innanzi agli Acarnani, massime mostrando quante pecche avessero pure gli Ateniesi, e rinfacciando il ratto di quelle due socle d'Aspasia. « Quindi nacque cagion di guerra a tutta quanta la Grecia, in grazia di tre bagasce. Pericle Olimpio tuonava sdegnato, folgorava, mesceva tutta Grecia, dettava leggi scritte come canzoni da banchetto, che i Megaresi non possano rimanere nè in terra nè in piazza nè in mare nè sul continente. I Megaresi spinti dalla fame, supplicarono gli Spartani fosse abolito questo decreto, fatto in grazia di tre baldracche: ma noi non li volemmo gran tempo ascoltare; onde il furor della guerra e lo strepito dell'armi. Or vi domando: che cosa bisogna fare? Se qualche Spartano a voi recasse ingiuria, stareste forse a casa in panciulle? oppure non allestireste fretta fretta trenta navi, e tutta la città sarebbe piena del rumor de' soldati, dello schiamazzo de' capitani di nave, di gente che

(1) Τρύγη μοσχο.

dà le paghe, piena di frumenti, piena di scalini, d'olj, di cipolle, d'agli, di trombette, e il porto gremito di remiganti, e di comandi, e di fischj? Cotesto avreste fatto voi».

Di queste ragioni non tutti rimangono capaci; o alcuni chiamano capitano contro i Lacedemoni Lamaco. Diceopolide burla costui; che dal nulla era salito ai primi gradi della repubblica con male arti, e gli dichiara che intimi pur guerra ai Peloponnesi, egli darà libero mercato nell'Attica a Megaresi e Tebani. Traggon dunque a mercato, e portano ogui ben di Dio da vendere a Diceopolide, acciocchè degnamente celebri le feste coiche. Quando Lamaco invia per comprarvi a gran prezzo tordi e selvaggine, Diceopolide glieli nega, perchè d'umore guerresco: compare anche un agricoltore, cui testè i nemici rapirono i buoi, e vorrebbe comprare ad ogni costo almeno un briciuolo di pace; e tutti in coro cantano beato Diceopolide, il quale ha potuto procacciarsi per sé la pace, e se la fa sposa. Nuozj contemporanei invitano uno Lamaco ad accorrere in armi per respingere il nemico, l'altro Diceopolide alla cena del sacerdote di Bacco.

Lamaco. « Ragazzo, portami fuori lo zaino militare.

Diceop. « Ragazzo, portami qua la cesta del panè.

Lam. « Recami le penne del cimiero.

Diceop. « E a me tortori e tordi.

Lam. « O colui, cessa di celiare quest'armadura mia.

Diceop. « O colui; non vuoi tu dar manco un'occhiata a questi tordi?

Lam. « Ragazzo, ragazzo, lesto prendi la lancia, e recamela.

Diceop. « Ragazzo, ragazzo, strappa una pancia, e recamela.

Lam. « Con questa corazza io assalirò i truci nemici.

Diceop. « Con questa tazza io assalirò i convitali amici ».

Ben tosto il messo ricomparendo, annunzia che Lamaco fu ferito, e chiama i servi a medicarlo; poi egli stesso viene in scena, e allora Diceopolide non poco lo deride, e il coro applaude. A questo, ed in premio d'aver bevuto generosamente nella festa di Bacco, gli danno un otre gli Acarnani.

Nella parabasi così ragiona il coro agli spettatori: « Gran premio meritare da voi dice il nostro poeta, perchè vi scaltrisce onde non v'ingannino straniere parole, nè vi lasciate ingannare. Dianzi gli ambasciatori dei collegati vi diedero la baja, chiamandovi ornati di viole: e voi per quelle viole non toccavate il sedile colle natiche. S'egli avesse chiamato pingue Atene, per questa sola parola avrebbe meritato un grand'onore. Ma egli fu autore d'ogni vostra buona fortuna, insegnò al popolo a moderar il freno della città, e i tributarj vostri vengono apposta alla città per vedere questo poeta, insigne per pietà, il quale dice le cose più giuste, con pericolo della vita e del capo. E talmente di questo ardimiento suo la fama si sparge, che il re persiano agli ambasciatori lacedemoni domandò primamente chi fosse più forte per navi, indi obiese conto del nostro autore, e contro chi egli s'avventasse, poichè il re diceva che questi se ne rendevano migliori, e che se ammettessero costui in consiglio, uscirebbero vincitori dalla guerra. Perciò gli Spartani v'invitano alla pace, e chiedono sia lor resa Egina, non perchè facciano gran conto d'una spiaggia di mare, ma perchè vorrebbero tor via da quella Aristofane poeta. Ma voi nol comportate, acciocchè egli continui a predicare dal palco la verità. — Molte cose (egli dice) y'insegnerò per vivere in tranquilla cittadinanza, non adulando, non frodando, non stipendiando, non ingannando, non lodando, ma approvando ogni miglior fatto. Questo Cleone tenti pure ogni arte contro di me; meco è la giustizia e il decoro, me accompagnano i più diritti ».

A consigliar la pace è volta ancor più direttamente la commedia intitolata *La Pace*. Trigeo campagnuolo dell'Attica, preso per cavallo uu pitale alato, con esso ascende al cielo per interrogare qual fortuna aspetti la Grecia. Collasà incontra Mercurio, da cui ode che gli Dei si ritrassero nelle parti più intime del cielo, atteso le inimicizie dei Greci, e che la guerra, dopo chiusa la pace in un antro, vuol pestare le città greche in un mortajo. Perciò manda essa a chiedere un pestello dai Lacedemoni e dagli Ateniesi; questi le spediscono Cleone, quelli rispondono che Brasida morì, onde la guerra farà uffizio di pestello colla propria mano. Trigeo raduna gli agricoltori, che estraggono dall'antro la pace; dal che gran dolore prendono i fabbricatori di scudi, elmi, cimieri, e delle altre armi che cesseranno d'esser necessarie, mentre invece con Trigeo si congratulano tutti quelli che guadagnano colle arti della pace, e banchettano con lui.

« O veneranda, o regina dea, o riverenda pace, regina dei banchetti, regina delle nozze, aggradisci queste sacre nostre libazioni. O preziosissima, ricevi propizia per Giove, nè far come sogliono le donne adultere peccando, che chiuse alquanto le imposte, appena si mostrano guardando: se alcuno viene ad esse, si ritirano; se alcuno parte, di nuovo s'affacciano. Tu non far così, o dea, ma piuttosto mostrati intera a noi, come convien a donna onesta, a noi già da tredici anni spasimanti in desiderarti. Sciogli le guerre e i fieri tumulti, sicchè ognuno ti chiami distruggiguerra; reprimi i troppo audaci nostri sospetti ed i vicendevoli scherni, e ci tempera rinnovandoci Greci, e riformandoci col buon succhio dell'amicizia, onde più mite licenza confonda gli animi nostri, e le piazze nostre abbondino d'ogui bene, e siavi copia di grossi agli, di poma e fichi e pononi e tuniche di servi, e la Beozia ci rechi anitre, trochilli, palombi, e colle anitre vengano sportule d'anguille del lago Copaide ecc. »

Un fine sì nobile è da capo a fondo insudiciato con parole e idee, quali può suggerire il cavallo di Trigeo. E con modi e atti da postribolo è pure deturpata la *Lisistrata*, volta al medesimo fine di conciliar la pace. Lisistrata raccoglie le donne a concilio, al modo che sogliono gli uomini, e mostrando quanti disagi ne vengano ad esse dallo star sempre in guerra i mariti, propone che tutte si congiurino di non lasciarsell più accostare finchè la pace non sia conclusa. Colle donne di tutta Grecia occupa essa dunque la rocca d'Atene ove stanno i danari, nerbo della guerra, e che credono poter esse amministrare assai meglio che gli uomini non facciano; e ridur le cose in tranquillità. Gli incidenti di queste femmine intolleranti della yedovanza, e degli uomini che vengono supplicar le mogli, sono più facili ad immaginare che onesti a ridirsi, tanto più che Aristofane spinge la rappresentazione fino all'ultima oscenità. Della salacità dei mariti profitano le donne per insinuare la pace; e pace vengono a chiedere ambasciatori spartani, indottivi pur essi dall'astinenza delle donne; e Lisistrata dà loro udienza, e celebra la pace in pubblico, imbandisce lautamente, e torna ciascuna moglie col consorte.

I frizzi contro le donne son continui in questa commedia, e altrettanto nelle *Arringatrici*. Vuole in queste far la parodia d'una repubblica ideale, immaginata da qualche filosofo anche prima di Platone. Le donne ateniesi pongonsi in capo di governare uno Stato, e guidate da Prassigora, mentre i mariti dormono, escono di casa, vestonsi da uomini, si pongono le barbe e calzari e bastone, ed è delle più vive e lepide la prima scena, ove tutte queste donne trasformate compajono, e narrano le varie cause del ritardo, e consultano sul modo di mostrarsi eloquenti all'adunanza, e si esercitano a contraffare i mariti, poi

se ne vanno al Pnix per occupare i posti, ed avere così la prevalenza di voci nel consiglio.

Allora viene l'imbarazzo degli uomini, che svegliandosi non si trovano più nè le mogli a lato nè i vestiti, onde s'acconciano alla meglio cogli addobbi femminili; poi usciti, odono che si tenne adunanza, che vi si vantò grandemente la virtù femminile, e che (unica stravaganza fin allora non decretata in Atene) si stabilì che esse dovessero amministrare la repubblica invece degli uomini e attendere agli affari. Esso, vedendo che gli Ateniesi non aborriscono dalle novità per quanto strane, propongono la comunanza dei beni e delle donne; non dovervi esser ricchi e poveri, alcuni che abbiano mille ettari di terra e un altro appena tanto da farsi seppellire.

Decretasi dunque da Prassagora che tutti rechino in mezzo quanto posseggono, e che le donne siano di chiunque le vuole; ma perchè le brutte e vecchie non rimangano in asso, nessuno possegga le belle se prima non sia stato colle altre. Di qui però insorgono gravi tumulti e querele; poichè alcune brutte, trovato un garzone che sollecita una giovinetta, lo traggono in giudizio perchè adempia la legge. E il resto della commedia va nei disordini che nascono da siffatta comunanza.

Gran nemico delle donne erasi sempre mostrato Euripide, onde contro di lui su tal proposito si avventa Aristofane nelle *Tesmoforeggianti*. V'è atteggiata l'accusa che nella festa delle Tesmoforie, celebrate da sole donne, queste recano contro Euripide. Il tragico cerca indarno un avvocato tra quelle donne; onde chiede soccorso ad Agatone, pessimo ed effeminatissimo fra tutti i poeti, e grand'amico di Euripide: ma per preghiere non s'induce a tutelarlo. Allora Euripide persuade al suo parente Mnesiloco di vestirsi da donna e perorare per lui. Così fa, e per iscuare Euripide del prender sempre a protagonista delle sue tragedie qualche donna malvagia, come Clitennestra o Pirra, enumera molt'altre nequizie femminili che pure il tragico non rivelò. Finalmente le donne scoprono che costei è un uomo, e s'accingono a farlo il mal capitato, quand'egli, rapito un bambolo del seno di una, a quello minaccia ogni male se a lui si nuocia. Ma che? Il bambino si scopre non essere che un otre di vino, e Mnesiloco è legato per essere rimesso ai Pritani. Allora Euripide, saputo il pericolo del parente, accorre per camparlo, e cambiassi con mille travestimenti, i quali porgono ad Aristofane il destro di parodiare le tragedie d'Euripide, nel modo più arguto come più spietato.

Nelle *Vespe* è tolta a censurare la smania che avevano gli Ateniesi di sedere a far processi; vizio troppo speciale, e dove perciò il poeta esagerò. Filocleone atenicse sta continuamente a tribunale, del che scontento Bdelicleone suo figlio, e volendo toglierli questo ruzzo di capo, chiude il padre in casa e lo circonda di reti. Al misero rinchiuso vengono i giudici suoi compagni in forma di vespe per menarlo via. Non vi riescono, come pure non riesce il figlio a dissuadere il padre che i giudizj sieno un affare di molta autorità, e tengano un non so che di principato. Perchè dunque il padre esercitasse in casa la giuridica sua smania, Bdelicleone gl'introduce due cani da giudicare secondo le forme, per aver rubato del formaggio. Al fine del dramma, il vecchio chiamato a cena, lasciassi trascorrere ad ingiurie, ma una fantesca lo chiama per questo in giudizio: egli allora si dà a cantare e ballonzare, eccita al riso gli spettatori, e allegramente si finisce.

Le vespe formano il coro, e dicono: « Dianzi noi eravamo baldanzosi nelle danze e valenti in guerra, e per tal vigoria gran battaglieri. Tali eravamo un

tempo: ma quel tempo passò, e più che cigno ne s' imbiancano i capelli. Ma queste ore che ancor ci avanzano, sosteniamole col vigore della gioventù.

• Se alcuno spettatore, il qual mi conosca, si meravigli ch'io vesta figura di vespa, io vo' che ei sappia che cosa vuol dire questo pungiglione. Noi che vedete con quest'arnese dietro, siamo Attici, nobile gente di colà, nati da quel suolo, gente prisca fortissima, che combattendo giovò di tanto questa città, quando il temerario ardir di Serse veniva a ruinarla tutta, e voleva con forza acquistarsi le cerate nostre celle. Di botto, a veloce corso prendemmo scudo ed asta, ed intinammo la battaglia, appena succhiato il timo iracondo. Qui uomo contra uomo per furore mordonsi il labbro, e tal fu il nembo delle saette, che appena il cielo si vedeva. Col soccorso però degli Dei, a sera il nemico fu respinto: la nottola era volata innanzi alla battaglia; noi seguendola ci cacciammo pertutto, sicchè quelli punzecchiati le guance e le palpebre, fuggono; e ancora tra i Barbari nulla si reputa più forte e fiero che l'attica vespa. Ben allora fui io prod'uomo nè di pericolo temente, ed i nemici fugai, inseguendoli a tergo vincitore, e navigando sulle triremi. Nè il nostro ingegno allora stava occupato intorno a melate parole ed a cucir bugie, ma ciascuno pensava a fare ogni suo meglio

• Ora chi ben ci guardi vedrà che la vita nostra tien molto somiglianza colle vespe. Chè nessun altro animale, cred'io, viva più acerbo e molesto a chi lo irrita. E le vespe soglion fare tutto quello che noi. Noi pure scegliamo i favi, siccome gli sciami; altri sediamo presso l'arconte, altri agli undecemviri, quali diciamo liti all'odeo, quali rannicchiati e curvi stiamo alle mura, e prostrati a terra, a guisa di vermi, movendoci negli alveari ecc. •.

Quanto poco variata e fredda è la commedia delle *Vespe*, altrettanto splendida e vivace procede quella degli *Uccelli*, sotto cui qualche critico suppose esser nascosta un'allegoria continua, ma a noi pare invece non trovarvi che lo scopo di divertire e sbizzarrire, anche senza quell' insistente unità di fine che si ravvisa nelle altre.

Pistetero ed Euelpi, vecchi Ateniesi, bersagliati dalle calunnie in Atene, deliberano di fuggire ad altre sedi, ed andare a Tereo, mutato in uccello, per chiedergli qual città sarebbe più atta all'abitare. Comprato due cornacchie, si fanno da quelle insegnar la via. « Mentre altri non cittadino vuol introdursi nella città, noi di tribù e di schiatta illustre, cittadini fra i cittadini, senza che alcuno ne cacciassé, volammo via dalla patria con ambi i piedi. Non già che l'abbiamo in uggia, essendo ella grande e fortunata, ed opportuna a consumarvi le facoltà in tante liti. Ma le cicale cantano un mese o due sui rami degli alberi: gli Ateniesi, sempre immersi nel giudizj, stridono tutta la vita ».

Giunti alla città degli uccelli, questi non vorrebbero ricevervi uomini nemici loro, di cui rammentano tutti i torti ricevuti; ma risaputo quanto pro ne potrebbero trarre, gli accolgono. Colà dunque fabbricano una nuova città, detta Nefelococigia; e subito ogni razza d'ospiti vorrebbe venirvi in colonia, sacerdoti, legislatori, avvocati, indovini, geometri, tutti insomma quei che conturbavano Atene, esibiscono i lor servigi, ma ne sono rifiutati. Nell'ordinamento della città aerea pensate se l'autore trafigga ogni tratto la terrena; e non solo questa, ma nè gli Dei risparmia. Poichè, siccome gli uomini foggiaronsi de' numi a propria somiglianza, così gli uccelli se ne formano alla loro; e acciocchè neppur l'odore delle offerte salga alle antiche deità, circondano l'Olimpo d'un muro. Quelle, ridotte a basir di fame, spediscono in ambasciata agli augelli Ercole affamato, Nettuno, e un dio di Tracia che parla un rustico dialetto: e affretti

dal bisogno, acconsentono tutte le domande, e la signoria del mondo è abbandonata agli uccelli.

• La prima cosa • dice Pistetero • vi scaltrisco perchè siavi una sola città degli uccelli, e tutto quest'aere e quest'intervallo si munisca con gran mattoni a guisa di Babilonia.

Ucc. • Ooh! che orribile cittadina!

Pist. • Quando poi quella sia innalzata, ritogliete l'imperio a Giove: e se neghi, e non voglia, e non consenta subito, conosciuta la debolezza delle sue forze, intimategli guerra, e proibite che mai più gli Dei passino oscenamente per la vostra regione, come discendevano or anzi per commettere adulterio con Alcmena, Alope e Semele; e se vi capitino, lasciate loro un tientamente che più non valgano a simili fatture. Un altro volante poi spedirete agli uomini, perchè riconoscano il vostro regno dell'aria come legittimo, e, come ai numi, prestino a ciascuno il debito onore.

Ucc. • Ma e se Giove irato tuonasse, e a noi vibrasse il fulmine trisulco?

Pist. • Se mai gli uomini per ignoranza credessero che voi siete nulla, e Dei siano quelli che abitano nell'Olimpo, allora bisogna mandare uno stormo di passerotti e mangiasementi, i quali becchino dai campi loro gli sparsi granì, e quando hanno fame, Cerere dia loro a mangiare. E i corvi cavino gli occhi alle pecore ed al giumenti con cui viaggiano, e allora Apello, medico com'è, li guarisca.

Euelpi. • Prima che ciò avvenga io venderò il mio par di buoi.

Pist. • Se poi te riconoscano esser dio, te vita, te terra, te Saturno, te Nettuno, abbiano abbondanza d'ogni bene.

Ucc. • Deh ci rammenta alcuno almeno di questi beni.

Pist. • Primo che le locuste non mangeranno le fiorenti lor uve, giacchè una torma di nottole andrà a disperderle. Nè le zanzare ed i bachi guasteranno i fichi, giacchè li distruggerà un nugolo di tordi.

Ucc. • E ricchezze come ne troveremo loro? queste sono il loro maggior desiderio.

Pist. • Quando sieno consultati, gli uccelli insegneranno le cave dei metalli e le utili mercature agl'indovini. Anzi più non perirà neppure un navigante.

Ucc. • Come non perirà?

Pist. • Sempre un uccello predirà, qualora alcuno prenda auspicj intorno al navigare: *Ora non metter vela*; ed egli sverperà; *Ora naviga, che guagnerai*.

Euelpi. • Io dunque mi comprerò una gondola, e mi darò alla navigazione; nè più vo' qui rimanere.

Pist. • Anche i tesori riposti indicheranno gli uccelli, poichè queste cose e' le sanno; e va in proverbio per le bocche di tutti:— Nessun altro ha veduto il mio tesoro, che gli uccelli dell'aria ».

Così credenze, ubbie, proverbi, tutto Aristofane mette a contributo della ricca sua fantasia, e forma anche una cosmogonia, dove il mondo esce dal solito ovo, quindi da uccelli. Lepidissima è la scena, ove Pistetero sorprende Iride che vuol passare in terra.

Pist. • O tu, o tu: alto là; dove voli? sta, fermati, arrestati. Chi sei? donde vieni? dimmi di che gente?

Iride. • Vengo dagli olimpi Dei.

Pist. • Il nome? sei nave, o scalmo?

Iride. • Iri veloce.

Pist. • Paralo o salamina?

Iride. • Che vuol dir ciò?

Pist. • Non vi sarà qualche uccello grifagno, che arresti costel?

Iride. • Arrestar me? Che è cotesto alla malora?

Pist. • Da che porta entrasti nella città, o malvagissima?

Iride. • Viva Dio, io non so di che porta.

Pist. • Odi com'ella ci beffa. Ti presentasti alle cornacchie commissarie? che rispondi? Hai il visto delle cicogne?

Iride. • Chè cos'è ciò?

Pist. • Non l'avesti?

Iride. • Hai la testa o vaneggi?

Pist. • Nè alcun caporale degli uccelli, che t'abbia accompagnato, ti fece il segno?

Iride. • A me nessuno, o stolido.

Pist. • E tu vai via così quieta per la città altrui e per l'aria?

Iride. • Per che altra via dunque han da volare gli Dei?

Pist. • Io nol so, ma per questa no. Ed anche ora fai ingiuria; e sappi che tu unica delle Iridi arrestata, per sommo diritto potresti essere condannata a morte.

Iride. • Ma io sono immortale.

Pist. • Eppure saresti morta. E a quel che io vedo, enormi ingiurie soffriremmo se, mentre comandiamo agli altri, voi, o Dei, foste impertinenti, e non capiste che bisogna dar ascolto a noi, siccome a più potenti. Parla dunque e rispondi a me. Dove ti recano le ali?

Iride. • Io? mi manda il padre agli uomini, per indicare che sacrificino agli Dei dell'Olimpo, uccidano agnelli sulle are destinate ad immolar i bovi, e riempiano di pinguedine i crocicchi.

Pist. • Che favelli? a quali Dei?

Iride. • A quali dunque? a noi Dei che siamo in cielo?

Pist. • E voi siete Dei?

Iride. • E chi altro è dio fuor di noi?

Pist. • Gli uccelli ora sono Dei agli uomini, e a loro sta l'operare, non a Giove in fede mia.

Iride. • O stolto, stolto! Non eccitare il grave corruccio degli Dei, che la marra di Giove non mandi a soqquadro tutta la tua razza, e il fulmine non riduca in cenere il corpo tuo e i tavolati delle case.

Pist. • Bada a me; lascia via coteste spaccionate, e di' su: Per chi m'hai preso? credi tu di spaventare con queste parole un Lidio o un Frige? Non sai che ogni po' po' che Giove m'annoji, io colle aquile ignifere brucierò la casa sua e d'Amfione ecc.?

Le *Rane* sono più specialmente dirette contro Euripide, ossia contro il mal gusto in poesia, del quale prendeva a tipo quel tragico famoso, come Socrate dei sofisti. Bacco, pien di paura e di voglia di nascondersela, stabilisce voler andare all'inferno per trovarvi qualche gran poeta, or che la morte di Euripide ne lasciò vuoto il mondo.

Bacco. Tal mi tartassa appunto ora un immane
 Appetito del gran tragico Euripide,
 Bench'ei sia morto: nè v'ha forza umana,
 Che a dissuadermi vaglia d'irne a lui.

Ercole. Dove? all'inferno?

Bacco. Mai deli sì; e più giù,

Se più giù v'hae.

Ercole. Qual uopo hai tu di lui?

Bacco. Di un buon poeta ho d'uopo: omai scarseggiano,

E gli ancor vivi non vagliono un fico.

Ercole. Oh, non vive un *Iosone*?

Bacco. Ei sol rimane

Se buono è pur; ch'io credo, e solo scrocchi

Di buon poeta il nome

Ercole. Ma non vi son qui forse altri ben mille

Bambinelli che mestano tragedie,

Più ciarlieri di Euripide almeno

D'un buon quarto di miglio?

Bacco. Cinguettini

Costoro; insulsi; a lor gazzere e rondini

Son muse: guasta l'arte, e vanno in brodo,

Se un po' di coro azzeccano, e una sola

Volta a monna Tragedia un po' si fregano.

Ha! bel cercallo, e non si trova più

Un secondo poeta altisonante.

Ercole. Fecondo?

Bacco. Sì che partorisca un qualche

Ardito modo; per esempio, a dire:

« L'etra, casin di Giove » o « il piè del Tempo »:

O « il giuramento, che il pensier non volle

Far sacro, onde spergiuo è il labbro solo,

L'animo no ».

Ercole. Tai detti gli hai tu in grado?

Bacco. Io? ne impazzo.

Ercole. Eppure, anche tu 'l senti,

Elle son mere bubbole.

Avviasì dunque al regno bujo, non senza dar di buone zaffate agli Dei, ai misteri, agli iniziati, alle credute pene dell'Averno. Mentre nella barca di Caronte egli varca la Stigia palude, fanno coro le rane, da cui ha nome questa commedia. Uscito poi a riva e scontrato il servo, che, per la condizion sua, Caronte non volle ricever in barca, vede il coro degli iniziati che celebrano Cerere e Jacco, e alternano inni, dei quali non vo' lasciar insosservata la fine, ove si dice: « Solo a noi iniziati splende più benigno il sole, perchè egualmente amiamo gli stranieri ed i nostrali ».

Quel dio Bacco paurosissimo, gli altri d'Averno, e i morti e i giudici loro vi son menati a continua beffa. Assai tardi si viene al punto, quando Eaco annunzia il litigio insorto fra i due tragici.

Eaco. Vertenza

Infr' Eschilo ed Euripide

Zantia. Oh ohe!

Eaco. Il gran chiasso, il gran chiasso egli è pur sorto

Fra' morti, e v'è rebellion patente.

Zantia. Donde ciò mai?

Eaco. Vigente è qui una legge,
Che in qualunque sovrana arte d'ingegno,
Chi sovra gli altri artefici di quella
Primeggiando ottimeggia, abbia il suo vitto
Nel Pritanèo, suo seggio accanto a Pluto.

Zantia. Ben t'intendo.

Eaco. Fintanto che in quell'arte
Dappiù di lui non scenda un altro a Dite,
Chè a codesto ei de' allor cedere il loco.

Zantia. Qual s'ebbe Eschilo or dunque in ciò disturbo?

Eaco. Ottimo ei pria nell'arte, aveasi il trono
Della tragedia.

Zantia. Ed or chi 'l prende?

Eaco. Euripide.

Qui sceso appena, un saggio del suo fare
Diè tosto agli assassini, ai tagliaborse,
Ai parricidi, ai rompi-toppe e muri;
Specie tutte, di cui non si patisce
Carestia nell'inferno. Udendo questi
Il disputar bindolico, e il sottile
Tergiversar di mozzorecchierie,
Di cui sì ricco è Euripide, si diedero
A stralodarlo sì impazzatamente
Ch'ei credutosi l'apice dell'arte,
Posò sul seggio d'Eschilo sue natiche.

Zantia. E a sassate nol presero?

Eaco. Oibò.

Bensi la moltitudine sclamava:
— Di questi due si giudichi qual debba
Dirsi nell'arte primo.

Zantia. La canaglia

Ciò gridava, suppongo.

Eaco. Essa, e per Giove,
Con urla che n'andavano alle stelle.

Zantia. Nè altri v'eran per Eschilo sciamanti?

Eaco. Pertutto i buoni enno pochini; e massime
Quaggiù fra noi.

Zantia. Ma Pluto a che si appresta?

Eaco. A porli a fronte l'un dell'altro in breve;
E al paragon si giudichi, qual meglio.

Zantia. Ma come andò, che Sofocle quel seggio
Non occupasse ei pria?

Eaco. Non ei, per Giove;

Poich'anzi, al suo venir, stendea la destra
Ad Eschilo egli, e lo abbracciava, e davagli
Spontaneamente il loco. Or poi si asside,
Come disse Clidènide, in sembiante
Di spettatore della gara: e, dove
Sia d'Eschilo la palma, ei conterrossi
Nel luogo suo; se no, farassi innanzi
A contrastar poi con Euripid'egli.

Zantia. Che dunque ne avverrà?

Eaco. Che quanto prima

In questo luogo stesso echeggerà
Quel tananio di là, che ridur vonno
La metric'arte a peso di bilance.

Zantia. Ma che? tanto alla libbra peserassi
La tragedia?

Eaco. Benissimo: e sporranno
Le regole dei versi, e le misure
E quadrature a forma di mattoni,
E i diametri, e i cunei; ch'Euripide
Saggiar vuole (dic'egli) a verso a verso
La tragedia.

Zantia. Mi penso, che tal cosa
A mal in corpo sopportata fia
Da Eschilo.

Eaco. Col capo a terra pronò
In cagnesco ei guatava.

Zantia. E a giudicarli
Chi verrà poi?

Eaco. Questo il difficil era:
Che gran penuria si trovò di dotti;
Nè i cittadin d'Atene andavan troppo
D'Eschilo a sangue.

Zantia. Ei forse li tenea
Per scassamuri, i più.

Eaco. Buffoni gli altri
Tenea poi nel discernere, ch'ei fenno
Dei poeti gl'ingegni. Alfin, rimessa
In Pluto appien la lite, come esperto
Dell'arte, viene: onde avviamci ivi entro:
Chè quando han roba in testa i padron nostri,
La ci ricade in su le spalle a noi.

Coro. Certo, che in petto avrassi orrido sdegno
L'ampi-fremente tragico, scorgendo
A qual celere ruota il dente aguzzi
Il suo sottile antagonista. Allora
Sì l' vedrem noi pel suo favore acerrimo
Stralunar bieco gli occhi. Alto-crestate
Sentenze armate d'elmo scaglieransi
Allora, e udransi rotèar le audaci
Scaglie e triture dei cozzanti carmi,
All'impugnar ch'Euripide farà
I sesquipedì equestri paroloni
Dell'ingegnoso artefice rivale.
Eschilo allor, del vertice chiamato,
Irto gli orrendi setoloni irsuti,
Raggrinzato un cipiglio spaventevole,
Traboccherà ruggendo confiscate
Voci, cui poi con gigantesco fiato
Sconficcherà quasi assicelle. In volta

Ripigliarà poi l'altro con la facile
 Volubile sua lingua in dir maestra;
 L'invido freno ei stringerà, librando
 E risecando e sminuzzando i detti
 Dell'avversario, l'uom spolmoneggianti.

EURIPIDE, BACCO, ESCHILO.

Eurip. Io per me no, non lasclerogli il seggio;
 Nè esortarmivi tu. Nell'arte io troppo
 Miglior mi sento, io, di costui.

Bacco. Nè parli,
 Eschilo, tu? ma pur suoi detti or odi.

Eurip. Grave un silenzio ostenta egli da pria,
 Giochetto, ch'ei fa sempre, il saltimbanco,
 Nelle tragedie sue.

Bacco. Troppo non dirci
 A bella prima, o amico.

Eurip. Io ben costui
 Conosco, e mi ci son ben internato:
 Uom di efferati eroi fabbricatore,
 Temeriloquo, e freni e porte e sbarre,
 Tutto atterrando con le audaci labbra;
 Gonfi-nuvolo-scoppi-rimbombante.

Esch. Davvero, o fì dell'ortolana diva?
 Tu in me tai strali, o collettor di ciancie,
 Tu, pitocchi-fattor, tu, cuci-toppe?
 Che sì, che sì, che non ne riderai.

Bacco. Non insatanassarti, Eschilo; cessa.

Eurip. No davver, s'io non ho pria ben dimostro
 Qual ei siasi costui, sì audace ai detti,
 Fabbricator di zoppicanti eroi.

Bacco. Servi, or tosto una pecora, una pecora
 Negra recate, ch'ei scoppia già già
 Il tempestoso turbine (1).

Esch. O testore
 Tu di cretensi monodie, coturno
 Sorreggitor tu di nefandi amori.....

Bacco. Contienti, o tu, molt'onorabil Eschilo;
 E tu misero Euripide, ricòvrati
 Saggio, se il sei, dalla gragnuola in salvo
 Tosto tosto; pria ch'ei te irate pugna
 Su le tempia piombar facciati, e traggati
 Così di testa il tuo Télefo. Parmi,
 Che ben potresti, Eschilo, tu senz'ira
 Biasmar biasmato. Il dio de' vituperj
 Ai poeti disdice, alle fornaje
 Addicesi. In un attimo tu pigli
 Fuoco, e com'elce vecchia tu scoppietti.

(1) Quando il nembo minacciava, sacrificavasi una pecora nera.

Eurip. Presto son io (nè fuggo) ove a lui paja
 Di rimorder lo morso, e quanto ai versi
 E quanto ai cori, e al fil di mie tragedie,
 Per Giove; e sia Peleo o Meleagro,
 Od Eolo, od anco sia Telefo stesso.

Bacco. Che vuoi tu dunque far, Eschilo? parla.

Esch. Voluto avrei non gareggiar io quicì;
 Che non è fra noi due pari la pugna.

Bacco. Oh, perchè no?

Esch. Perchè le mie tragedie

Non fur meco sepolte, ma ben egli

A man si avrà le sue seco lui morte.

Pur, poichè ciò t'è avviso, pugnar dessi.

Bacco. Su via qualcun qui rechi e incenso e foco,
 Perch'io invochi gl'iddj prima di udire
 Le loro arguzie, e un buon giudizio n'esca.
 Voi frattanto alle muse antifonate.

Coro. O del saturnio Giove

Caste vergini figlie, argute muse,

Voi, che dei begli ingegni all'alte prove

Presiedete in bel numero di nove

Se nell'arena ei scendono,

Ed a combatter prendono

Nella gran lotta di sentenzie astruse:

Deh venite, e presiedete

Ai reciproci sforzi di due bocche

Facondissime, gravissime,

Ed in quelle ora infondete

Con parole calzantissime

Limatura di versi strasottile.

Già già principio ha la gran pugna: udrète

Gentile stile.

Bacco. Via su, pria di dir versi, anco ambo voi
 Invocate.

Esch. O tu, Cerere, che questa
 Mente mia già nudristi, or me fa degno
 Degli alti tuoi misteri.

Bacco. E un po' d'incenso
 Poni anco tu sul sacro foco.

Eur. O bella!

Avvi altri Dei, cui le mie preci or porgo?

Bacco. Proprij tuol Dei, di nuovo conio.

Eur. E come!

Bacco. Or via, codesti proprij tuoi tu invoca.

Eur. Etra, immenso mio pascolo, e tu rapida
 Volubil lingua, e concepir repente,
 E acuta possa di annasanti nari,
 Concedetemi, o voi, ch'io ben ribatta
 Que' detti altrui, che sminuzzar m'appresto.

Coro. E noi pure aneliam di udir da tali
 Sapientoni alcun dir pretto ed armonico

Nell'alterno contrasto. A dura cote
 Lor lingua hann'essi già arruotata; entrambi
 Alme hanuo fere, ed infuocate menti.
 Ragion vuol dunque, che aspettiam dall'uuo
 Del favellar lepidu e terso il saggio,
 Un torrente dall'altro, voltolante
 Tra massi di parole le altrui baje.

Scendono poi a disputa i due poeti stessi; e prima Euripide esagera i propri meriti, svilendo quelli d'Eschilo, rinfauciando a questo di far troppo parlare il coro e poco i personaggi, usar parole gonfie e altisonanti, inventare esseri fuor natura; mentr'egli non lasciava mai di far discorrere i suoi attori dal principio al fine, e sottilizzar in argomenti:

Tanta istillai prudenza, e un sì calzante
 Raziocinio in costoro, che per mezzo
 Delle tragedie mie son fatti in tutto
 Saputi appieno; onde amministran meglio,
 Come ogni affare, anco la casa; e pesano
 Ben più di prima, e ti sminuzzan tutto,
 Dicendo: — Or questo come va? quest'altro
 Che ne fu egli? e quello chi sel prese?

Bucco. Benone, affè: per questo ogni uom d'Atene,
 Tornato in casa appena, ai servi eselama:
 — Ov'è ella la pentola? chi fu eh,
 Che si mangiò la testa della menola?
 Ohimè il catino, ch'anno-lo comprai,
 E'ccolo in cento pezzi! Ove son gli agli
 Ch'io riposi pur jeri? Oh, chl m'ha rosa
 L'oliva qui? — Fino a testè si stavano
 A bocca aperta stupidi costoro,
 Quai Mammaacti, o Militidi, in segglola.

Coro. Tai cose miri, o glorioso Achille!
 Ma tu, via su, che gli rispondi a tanto?
 Bada bensì, che l'ira non ti sbalzi
 Fuor de' gangheri. Euripide a te disse
 Grandi improperj in ver; ma tu, valente,
 Senza sdegno rispondigli: a mezz'aria
 Socchluse vele or la tua nave spingano
 A poco a poco innanzi; e porrai mente
 Di azzeccare un picciol ventolino.
 Su dunque, o tu, che primo accatastavi
 Infra' Greci magnifiche parole,
 E le tragiche inezie avvaloravi,
 L'audace tuo torrente or scataratta.

Esch. Questo conflitto in vero mi assaetta,
 E dalla rabbia i visceri mi gonfiano.
 Dover io con costui a tu per tu
 Venirne. Ma, perch'egli poi non dica
 Avermi posto in sacco, or su rispondimi:
 Donde nasce il mirabil nel poeta?

Eur. Dall'arte unita coll'ingegno, ond'essa

Sa far (come il facciamo) esser migliori
I cittadini nostri.

Esch. Or, se tu dunque,
Di buoni e generosi ch' eran pria,
Fatti pur gli hai pessimi tu, qual pena
Confesserai dovertisi?

Bacco. La morte.
Per certo: è vano il domandarlo a lui.

Esch. Osserva or quall i cittadin da prima
El ricevesse di mia man; se prodi,
E cubitali, e sottentrar volenti
A ogni pubblico incarco; e non di liti
Amatori, nè subdoli quai sono,
Nè bindoli: e se fossero anelanti
Altro ch'elmi, aste, e scuri, e morfoni,
E schinier lisci, e cimier bianchi ondivaghi,
E in settemplici cuojo indurat'alme.

Eur. La mi comincia a ir male; mal davvero.

Bacco. Amazzerammi elibellizzando.

Eur. Or dimmi
E con qual mezzo generavi in essi
Valenzia sì feroce?

Bacco. Eschilo, parla,
Ma senza furia e orgoglio.

Esch. Empiendo zeppa
Di marzialismo una tragedia mia.

Eur. Qual tragedia?

Esch. I miei prodi *Sette a Tebe*,
Cui niuno udì senza avvampar di Marte.

Bacco. E in ciò mal festi; chè i Tebani a guerra
Provocasti più audaci; onde picchiato
Esser dei tu.

Esch. Ma libero a voi pure
Era il voler dell'armi; e nol voleste.
Io poi, sponendo i miei *Persiani* in scena,
Forse che a voi non instillava in petto
Desio di vincer i nemici? un'opera
Classica, parmi, io vi profersi.

Bacco. E quale
Gioja sentii nell'udir Dario estinto;
E il Coro poi, tosto battendo a palma,
Sclamava — Io, io.

Esch. Questi son temi,
Che ai poeti si addicono. Considera,
Dal principiar dell'arte, quei più illustri
Poeti quanto altrui giovar. Orfeo
Primier cantava i sacri riti, e l'uomo
Dal sparger sangue distogliea: rimedj
Pocchia ai morbi insegnavagli Museo,
E schiudea vaticinj: agricoltore
Il dotto Esiodo quindi, e i tempi e i modi

Del seminare e del raccogliere frutti:
 Omero poi, divino, onde cotanto
 Onor mercossi e gloria? Util maestro
 Di schierar genti, e di guerresco ardire,
 E di virile risuonar nell'armi.

Bacco. E sì pur non poteo quell'alto mastro
 Addottrinarci il bufalo Pantacle,
 Quei, che or dianzi gridando in pompa magna
 Un convojo, legossi in sul capacelo
 L'elmetto pria; dappoi si ricordò
 Che sovrappor vi si dovea 'l cimiero.

Esch. Ma Omero addottrinò molti altri prodi,
 Fra cui Lámaco eroe. Da Omero esempi
 Molti e virtù anch'io cava; Patròcli,
 Timoleoni, e Teuceri, eccitatori
 Di ciascun nostro cittadino, che a quelli
 Pareggiarsi arde al trombeggier di guerra.
 Nè Fedre oscene io mai, nè Stenobèe
 Fabbri cav'io; nè mai, ch'io men sovvennga,
 Carmi vergai d'innamorata donna.

Eur. Ben io 'l credo, poichè Venere niuna
 Era in te mai.

Esch. Nè la deslo: ben teco,
 E co' tuoi pari, ognor Venere tutta
 Stiasi; e nel fondo, ove ti ha tratto, inchioditi.

Bacco. Ell'è così, per Giove: chè di quante
 Nelle altrui donne impudicizie hai finte,
 Tutte poscia in te stesso esperte le hai.

Eur. Stolido: e in che le Stenobèe mie
 Nocquero alla città?

Esch. Perchè traevi,
 Col tristo esempio lor, libere mogli
 Di liberi mariti al tristo nappo
 Della cicuta, ad arrossir costrette
 Pe' tuoi Bellerofonti.

Eur. Altro che il vero
 Nella mia Fedra poteva io dir forse?

Esch. Ritratta l'hai dal vivo. Ma il poeta
 De' ciò ch'è reo velar, non mai produrlo
 Ispiattellato in scena. A un modo stesso
 Ai putti il pedagogo, ed agli adulti.
 Insegnator fassi il poeta: e sempre
 L'util cosa noi instillar dobbiamo.

Ma gli è forza, o demonio, ai gran pensieri,
 Agli alti sensi pareggiare il conio
 Delle parole. Aggiungi che agli eroi
 Tal di voci splendor meglio si adatta,
 Siccome anco di vesti oltre il nostr'uso
 Brillar veggiamli. Io 'l rito alto fondava,
 E insudiciasti tu.

- Eurip.* Dicasi il come.
- Esch.* Con vestire i tuol re di cenci in prima,
Perch'ei paresser miseri alla gente.
- Eurip.* E in ciò nocqui? a chi mai? come?
- Esch.* Per questo
Niun ricco omai triremi a proprie spese
Vuol armar; ma r avvoltesi fra cenci
Ciascun mugola, e fassi poverello.
- Bacco.* Sì, per Cerere: e a carne poi si vestono
Fine lane; e, la farsa del pitocco
Tosto ch'han recitata, li vedresti
Scendendo in pescheria, far ghiotte compre.
- Esch.* Garruli inoltre gli educasti, e arguti;
Quindi vuoti i ginnasj, e logorate
Dei giovani le natiche, paganti
Di sè la scuola delle fanfaluche;
Quindi saccenti i marinari perfino,
Ai lor padroni usciron rispondieri,
Quei marinaj che, vivo me, null'altro
Sapean gridar, fuorchè Focaccia ed Issa.
- Bacco.* Sì davvero, e scagliare anchè di sotto
Un qualche fiatarello scoppiettante
Sul muso di chi remiga più basso,
E scondaccare il commensal, e, a terra
Sbarcati, un qualche galantuom spogliare.
Or non remigan più; chiaccheran sì,
Nè navigan qua e là.
- Esch.* Nè v'è birbata,
Di ch'ei non sia cagione. Ei non è forse
Quei, che i mezzani in palco ci sciorina?
E le partorienti anco ne' templi?
E le donne giacenti co' fratelli?
E le sputasentenze, che c'insegnano,
Non esser vita il vivere ma morte?
Per lui pur anco è la città poi zeppa
Di scribi, di buffoni, di furfanti
Plebèi, scimiotti ingannator del volgo
Perpetui: mentre ne' Panatèni.
Niuno più omai, per l'essersi divedzi,
Saprebbe in man portar bene il torcetto.

Intendea veramente Aristofane il sublime uffizio della poesia, e massime della teatrale, più che nol facessero mai questi minuti sentenziatori, che or ci gridano intorno come novità certi lor petteggoli principj d'una morale letteraria angusta e tutta di pure esteriorità. Ma al tempo stesso un elevato concetto noi veniamo a formarci della coltura degli Ateniesi, se poteano assister in teatro ad un esame così fatto, il quale, oltre l'assennatezza delle dottrine, esigea ben anche d'aver sulle dita i varj drammi a cui faceansi le applicazioni, nè il complesso loro soltanto, ma le particolarità. A queste scendono nel loro litigio i due poeti, esaminando i prologhi d'alcune tragedie, poi i cori lirici; finchè si risolve che mettano ambidue sulla bilancia un verso loro, qual reputino mi-

gliore, e sempre quel d'Eschilo al paragone trabocca. Bacco non vuol sentenziare fra loro, perchè l'uno il diverte, l'altro l'addottrina: pure dice

Io son quaggiù venuto

In traccia d'un poeta.

Esch. Per che farne?

Bacco. Affin che i cori la salvata Atene
Istituisca. Io dunque or quel di voi,
Che alla città suggerirà il partito
Utile più, quello mi penso io trarne
Meco lassù. Da bella prima io chieggo
All'uno e all'altro, che ciascun mi dica
Quel che gli paja di quest'Alcibiade
Che tiene inferma Atene.

Esch. E di costui

Che ne pensa ella stessa?

Bacco. Che ne pensa?

Lo desia, lo aborrisce, e sì sel tiene.
Ma via su, qual ch'ei sieno i parer vostri,
Sciorinalell voi.

Eurip. Per me l'abborro

Un cittadin, che nel giovarle tardo,
E alla patria nel nuocere prontissimo,
Se stesso sa disimpegnar pur sempre,
La sua città non mai.

Bacco. Per dio Nettuno

Quanto ben parli! E tu qual è il tuo senno?

Esch. Non de' in città nutrirsi il leoncino;
Ma se alcun pur fra muri se ne alleva,
Piaggiarlo è forza.

Bacco. Oh salvatore Giove,

Il giudicar quant'emmi scabro! parla
Da saggio l'un, da liber uom quest'altro.
Ma un altro suo parer ciascun pronunzi
Or sul mezzo, onde Atene el salverebbe.

Eurip. Di Cleocrito al dorso a foggia d'ali
Incollando Cinesia, e all'aure entrambi
Dando in preda su i piani ampj del mare.

Bacco. Saria cosa da ridere il vedelli.

Ma qual è il senso di codesto motto?

Eurip. Che se a naval battaglia si venisse,
Cotai due con l'ampelle dell'aceto
Negli occhj schizzerebberlo ai nemici.
Ma dei mezzi dirovvene anco un altro.

Bacco. Di' su.

Eurip. Fia salva Atene, appien fidando
In quell onde or diffida, e viceversa
Gli affidati scartando.

Bacco. Or come mai?

Non la intendo. Diraimelo alla grossa,
Più spiattellato.

Eurip. Salveremci forse,
 Diffidando di quelli, in cui credemmo,
 E di quelli valendoci, che inabili
 Giudicammo finora. Che se i primi
 Ci han rotto il collo, come mai da questi,
 Che son l'opposto, non trarrem salvezza?
Bacco Bene, oh quanto! oh novello Palamede!
 O acutissimo ingegno, il trovamento
 È egli tuo, o di Cefisofonte?
Eurip. Questo è mio di me sol: quello dell'aceto.
 È di Cefisofonte.

Bacco. E tu che dici?
Esch. Informami da prima, di quali uomini
 Si vale Atene: son el probi?

Bacco. Oh bella!
 Come probi, se tall essa li aborre?

Esch. Dunque piaccionle i pessimi?

Eurip. Neppure:
 Ma sen preval per forza.

Esch. Or chi potrebbe
 Cotal città salvar, cui mal si adatta
 La copertina al par che il copertone?

Bacco. Vedi un po' se tornarla a galla puossi.

Esch. Lassù, il direi; ma quaggiù, no.

Bacco. Dovresti
 Mandarle anzi di qui dei tuoi salubri
 Avvisi fin lassù.

Esch. Trattino el dunque
 Gli Ateniesi la nemica terra
 Quasi la propria loro; e qual nemica
 Tengan la loro: a lucro abbiani il mare,
 E l'inopla a guadagno.

Bacco. A meraviglia:
 Ma il giudice tai cose ei sol s'ingoja.

Plut. Dunque or decidì tu.

Bacco. Sentenza darne
 Si aspetta a voi: ma, come il cuor mi detta,
 Io bensì l'uno or mi scerrò.

Eurip. Rammenta
 Dunque gli Dei, per cui me in patria trarre
 Giurasti, e i tuoi non dubbj amici eleggi.

Bacco. Giurò la lingua mia, ma in cor mi ho sciolto
 Eschilo pure. . . .

Plut. Or dunque in terra lieto, Eschilo, riedi;
 E di avvisi giovevoli munita
 La città salverai, perchè tu frusti
 Gli stolti; e son ben molti. Anco in mio nome
 Questo reca a Cleofonte; e ai tesorieri
 Nicomaco e Murneco darai questo;
 E ad Archenomo insin quest'altro dono

Reca; e d' lor che presto e senza indugio
 Scendano a me. Che se faran bramarsi
 Un tantin troppo, io giuro per Apolline.
 Che ben ben punzecchiatili trarrolli,
 Col figlio di Leucoloso, Adimante,
 Tutt' e quattro legatli insin quaggiù.

Esch. E sì il farò. Ma il scggio mio tu infanto,
 Perch'ei mel serbi, a Sofocle il darai.
 Ei che nell'arte lo reputo il secondo,
 S'io un dì tornassi, a me il mantenga illeso.
 Pon mente dunque tu, che quello astuto
 Buffon falsario neppur per inganno
 Mai non si assida, no, nel già mio loco.

Quando poi la spenta aristocrazia tolse la libertà di trattare di politica e di mordere le persone private, la commedia d'Aristofane dirazzò, e i suoi sali perdettero il frizzo. Di quest'ultimo stadio ci rimane il *Pluto*, ove tassa un vizio di tutti i tempi e luoghi, l'avarizia; per la quale, secondo Aristofane, in Atene non v'era iniquità che non si commettesse, arrivandosi persino a fare la spia. Finge Aristofane che l'onorato vecchio Cremilo consultasse l'oracolo sul modo d'indirizzare suo figlio al buon costume, e Apollo gli risponde che segua attentamente il primo che scontrerà uscendo dal tempio. E uscendo trova un vecchio cieco, ignoto; se lo conduce a casa, e quivi sa ch'egli è Pluto, il dio della ricchezza. Risolve dunque di fargli ricuperare la vista, e l'ottiene per miracolo d'Esculapio; e in ricompensa vien arricchito esso e casa sua. Ma la Povertà sopraggiungendo, lagnasi del torto, e mostra quanto bene essa rechi agli uomini, e di quanti guai sieno cagione le ricchezze. I vecchi però la bistrattano, l'esigliano: se non che accorrendo gran gente a querelarsi di pregiudizj ricevuti dalle ricchezze, essi ritiransi, collocando il dio Pluto dietro al tempio di Minerva, dove sono i depositi regj e la statua di Giove.

Il particolare di questa commedia è il tuono d'ironia contro gli Dei che vi domina; del che vaglia per tutta prova la scena ov'è beffato il miracolo di Esculapio.

Carione schiavo.

Dopo n'andammo d'Esculapio al tempio;
 Sull'ara le schiacciate si posarono,
 E ciò che pria s'appara al sacrificio;
 Indi al fuoco gettata una focaccia,
 Com'è costume, Pluto a gincer posimo,
 Un piccol letto ognun per sè facendosi.

La moglie di Cremilo.

V'eran altri, che grazie al dio chiedessero?

Car. Sì; v'era un tal che nome avea Neoclido,
 Il quale è cieco; e pur non ce la possono
 Con costui, nel rubar, quel che ci vedono.
 E v'eran altri ancora, che pativano
 Di mali differenti. Or poi che furono
 Dal sacrificator spente le lampade,
 E ch'egli comandò, che ci ponessimo

Tutti a dormire, ed a qualunque strepito,
 Che sentito si fosse, queti stessimo;
 Compostamente, allor tutti ci posimo
 A giacere: io però non potea chiudere
 Nemmeno un occhio; mentre che una pentola
 Non molto lungi dal mio capo stavasi
 Piena d'un buon manicaretto, e aveala
 Seco una vecchierella: onde appostatala,
 Volea carpon carpon mettermi l'unghie:
 Dopo un tantino colla testa alzandomi,
 Osservo, e vedo dalle sacre tavole
 Che il sacrificator sichi e focaccine
 Rubava, e ciò che v'era; indi per ordine
 Tutti gli altari ad uno ad uno in circolo
 Rigiando, se mai un rimasuglio
 Stato vi fosse, dentro una saccoccia
 Il tutto riponeva; ond'io credendomi,
 Che fosse cosa santa fare il simile,
 In piedi m'alzo per trovar la pentola
 Di quel manicaretto.

Moglie. Miserabile!

E non temesti il dio?

Car. Sì! volea starmene

Ad aspettar, che pria di me fognandosi,
 Per aver la corona, a quella pentola,
 Me l'aggrappasse! tanto più che aveami
 Quel sacrificator dato l'esempio.
 La vecchierella poi, quando lo strepito
 Sentì ch'io feci, allora stese la tacita
 Mano tastando; ond'io facendo un fischio
 Di saettone in guisa, presi, e a mordere
 Le cominciai la man; ma ritirandola
 Tosto, è quieta tutta ricuoprendosi
 Tonfi sparò per tema, che puzzavano
 Più di quelli d'un gatto. Allor io presami
 La pentola, mi divorai buonissima
 Parte di quella micca, e colla pancia
 Piena a dover, mi ricolcai.

Moglie. Non erasi

Mosso ancora Esculapio per venirsene
 A ritrovarvi?

Car. No. Ma una ridicola

Cosa feci ancor poi: mentre accostandosi,
 E presso a me venuto il dio medesimo,
 Spetezzai forte, ch'era il ventre gonfio.

Moglie. Ah manigoldo!

Car. Dopo ciò copriimi

Di botto intimidito; ed Esculapio
 Passeggiando con fasto assai magnifico,
 E maestoso, se n'andava in circolo

A visitar gl'infermi, ed indagavane
Il mal di ciascheduno. Di poi fecesi
Da un ragazzo portar col suo pestaglio
Un mortaro di pietra, ed una piccola
Scatoletta.

Moglie. Di pietra?

Car. Oibò la scatola,

Ma il mortar solamente.

Moglie. E come, pessimo

Ribaldo, hai visto ciò, s'hai detto d'essere
Stato coperto?

Car. Io vidi allor certissimo

Dal mantello, dov'è più d'un pertugio.

Prima però di tutto per Neoclide

Un impiastro ordinò, facendo mettere

Nel mortaro e pestar tre capi d'aglio

Di Tene, e mescolando di lentischio

La gomma con quel sugo, collo sfettio

Aceto fe' condire un tal mescuglio,

E applicò quest'impiastrò di Neoclide

Sulle pupille, le palpebre aprendogli,

Perchè il dolore fosse più sensibile.

Egli forte gridando e urlando, voltosi

A un tratto per fuggir, fu da Esculapio

Fermato, e dopo sorridendo dissegli:

— Unto da quest'impiastrò, non ti muovere

Di qui. Mentre il mio fine è dalla curia

D'allontanarti, perchè i tuoi sacrileghi

Giuramenti giammai più non m'offendano.

Moglie. Quanto è mai saggio, e quanto del ben pubblico

È amante questo dio!

Car. Di poi partitosi,

Presso a Pluton s'assise; il capo mosseglì

Prima d'ogn'altro, indi raccolto un candido

Lino gli occhi gli terse; e di purpureo

Drappo gli cinse Panacea le temple

E tutto quanto il volto. Allora un sibilo

Il Nume tramandò, e a questo uscirono

Dal tempio due serpenti d'incredibile

Grandezza smisurata.

Moglie. Oh Dei!

Car. Con placido

Moto questi bel bello se n'entrarono

Sotto al drappo di porpora, e a mio credere

Amendù le palpebre gli leccavano,

A tal, che in men che voi poteste bere,

O padrona, di vino dieci ciotole,

Pluto con una vista perfettissima

S'alzò. Io colle mani allora applaudo

Dall'allegrezza, e 'l mio padrone sveglio.

Spari tosto Esculapio, e rimpiastraronsi

I due serpenti subito nel tempio.
 Quelli che presso a Pluto si giacevano,
 Come creder potete, cominciarono
 Ad abbracciarlo; e poi così passarono
 Vegliando quella notte, finchè splendere
 Il giorno non si vide; ad Esculapio
 Io lodi al sommo dava, che in pochissimo
 Tempo a Pluto sanò gli occhi, e Neoclides
 Fe più cieco.

Moglie. Gran re e signor, mirabile
 È pure il tuo poter! Ma dimmi, u' trovasi
 Pluto? ecc. ecc.

Anche in questa commedia Aristofane bersaglia Euripide, del quale è spesso una parodia, togliendone a prestito anche i versi frequentemente: e lo stesso oracolo di Apollo, da cui comincia la commedia, contraffà quella dell'*Ione*, tragedia perduta di Euripide. Questo poeta ed Aristofane offrono un contrasto singolare: il primo non intento che a lodare o ad adulare i suoi tempi, come chi cerca farsi degli amici; l'altro iracondo e dispettoso, come chi non teme nemici, morde e flagella i vivi e i fatti loro, e richiama la memoria d'un'età più semplice e quindi, al parer suo, migliore. Anche nel *Pluto* Cremilo ha un dialogo colla Povertà, tutto pieno di siffatta morale. Quel vecchio vede le cose dall'aspetto più volgare, e per lui piaceri e ricchezze sono le ricompense della virtù: al contrario la Povertà gli dimostra come prima condizione dell'umana convivenza sia l'ineguale partizione degli averi. Illustre era un tempo la Grecia, eppure vivea povera. Giove stesso convien dire sia povero, giacchè a' giuochi Olimpici altro premio non si dà che un ramo d'olivo, mentr'oggi gli uomini profondono le corone d'oro.

In somma, chi volesse ridurre Aristofane ai sommi principj, troverebbe che in tutte le sue commedie egli pone a contrasto i costumi degenerati del suo tempo colla vigoria degli antichi, le arguzie immorali de' sofisti colla rettitudine del senso comune, il vano rumore delle parole e delle frasi colla semplicità della vera poesia. Ma mentre in quella satira immortale ridiamo degli Ateniesi, noi siamo presi d'ammirazione per un popolo, pari al quale nessun più ne sorse, la cui frivolezza esercitavasi negli affari più importanti e nelle complicate quistioni della politica; che per ozio, per passatempo sedeva nei giudizj, disputava di filosofia, ammirava i capolavori dell'arte; a cui servivano di ricreazione le dispute intorno al merito drammatico d'Eschilo o d'Euripide, al politico di Cleone, al filosofico di Socrate; e che rideva di allusioni e di finezze, che passerebbero inosservate a chi non avesse finalmente educata la propria intelligenza.

§. 5.

TRAGICI LATINI.

= Quintiliano ci parla di alcuni capolavori, che si leggevano ancora a' suoi tempi, paragonabili alla tragedia greca. Confesso la mia poca credenza ai capolavori perduti, e ancor meno alle belle tragedie di gabinetto; quindi nella mia convinzione e in quella di tutti i critici, non vi ebbe, in istretto senso, tragedia romana. Ma perchè questo?

Quando non si considerasse la tragedia come il frutto combinato d'una certa temperatura e di alcune disposizioni innate, ciò che non è più permesso alla critica, nè alla congettura a cui tutto è permesso, non si può attribuire la mancanza di un'arte qualunque in un paese incivilito se non a mancanza di alcune condizioni locali, sieno religiose, sieno politiche, sieno di costumi, che in un altro paese egualmente incivilito hanno necessariamente prodotta quest'arte, o almeno vi contribuirono di sì fatta guisa, e vi si sono così intimamente legate, che è impossibile immaginare l'arte esistente senza queste condizioni, nè queste condizioni esistenti senza determinar l'arte. E poichè noi vediamo d'una parte l'arte della tragedia fiorire nell'Atene ingentilita, come una produzione del suolo; indigena tanto quanto l'edera nell'Acarnania, il timo nell'Imetto; ed al contrario quest'arte nella Roma colta penetrare timidamente, implorarvi protezione e raccomandazione dagli uomini potenti, cercar d'introdursi sotto il patrocinio di grandi nomi politici e militari, poi, dopo vani sforzi e ridicole trattative col pubblico che la respingeva, ritirare tutte le sue pretensioni alla pubblicità scenica, per ridursi a quella delle letture, è impossibile esprimere un giudizio utile e sensato su questo fatto, se non limitandosi a comprovare che esistevano in Atene condizioni locali favorevoli all'arte della tragedia, e mancavano in Roma. Un tale parallelo, tanto più delicato perchè pretende di non essere istituito che tra fatti positivi, non è privo d'importanza e di filosofia, come cercherò di mostrare.

Arte della
tragedia
in Atene

A quali condizioni locali Atene dovette il teatro tragico, Eschilo, Sofocle, Euripide? Di tre sorta furono principalmente: letterarie, religiose e politiche, sociali.

I. La tragedia greca, preceduta dalla greca epopea, trovò in questa i suoi temi e le regole principali. Caduta Troja e compiti gli oracoli, gli eroi d'Omero rientrarono nelle lor case, nell'Estia, dopo lo scioglimento della gran lega pelagica, riportando le ossa nella loro patria. Morti costoro, i loro figliuoli pagarono la pena della gloria de' padri, poichè gli Dei, i quali avevano giurato che gli odj non sopravviverebbero alla caduta di Troja, li gravarono di tutti i mali. Avvennero quindi spaventevoli catastrofi di dinastie reali; antichi oracoli, che promettevano all'Asia soggiogata sanguinose rappresaglie, furono compiti: perciò all'epopea succedette il dramma. Questo prese gli uomini dove Omero gli aveva lasciati, cioè caduti dalla loro maestà epica, e ridotti alle condizioni della scena, ma sempre re, o figliuoli di re, sempre prole d'un glorioso lignaggio; perciò se i padri sonq figli di Dei, nipoti degli Dei sono i figli. La tragedia è dunque il seguito dell'epopea. Omero aveva nella sua opera abbracciata tutta la Grecia eroica, e i tragici se la dividono fra di loro: Omero aveva cantata la

Condizioni
letteraria

grande nazione federala, e i tragici cantano le sovranità locali, cioè non più un popolo ma famiglie; ma nulla vi ha di non nazionale. Tutto deriva da Omero: il gran litigio dell'Iliade che si prolunga sino nella posterità dei re, è sempre l'unico fondo delle tragedie; perciò i tragici non ebbero ad inventare nè i personaggi nè i costumi, ma da Omero li raccolsero. Eschilo, quello dei tre tragici greci che gli va men debitore, diceva le sue tragedie non essere se non i rilievi dei banchetti d'Omero.

Questo, riguardo agli argomenti: quanto alle regole, le più generali sono in Omero. E per regole non intendo già quelle leggi, che i retori, venuti dopo i poeti, formularono e raccolsero in un codice; ma l'arte nella sua parte più filosofica o più profonda, per esempio il segreto di sviluppare le passioni e di mettere in azione i caratteri. Intendo altresì l'ordine e la misura, e quel gusto che consiste nello scegliere, dipingendo i caratteri, i tratti più generalmente veri, e che parlano al più gran numero delle intelligenze. Ora tutti questi segreti esistono già in Omero: Priamo ed Ecuba ebbero la lingua del dolore prima di Edipo e di Giocasta; Andromaca è la primogenita di Antigone. Tutte le passioni partitamente sviluppate nelle tragedie, erano state indicate sommariamente nell'epopea; Omero era passato per tutte le vie che vanno al cuore; e anche riguardando nella sua opera soltanto l'arte di distribuire e di mettere in scena, si sarebbero potuto estrarre dalla sua epopea dei bei drammi.

Sotto due aspetti, come sorgente inesauribile di soggetti drammatici, e come tradizione elementare d'arte, l'epopea omerica risparmiava agli autori delle tragedie, d'una parte le più penose difficoltà dell'invenzione, dall'altra tutte le superfluità e le esitanze d'un'arte che è senza passato, che esce di terra per così dire, e non è guidata nella sua forza disordinata da nessuna tradizione e da nessun modello. Ed era questo un fatto così riconosciuto in Grecia, così popolare e sì poco offensivo all'amor proprio dei poeti, che uno dei re d'Egitto successori d'Alessandro (non mi ricordo qual sia) fu applauditissimo per aver fatto costruire ad onore d'Omero un tempio, in cui questo gran poeta era seduto su di un trono d'oro, coronato dalle statue delle città che se lo contendevano cittadino, con una fonte sgorgante dalla sua bocca, a cui venivano attingere i poeti. Omaggio ridicolissimo e lambiccattissimo, ne convengo, ma il cui significato era sommamente espressivo.

Nè v'erano queste due sole condizioni letterarie, ma bisogna calcolare anche l'amore dell'arte che era immenso, e l'importanza del poeta nello Stato; due cose che tornano sempre a vantaggio dell'arte.

Ci rimasero curiose testimonianze di questo amore dell'arte, quale era sentito al tempo dei tragici greci. Eschilo vinto da Sofocle in un concorso poetico, a giudizio di Cimone e di nove generali suoi colleghi, uscì d'Atene e andò a nascondere nell'esiglio la sua vecchiazza, desolata d'una sconfitta letteraria. Atene era tutta intiera scompartita fra Sofocle ed Euripide, e l'attacco e la risposta erano fatte con produzioni drammatiche, non già con discussioni di sistemi. Euripide, al pari di Eschilo, vinto dal medesimo Sofocle, e più tardi da altri rivali, si esigliò egualmente dalla patria, e va a morire alla Corte d'Archelao re di Macedonia. Strazianti emulazioni, ma proficue all'arte, e onorevoli tanto ai poeti che ne soffrivano, quanto al popolo che metteva così a concorso la gloria.

Atene commetteva cariche e comandi militari a' suoi poeti. Eschilo soldato a Maratona, sarebbe diventato generale se il suo carattere impaziente e geloso non gli avesse tolto il contegno e lo spirito d'ordine che convengono agli affari. Sofocle pontefice e generale, collega di Pericle e di Tucide, difese la sua pa-

tria nella guerra, l'amministrò durante la pace, l'edificò come capo della religione, l'illustrò come poeta; uomo più che altri mai fortunato, che ebbe bellezza, sanità, ricchezza e genio, e che si estinse più che non morì, senza agonia, senza dolore, la vigilia del giorno in cui la libertà d'Atene stava per perire per mano degli stranieri. Euripide possedeva eloquenza, immaginazione, un'estrema mobilità di spirito, era ambizioso, avido di potere e di onore: ma questa mobilità di spirito, che gli giovava ad assumere tutti gli aspetti ed a mostrarlo con buon esito anche la sensitività che non aveva, lo fece salire nella sua pretensione all'amministrazione. Offese più volte gli Ateniesi, popolo acuto e geloso, ora nelle loro opinioni religiose, ora nelle loro delicatezze letterarie. Il poeta, respinto dalle cariche, se ne vendicò con burlesche allusioni contro gli oratori, contro la democrazia, contro tutte le istituzioni del suo paese: gli fu lasciata la libertà delle allusioni, ma fu tenuto lontano dal potere, ed egli dovette rassegnarsi a non essere se non poeta in un paese, in cui Sofocle, suo competitore, era stato il primo magistrato.

Nè solamente il poeta potea essere il primo uomo politico nel suo paese; ma quel desso che brigava i suffragi de' suoi concittadini, potea essersi mostrato sur un teatro ad atteggiare in qualche tragedia di Sofocle o d'Euripide, Eschine cominciò coll'essere attore, e se Demostene avesse avuto questo solo rimprovero a fargli, Eschine avrebbe potuto disputare a Demostene il governo della repubblica. L'arte era mista colle istituzioni, o piuttosto era una delle istituzioni, nè alcuno poteva esservi primo senza genio; ma chiunque vi era primo, poteva diventare il capo del suo paese. E questo perchè l'arte non era già la chimera isolata del tal poeta, nè il sistema particolare del tal altro, ma l'opera di tutta la società. L'attitudine all'arte non escludeva alcun'altra attitudine, perchè lo stesso spirito governava lo Stato e dirigeva l'arte, ed i medesimi giudici davano il loro suffragio all'uomo d'affari ed al poeta. Ammirabile armonia, di cui l'epoca della decadenza latina offre una parodia ridicola; poichè se anche nella Roma imperiale i poeti sarauno consoli, ciò avviene perchè non fa di bisogno maggior attitudine ond'esser console per la grazia di Cesare, che ond'esser poeta per la grazia d'un uditorio di amici.

II. La tragedia greca trova una religione nazionale, e questa religione è quella pure d'Omero. Gli Dei che assistevano all'assedio di Troja, gli Dei gelosi e violenti che si mischiavano coi combattenti, questi Dei che si rendevano visibili in terra, sono risaliti all'Olimpo per non discendere più mai; quindi non comunicheranno cogli uomini se non per voce degli oracoli. Eppure è lo stesso Olimpo, gli stessi Dei appassionati e gelosi; solamente le idee morali e la filosofia addolcirono i loro costumi così feroci in Omero, senza che però ardissero intaccare la loro divinità. Euripide che era incredulo, lascia scappare in una delle sue tragedie qualche dubbio ironico sulla divinità di Giove: il popolo ateniese copre questo passo de' suoi bisbigli, ed obbliga il poeta nella rappresentazione successiva a confessare altamente Giove. La religione è ancora un'istituzione nazionale, alla quale tutti coloro che credono, credono d'un modo; nè vi sono che fedeli ed increduli, ma nessuno scismatico. Quest'osservazione acquisterà qualche importanza dal confronto collo stato delle credenze religiose a Roma.

I tragici non ebbero dunque nulla a immaginare nè riguardo al soggetto, nè all'arte, nè alla religione, poichè la Grecia somministrò tutti i suoi eroi, i suoi Iddii, la sua epopea omerica, poi somministrò anche la sua storia politica. Le catastrofi delle famiglie reali sono le storie locali di Grecia; Edipo, Teseo, Menelao son nomi di re che governarono in Grecia; Demostene in una calda invettiva ricordava ai Tebani che Atene avea già data ospitalità al re Edipo;

Condizioni
religiose
e politiche

Sofocle trovava nel casale di Colono, sua patria, tradizioni popolari sulla morte misteriosa di questo re, rapito dagli Dei durante un temporale. Quindi la storia meravigliosa e la storia positiva si confondevano insieme, nè alcuno avrebbe osato separarle. Gli storici erano corrivi per essere popolari, e perciò in Grecia la tragedia non è che la storia religiosa e politica del paese e degli uomini del paese.

Condizioni
sociali

III. Per condizioni sociali intendo quelle che riguardano più particolarmente i costumi del teatro, le abitudini che il popolo vi portava, la capacità che aveva a giudicare le rappresentazioni, non soltanto come drammi, ma come opera di poesia e di lingua. Sotto questo aspetto niuna nazione fu più intelligente, più acuta, più giudiziosa che gli Ateniesi, nè altro popolo attese meglio al vantaggio dell'arte anche quando serviva così male alla causa della sua libertà e indipendenza; e questo perchè esso popolo era stato educato da Omero. Le vergini d'Atene cantavano nelle *Teorie* le loro belle poesie primitive; nè un poeta ministeriale celebrava le vittorie d'Atene, araldo dozzinale nodrito a spese dello Stato, ma il poeta che aveva ricevuto dal popolo il prezzo de' versi. Sofocle, ancor giovanetto, lesse pubblicamente poesie in onore della battaglia di Salamina. Quel popolo doveva perire pel suo amore allo spirito e all'eloquenza; poichè seppe difendersi contro l'orgoglio militare, ma non mai contro le attrattive d'un bell'organo di voce, contro lo spirito, contro la seduzione oratoria. Mentre ascoltava nelle gare poetiche i versi di due rivall, o sulla pubblica piazza le arringhe di due avversarj politici, ed era tutt'anima ed orecchio in questi spettacoli di spirito e di bella lingua, i barbari di Sparta e di Macedonia fecero mau bassa su questo popolo inebriato di poesia e d'eloquenza. Si lasciarono a lui i suoi versi, le sue tenzioni letterarie; ma nè i versi nè le gare non gli diedero l'arte di Sofocle e d'Omero, poichè in ogni paese, ove l'arte è figlia della libertà, la schiavitù la estingue, come potrete vedere, per uno strano contrasto, perir l'arte per mauo della libertà in un paese ove era nata dalla bonaccia politica e dalle pensioni de' principi.

Il popolo d'Atene è frivolo: — sì, nel maneggio degli affari, quantunque ivi pure furuvi bei momenti d'applicazione e di gravità; ma nell'arte non è mai frivolo. Vedete se egli esita fra Eschilo e Sofocle, fra Sofocle ed Euripide: e nulladimeno Eschilo aveva maggior apparato e pompa di Sofocle; l'apparizione delle furie in una delle sue tragedie faceva partorir delle donne in teatro; il suo dramma impetuoso gigantesco esercitava maggior potenza sull'immaginazione che sul gusto, e voi sapete che presso il popolo l'immaginazione è sorgente di giudizj e di preferenze assai più che non il gusto. Euripide dal canto suo colle facezie si divertenti per un popolo faceto, colle allusioni talvolta un po' empie, col cattivo umore, cogli epigrammi contro gli uomini potenti, con tutta quell'indipendenza filosofica che fu ingegnosamente paragonata a quella di Voltaire, carezzava principalmente quelle passioni popolari che producono trionfi rapidi, ma altresì passeggeri. Tutte queste prevenzioni non fecero vacillare il popolo d'Atene, poichè quando si trattò d'applaudire Eschilo l'applaudi, applaudì Euripide; ma quando trattossi di decidere quale de' tre tragici un giorno avrebbe fatto più onore alla città di Minerva, il popolo d'Atene nominò Sofocle. Il medesimo popolo non volendo che le bizzarrie di Eschilo fossero d'ostacolo a ravvisarne le splendide bellezze, acconsentì ai poeti posteriori che correggessero le sue tragedie, e così emendate le ammise a concorrere con quelle de' poeti viventi; dal che venne quel detto che Eschilo avea fatti maggiori guadagni dopo la sua morte che durante la sua vita. Questo sarebbe strano per noi, ed è ben naturale, perchè presso di noi l'arte non è la proprietà di

tutti, ma ciascuno ha la sua propria, e disprezza quella degli altri: ma ad Atene, il popolo disponeva dell'arte come d'un bene che era suo, e vi faceva de' cambiamenti come a tutte le altre sue istituzioni, l'emendava come una legge nazionale.

Il popolo ateniese era appassionato pel teatro, e principalmente per la tragedia. Egli vedea rappresentarvi le sue gloriose origini, la sua religione, i suoi odj nazionali, i suoi eroi, i suoi semidei, Teseo sopra tutti, l'eroe del popolo d'Atene, il nome che egli associava a tutte le sue rimembranze di gloria, che mesceva a tutte le sue feste, di modo che Polignoto nel quadro di Maratona fu costretto a far assistere Teseo a questa battaglia. Egli vi vedea mantenute religiosamente le sue antipatie contro Sparta e Menelao: per esempio, questo re sì grave, sì prudente, sì prode in Omero, è rappresentato in tutte le tragedie atenesi come uomo vigliacco e crudele, e sempre ingiuriato, in mezzo alle allusioni offensive ai costumi spartani. Così il dramma evocava le glorie antiche e recenti d'Atene, e il popolo vivea in essi della sua vita presente e passata; nè vi potea essere per la nazione più spiritosa del mondo spettacolo più seducente che un dramma nazionale, con tutto il sapore d'un frutto indigeno, e che rispondeva nello stesso tempo a tutti i bisogni morali di quella nazione, al suo orgoglio verso lo straniero, alle sue domestiche vanità, ai suoi capricci, al suo inapprezzabile sentimento di poesia, alla sua gravità, a tutte le sue sode doti, come a tutti i suoi difetti e a tutti i suoi contrasti; quindi gli Ateniesi non avrebbero mai cercato che si bandisse la tragedia dal teatro per farvi combattere leoni ed orsi.

Quanto alla dolcezza che quel popolo metteva nell'uso della sua lingua, ed alla squisita finezza del suo orecchio, noi ci riportiamo a quell'erbajuola che ravvisò Teofrasto per istraniero a non so qual grazia attica ch'egli non avea; quantunque già da venticinque anni abitasse ad Atene. Quindi non bastava esser nato greco, essere stato venticinque anni ateniese, essere uom di lettere e di scienze, ma bisognava ancora esser figlio della città di Minerva per non offendere le orecchie di una venditrice d'erbe.

Tale delicatezza singolarissima degli Ateniesi può attribuirsi specialmente alla formazione di questo popolo, poichè era di sangue puro senza miscuglio di lega straniera: Il popolo decimato nella guerra si rinnovava da se stesso nella pace; di più Atene risparmiava il sangue de' suoi figli, non commettendoli al nemico se non nelle più grandi necessità, e facendo le guerre ordinarie più per mezzo de' confederati che dei cittadini; e così la razza si conservava, e in questa razza sempre eguale, sebbene più o meno alterata nelle guerre, le tradizioni di religione, di storia, d'origini nazionali si mantenevano intatte, massime la lingua, la quale rifiutava gli idiomi stranieri, come la nazione rifiutava le mistioni di razza. Non solo tutti comprendevano questa lingua, ma la sapeano a perfezione, nè v'erano depositi particolari qui o qua, nè accademie che dessero attestazioni di buona o di cattiva lingua, ma la s' insegnava sulle pubbliche piazze, al teatro, nelle feste religiose (poichè una lingua istessa parlavano l'oratore, il poeta, il pontefice), si rivolgeva agli interessi positivi ed alle più nobili facoltà dell'intelligenza, si intendeva dagli Dei e dagli uomini. Con questa pubblicità, in mezzo del popolo essa si conservava pura, chiara, popolare; era lingua universale, non individuale, poichè l'idea delle lingue individuali non viene se non nei paesi dove la lingua nazionale perlopiù sta per perire.

Di proposito insisto su questo fatto della formazione del popolo ateniese, perocchè esercitò un' influenza quasi sovrana sul dramma greco. Le altre opere d'arte possono fino ad un certo punto far senza il suffragio e l'approvazione del

popolo, essendovi molti esempi di letteratura aristocratica, pei quali questo non fu consultato, nè poteva esserlo; ma nelle cose di teatro il concorso del popolo è indispensabile, e il suo suffragio supremo. Quindi ne viene che là dove il popolo ha gusto e cognizioni, dove è indigeno, senza alterazione nè mistura (e la prima di queste condizioni è conseguenza della seconda), là solamente vedrete fiorir l'arte drammatica. Al contrario dove manca un popolo tal quale io lo immagino, sincero, indigeno, tutta la potenza d'un'aristocrazia imperiosa, tutta l'influenza dei più gran nomi di quest'aristocrazia non giungeranno mai a produrre il più meschino dramma. Locchè appunto interviene ai Romani.

Roma
ne manca

A Roma il popolo non è romano. Al tempo in cui le lettere presero grande sviluppo, e la testa della nazione presentava cognizioni bastevoli perchè tutte le opere d'arte fossero felicemente coltivate, a quel tempo non vi era più popolo romano. Alcune famiglie nobili, i magistrati, i finanzieri, erano l'unica reliquia del puro romano sangue: ma il popolo era scomparso nelle guerre, e come disse energicamente un giovane storico dei nostri tempi «aveva lasciate le sue ossa su tutte le spiagge; campi, urne, fama eterna, ecco quel che doveva rimanere di esso». L'Italia mandava i suoi figli a morire nei paesi lontani, e ne ritraeva in compenso milioni di schiavi. Roma spopolata di Romani, si riempiva di liberti, di schiavi e figli di schiavi, raccolti da tutte le parti del globo. Già ai tempi de' Gracchi questo falso popolo riempiva il Foro e trattava le cose degl' Italiani e de' Romani; in luogo del vero popolo assente e distrutto, governava Roma, e per mezzo di Roma il mondo.

Nè questo sotto il punto di vista politica era un gran male, poichè lo straniero naturalizzato in Roma assumeva tosto lo spirito della sua patria adottiva. I liberti, figli di prigionieri africani o spagnuoli, comprendevano assai bene gl' interessi di Roma, e col nome romano s'innestavano il romano orgoglio ed egoismo. Questo falso popolo s'intendeva ben tosto di grandi uomini; e se è vero che fosse volubile, ingrato, se forzava Scipione Africano ad' esular dalla patria, se interrompeva co' suoi clamori Scipione Emiliano a segno tale da farsi trattar da quest'uomo illustre per figliastri d'Italia, non conosco popolo vero, di sangue puro come l'ateniese, che non abbia fatto altrettanto, e non siasi mostrato geloso e accattabrighe come questo popolo falso: Farebbe duopo, ripeto, d'una grande sottigliezza per provare che la romana politica sarebbe stata meglio ordinata da cittadini romani che da stranieri fatti cittadini; e quanto a me, piegherei invece a credere che questo miscuglio di tutte le nazioni, questo popolo di tutti i sangui, questa razza di vinti divenuti signori, poteva essere un istrumento più potente nelle mani d'un' aristocrazia indigena, esperta e gloriosa, che non un popolo compatriota e subito geloso di quest'aristocrazia. Credo che un tal popolo l'avrebbe forse assai più inflacchita col suo spirito di rivalità angusta, e con quel letargo che s'impadronisce frequentemente dei popoli nobili: testimonio gli Ateniesi. Che cosa non avrebbe potuto fare questo popolo avventiccio col suo spirito d'universalità e con quella turbolenza propria d'ogni volgo di diversa origine, che protegge uno Stato dal pericolo di abbandonarsi al sonno? Questione però fuori del mio argomento.

Ma sotto il punto di vista, forse meno importante, della letteratura, nulla poteva essere più funesto che la mancanza d'un popolo romano a Roma. Un vero popolo avrebbe conservate le tradizioni delle origini nazionali, della fede, della lingua: un popolo falso è senza origini nazionali, senza fede comune, senza lingua, poichè la sua non è che un dialetto.

Quanto alla tragedia, l'opera d'arte che ha più bisogno di nazionali origini, di religione, di bella lingua; che non può vivere se non di queste tre cose, a quella

età del mondo ed a quel periodo della repubblica romana era resa impossibile dalla mancanza d' un vero popolo.

I. Pel falso popolo di Roma non v'ha origini nazionali. Ad un africano non può importare di Romolo e di Remo; uuo Spagnuolo s'interessa ben poco di Numa, un Gallo di Tarquinio e di Lucrezia. Questi Romani non contano che da jeri; hanno degli avi a Cartagine ed a Numanzia o nella Gallia, ma non ne hanno in Italia (1). Del resto le poche reliquie del sangue puro a Roma non ne sanno niente più che i Romani avventicci sulle origini nazionali. V'ha qualche rimembranza confuse su questo soggetto, quasi tutte custodite e alterate dai sacerdoti, e di cui niuno ha tempo d'occuparsi; tutto si riduce a ciò. Il grande affare a Roma è la guerra; essa non ha l'agio d'investigare il suo passato, tanto essa è bramosa di realizzare il suo avvenire. Le nazioni nella sola pace acquistano l'erudizione, unico mezzo per ritrovare le loro origini: Roma sarà un giorno erudita, ma allorchando la sua missione militare sarà compiuta; ritornerà verso il passato perchè non avrà più avvenire. La Roma degli Scipioni ignora d'ond'è derivata: ma poichè si diffusero in essa le dottrine della Grecia, sua conquista, i primi che ne furono illuminati vollero avere un'origine; soprattutto i grandi nomi vollero vantare degli avi; quindi furono commesse le origini e gli antenati a scrittori greci, che senza giudizio e senza critica raccolsero le tradizioni de' sacerdoti, e diedero liberalmente alle famiglie nobili tutti i titoli di antichità che furono ad essi richiesti. Il popolo non ebbe in ciò parte veruna; e intendendo lo sguardo al Campidoglio, continuò a guardare nell'avvenire, senza comprendere l'eternità promessa a Roma se non come cosa che non deve finire, non già come cosa che ebbe un cominciamento.

II. La fede religiosa non stanziò mai in Roma, dove la religione è indeterminata non meno delle origini nazionali, e pel popolo straniero accampato nelle sue mura non v'ha che superstizioni particolari, non già religione comune. Gli amori di Marte e d'Ilia non entrano nella mitologia del Cartaginese; il Germano conosce Teuto, non Giove; lo Spagnuolo non comprende nulla degli scudi ancili caduti dal cielo; che sono la ninfa Egeria ed il suo commercio misterioso con Numa pel Gallo trascinato a Roma dal fondo delle sue foreste, dove si raccoglie il sacro vischio ed abitano le fate? Quindi la religione di questo popolo si compone d'una rimembranza confusa delle religioni locali e d'un rispetto ignorante della religione romana, e lo stato delle credenze è quasi lo stesso nell'aristocrazia e nel popolo. L'aristocrazia che ha soggiogato la Grecia, fa di là venire gli Dei per uso di Roma; l'Olimpo greco è trasferito a Roma nei fardelli del vincitore. È destino che Roma in religione, in leggi, in lettere non viva se non di prestito; quand'essa vuole delle leggi, manda una legazione a ricercarle; quando vuole degli Dei, va a predare quelli degli altri; quando vuole una letteratura, la fa venire dall'estero; non avendo essa iniziativa né originalità fuor che nella spada.

Al disopra delle spurie credenze di questo popolo, mescolate come il suo sangue, è delle credenze di guadagno e di conquista dell'aristocrazia; vi è una specie di religione di polizia, nutrita a spese dello Stato, i cui dogmi non sono già scritti, che passa d'intesa coi governanti per ravvivare a vantaggio della politica lo spirito di superstizione comune, che trovasi in fondo di tutte le credenze particolari; religione di cui i pontefici sono ad un tempo magistrati e capi militari, e che non interviene attivamente e con autorità rispettata se non

(1) Eppure nazioni affatto estranee presero e prendono interesse a quei fatti, e non soltanto in tragedie da scuola.

nelle cose della guerra per predire le vittorie, e nel predirle comandarle. Tutto questo è poverissimo di poesia, sterilissimo pel dramma.

III. Rimane la lingua, qual diventa in quel popolo che ne parla una mezza dozzina di straniere. Siamo ben lontani dal *purismo* della erbajuola d'Atene. Il popolo romano non intende o male il latino, e l'aristocrazia parla un latino puro, fiorito, pieno d'armonia, il latino di Terenzio; il volgo parla un dialetto energico, come tutti i dialetti; pittoresco, lo concedo, ma che ha il torto di non essere che un dialetto; misto di tutte le lingue conquistate. Nè questo dialetto formerà una letteratura, cosa incompatibile con qualsiasi dialetto. Perchè Plauto riscuote battimani? perchè mesce al latino dell'aristocrazia i riboboli bizzarri della pubblica piazza. Perchè Terenzio è fischiato? perchè usa il latino pretto. Terenzio può ben presentarsi sotto il patrocinio de' noini più popolari di Roma, può ben implorare ne' suoi prologhi il favore del popolo romano, e domandargli umilmente la permissione di divertirlo per qualche ora; ma il popolo, annojato di tutte quelle delicatezze di stile, di tutte quelle grazie di lingua, che fanno basire di contento le prime file de' gradini, copre del suo immenso clamore la voce degli attori, e abbandona la rappresentazione al terzo atto, per andare ad assistere alla danza dei funamboli o degli elefanti.

Nulladimeno una specie di commedia fu possibile a Roma, ed è quella di Plauto. Il ridicolo e la buffoneria hanno in tutti i paesi ed avanti ad ogni specie d'uditorio, la probabilità di far ridere. Il riso non esige coltura: al contrario le lagrime, in ispecie quelle d'elezione, tali quali la tragedia greca sapea cavarle dagli occhi del popolo ateniese, vogliono una civiltà inoltrata. Il popolo che fa plauso ad elefanti che ballano od a tigri che lottano, potrà facilmente trovar diletto alle gherminelle da mariuolo, alle tresche da ganza, alle grida da puerpera, ai giuochi di mano, a dissesi d'avari, a ghiottornie di fante, soprattutto se il poeta che somministra tali specie di commedie si rassegna a parlare la lingua del trivio. Ecco perchè Plauto trovò favore. I suoi costumi greci travestiti fanno ridere il popolo; e in questo riso vi è minore simpatia comica che nella gioja d'un selvaggio il quale si burla di un popolo colto, e d'un vincitore che bertejjia il vinto. Non importa; Plauto trova da smerciare la sua derrata greco-romana, e le sue commedie si vendono caro agli edili. Ma Terenzio è abbandonato perchè non cerca il ridicolo, ma mira all'effetto delle lagrime, dappoichè vide piangere alle sue letture la donna e la figlia di Scipione; e parlando egli la lingua dei nobili al popolo del trivio, sono derisi i suoi personaggi e i suoi prologhi insinuanti.

Se la commedia commovente e la lingua pura di Terenzio non possono trovar grazia presso il popolo, che grazia può attendere la nobile e mesta tragedia, che pretende far piangere del più gran senno, e non parlare che col linguaggio degli Dei?

Confesso che non so rendermi conto di ciò che poteva essere un dramma veramente romano. Orazio parla di tragedie i cui soggetti erano domestici, onde bisogna inferirne che vi sieno stati degli esperimenti di tragedie romane: ma di che natura erano essi questi esperimenti? donde toglievano i loro eroi? quali sono questi soggetti domestici? Erano forse drammi religiosi tolti dalle età eroiche? L'ignoriamo; nè io so come formarmi idea d'un dramma, che s'ispira di quelle origini confuse, di quella religione oscura e senza annali, di quel passato così tenebroso e così povero, anche dopo che storici greci compiacenti, al soldo delle famiglie nobili, ebbero raccapezzati alcuni avvenimenti contrastabili; nè di un'opera d'alta poesia; che ardisse avventurarsi sul teatro alla presenza d'un popolo, che secondo lo stesso Orazio metteva in fuga il poeta più ar-

dito nelle sue invenzioni, ed abbandonava la scena per domandare i combattimenti del pugilato. Nè io mi acquieto alla ragione che dà Orazio della sfortuna di queste tragedie romane; « Perchè, dic' egli, i nostri autori non hanno il coraggio di limare i loro versi ». Ragione d'arte poetica, forse critica da legislatore del Parnaso: ma questa sfortuna derivava da ben altro che da negligenza di lingua, e da pigritia di limare i versi. Orazio fa inoltre allusione ai tentativi tragici dei poeti del suo tempo, o a quelli che dovettero esser fatti ai tempi di Plauto e di Terenzio. Del resto la indeterminatezza delle sue osservazioni prova chiaramente che quest' esperimenti non ebbero mai veruna importanza; e ciò mi giova notare, se non altro come testimonianza negativa dell'impossibilità d'una tragedia veramente romana.

Senza dubbio i poeti della Roma d'Augusto non erano men bene conformati che Sofocle ed Euripide, ed anche prima della Roma d'Augusto vi erano stati uomini di genio; quindi non gli uomini; ma il paese mancò all'arte. Roma non aveva nel suo passato gli elementi d'un dramma nazionale: la Grecia all'opposto aveva origini, epopee, miti, leggende, una storia inesauribile a cui gli Dei aveano concorso per metà eguale cogli uomini, tutte qualità che mancavano a Roma. La Grecia conosceva la sua origine, Roma la ignorava: riguardo agli Dei, Roma non ne aveva che d' importati; riguardo ai semidei, essa presentava il suo Romolo molto sospetto; ed anche l'apoteosi di Romolo si fece a porte chiuse, senza che intervenisse il popolo, a cui spetta creare gli Dei e i semidei. Roma non aveva come la Grecia un Omero che illuminasse tutto il suo passato, e facesse continuamente derivare da Giove le sue divine genealogie, e perchè gli Dei avevano amato più d'ogn'altra cosa questa terra favorita, ed il mare che la bagna, e l'isole di questo mare, ove si erano scontrati tante volte il carro scivolante de' Celesti e i deboli vascelli de' mortali; ove si erano dette tante preghiere ai venti, agli astri, alle nuvole; ove eransi succedute, anche prima del poeta, tante culture erranti, tanti popoli in cerca d'una patria, e che trasportavano da una all'altra riva le loro leggi, le loro lingue, le loro religioni. Roma non avendo origini reali, ne aveva mendicate di fittizie; e quando fu padrona del mondo in virtù della sua spada e di non so quali oracoli di fabbrica, le entrò l'orgoglio di vantare un'antichità, e di discendere dagli Dei. Virgilio non risparmiò fatica per soddisfare questo capriccio; ma tutta la sua immaginazione, soccorsa di tutta la sua compiacenza, nulla trovò di meglio per Roma che di farla derivare da una colonia trojana, nè per Augusto che di dargli per capostipite un figliuolo di Venere, mentre i più piccoli regoli della Grecia eroica avevano per padre e per avo il gran Giove.

Ed osservate che tutte queste falsificazioni poetiche, tutte queste ingegnose menzogne, in cui nè Virgilio nè Augusto avevano fede, non si volgevano al popolo, ma solo agli spiriti eletti. Ora, lo ripeto, potevano benissimo combinarsi per creare un'epopea di data posteriore, e per darsi l'origine che loro piaceva in quelle opere d'arte che sfuggivano al giudizio del popolo, ma non potevano formare un'arte drammatica senza il concorso di esso, e per conseguenza senza il suo giudizio. Nè il dramma per altro motivo è l'opera letteraria più indigena e più originale d'un paese, se non perchè non può esser fatto senza il popolo, e perchè il popolo deve discuterlo in pien teatro. Roma non ebbe dunque dramma, perchè non ebbe vero popolo. Senza il popolo può essere creata una bella letteratura d'imitazione, ma non il dramma; e questo lo provò appunto la Roma aristocratica. Seminando il suo vero popolo su tutti i campi di battaglia, essa perdetta una delle più belle glorie dello spirito umano, quella del dramma: ma ebbe in ampio compenso la gloria di vincere il mondo.

In conclusione, un dramma nazionale era impossibile a Roma; e quanto alla bella e patetica tragedia d'Atene, che sarebbe venuta a fare in mezzo ad una folla d'usuraj e di soldati, con tutte quelle delicatezze d'arte che inebriavano la colta popolazione d'Atene? Che interesse potevano prendere quelle turbe ardenti e senza gusto per uomini della leggenda omerica, per le cadute delle antiche monarchie, per quegli incesti, per quegli assassinj che eccedettero le forze umane, delitti comuni agli Dei ed agli uomini, che le giurisdizioni della terra non possono punire? Che pietà poteano esse sentire per que' figli maledetti, per quei sovrani ciechi ed erranti, per quelle vergini sospese alle braccia de' vecchi, o chinate come statue sull'urne funerarie, o di loro mano componenti nel sepolcro il corpo d'un fratello, e sempre conservando fra le più dolorose prove la grazia e la bellezza, senza aver mai quelle lagrime moderne che solcano le guance ed insanguinano gli occhi, nè que' smorfiosi dolori la cui invenzione risale a Seneca? E se la tragedia trapiantata così dalla Grecia sul teatro di Roma, avesse saputo, come l'epopea imitata da Virgilio, e come l'ode imitata da Orazio, riprodurre nella bella lingua latina tutte le armonie e le grazie della lingua d'Atene, che noja non avrebbe dato questa musica dell'anima e del sensi a quegli spettatori avvezzi al pugilato ed ai combattimenti di belve; abbruttiti dalla vista del sangue grondante sotto i colpi del cesto, o dei corpi lividi per le ammaccature; e che prestava l'orecchio assai più volentieri agli urli degli orsi che al ritmo delle strofe alate, le quali rapivano il popolo d'Atene e l'aristocrazia di Roma?

Che farà dunque la tragedia d'Atene cacciata dal teatro per opera di schiamazzanti spettatori, gremiti a migliaia su gradini a ridosso della testa de' cavalieri e degli uomini di gusto, i quali non hanno diritto in teatro d'avere un sentimento diverso da quello del popolo? Si riparerà nei libri de' begli spiriti, casti com'essa, e com'essa banditi dalle scene dal profano volgo; invece di tragedie rappresentate, si avranno tragedie scritte: di fatto Quintiliano ci dice che il *Tieste* di Varo era degno d'essere collocato coi capi dell'arte greca; si facea gran conto anche della *Medea* d'Ovidio. Sebbene io creda poco, lo ridico, ai genj perduti od inediti, non è inverosimile che questo *Tieste* e questa *Medea* fossero felici imitazioni delle tragedie greche. In un tempo in cui si rifaceva Omero, Pindaro, Anacreonte, perchè non si sarebbe rifatto Sofocle? Gli spiriti di quel tempo sapevano la lingua e la logica delle passioni: la Didone stessa può anche passare per un progresso sull'arte greca nella conoscenza del cuore di una donna. Vi erano gli elementi d'un'arte drammatica di risorgimento; e se Augusto che poteva tutto, avesse potuto istituire un teatro ed un uditorio, forse in luogo di due tragedie perdute noi avremmo avuta una raccolta di belle riproduzioni dell'arte greca. Ma Augusto fece pel popolo del suo tempo ciò che facevano gli edili pel popolo contemporaneo di Scipione. Questi vedendo che gli esperimenti di tragedia non erano gustati, cessavano di comperare tal mercanzia senza spaccio, e lasciavano correre il popolo alle sue belve. Così fece Augusto, il quale a questo riguardo non che riformar un pubblico ch'egli conosceva troppo bene, lo lasciò libero di preferir le vere carnificine del circo a quei colpi di pugnale per cui non si muore. Il carico sarebbe stato grave, soprattutto dopo il nuovo miscuglio che Cesare suo zio aveva fatto, e in mezzo a questo nuovo popolo esportato da lui a Roma da tutte le parti del mondo colle sue nuove diversità di costumi, di religione, di lingua; di modo che non potevano esservi spettacoli accetti alla moltitudine, fuorchè quelli in cui gli attori non parlavano alcuna lingua, ed erano o bestie o gladiatori secondo l'occasione.

Può essere dunque, se lo volete, una grave perdita quella delle tragedie da

gabinetto di Varo, d'Ovidio, d'Asinio Pollione, ed anche dello stesso Mecenate; poichè protettori o protetti, questi begli spiriti facevano drammi in famiglia. E innanzi tutto erano essi figli di un gran secolo letterario, appassionati, disciplinati; non conoscevano che quattro o cinque specie di bello, e neppure un brutto il quale non sia se non il bello; avevano dato una volta per tutte la loro approvazione al bello greco, e rimanevano ad esso; erano gli amici di cuore e d'intelletto di Virgilio, d'Orazio, e senza dubbio queste brigate letterarie non erano quelle in cui si piaggiasse per cose mediocri. Siccome al tempo di Boileau, i letterati si amavano teneramente come uomini, ma si tenevano in grande riserbo come scrittori. Giammai la Grecia non fu intesa meglio che a quest'epoca, nè più adorata; giammai non si fecero più calde e più ragionevoli copie dei suoi capolavori; e quando vedete tutti i grandi uomini del secolo d'Augusto mettersi con sì buona grazia ai piedi di questa regina senza corona, a cui la conquista aveva risparmiato i cattivi trattamenti del servaggio, non vi par egli intendere i vecchi di Troja dire di Elena: « Eh! essa era tanto bella, da poter metterè la discordia fra le nazioni? » =

Nesmé, *Etudes sur les mœurs et les poètes de la décadence.*

§. 6.

L'EDIPO DI SENECA E DI SOFOCLE.

= In Seneca, s'apre la tragedia al mattino, come ce ne avverte Edipo al cominciare d'un monologo di ottanta versi; e il sole par che rischiarì di mal animo una città che la peste distrugge. « Che peso è un regno! » grida il re di Tebe, e paragona la sovranità ad una montagna che i venti percuotono, ad una roccia elevata in mezzo del mare, che i flutti anche pacifici battono incessantemente. Egli attesta in faccia agli Dei che non è re se non per caso, e mal suo grado; che è caduto su di un trono

In regnum ineidi (vs. 14).

Gli Dei l'avevano minacciate d'un incesto e di un parricidio futuro; ed egli fuggì dagli Stati di Polibo per sottrarsi a questo doppio delitto, mal fidandosi di se stesso, e mettendo in sicurezza le tue sante leggi, o Natura

In tuto tua,

Natura, posui jura . . . (vs. 24).

Precauzione di uno Stoico contemporaneo di Seneca, e non di un re della vecchia Tebe che non conosceva il personaggio della Natura, ma solamente il destino e gli Dei.

Edipo si maraviglia di non esser tocco dal male che distrugge il suo popolo, e la sua conclusione è che egli è l'autore della peste. Perché? perchè Apollo non potè dare un regno sano, *regnum salubre*, ad un uomo minacciato da sì gravi delitti. Ma al 40° verso il dramma è finito, poichè se Edipo si crede autore della peste, se è convinto che la minaccia degli Dei fece di lui un re contagioso, perchè non esce egli subito dalla scena per istrapparsi gli occhi? No, Edipo rimane per fare agli amici di Seneca una descrizione della peste. Edipo ha già compito le due condizioni del dramma bastardo di quell'epoca; dopo aver fatta una declamazione sugli sconci del regnare, fa una descrizione della peste.

Ma come se la caverà egli? Omero, Sofocle, Lucrezio, Virgilio, Ovidio ci lasciarono descrizioni di pesti, alle quali non v'è nulla da aggiungere; quindi è un tema esaurito. Che può dunque egli dire di nuovo sulla peste? ecco precisamente ciò che eccita l'attenzione degli amici di Seneca, e Seneca non lascerà nulla per soddisfarli. I primi pittori di queste grandi catastrofi stavano contenti a tratti generali, sommarj, lasciando all'immaginazione il tristo incarico di compiere il quadro; ma Edipo raccoglierà tutte le minutezze, i piccoli punti inosservati, i piccoli tratti rigettati; si metterà in coda degli infermieri, solleverà le coltri per vedere il colore degli appestati, e si getterà come gli avvoltoi sui cadaveri per notare le contorsioni della morte; ci mostrerà uomini che si sono abbruciati sulle pire destinate per altri; madri che vi portano un figlio; e vanno di gran lena (*properant*) a cercarne un secondo; roghi rapiti, tombe violate, e due linee più basso, mancanza di terra per le tombe, mancanza di legna per le foreste, medici morenti sui loro ammalati. Gli amici di Seneca applaudiscono soprattutto a quell'espressione finale:

. . . Morbus auxilium trahit (vs. 70).

Quanto ad Edipo, egli vuole abbandonare questa città di lagrime, dove ripeteva dianzi che non v'eran più lagrime

Periere lacrymæ . . . (vs. 39).

Ei vuol ritornare a' suoi congiunti: qui l'esaltamento gli toglie evidentemente il senso comune, poichè tornare a Corinto era un correre incontro all'incesto ed all'assassinio. Giocasta cerca di ritenerlo con una declamazione su quello dei molti doveri d'un re, che consiste nel mostrare tanto più fermezza quanto più vacilla la sua situazione. « Senza dubbio » risponde Edipo, « se si trattasse di combattere contro un esercito, o di ricominciare colla Sfinge, non avrei paura ». E si fa a raccontare minutamente come la Sfinge apriva la sua gola spaventosa; come la terra era sparsa all'intorno d'ossa spolpate, avanzi di abominevoli banchetti del mostro; come dall'alto della sua rupe agitava le ali e la coda, faceva suonar le mascelle e raspava i sassi colle ugne, aspettando le viscere di Edipo

. . . Viscera expectans mea (vs. 100).

Il male di Tebe deriva senza dubbio dalle rappresaglie della Sfinge — conchiude questo saggio re, dopo aver asserito dapprima che veniva dall'oracolo; ed esce di scena.

Subentra il coro, e si mette pure a descrivere, che cosa? — ancora la peste. Seneca volle esaltare i suoi amici. Una prima descrizione gli aveva empiti di meraviglia, una seconda li rapirà fuori di sè. Edipo aveva mostrato la peste ne' suoi rapporti cogli uomini, il coro la mostra ne' suoi rapporti colle bestie. Pecore, agnelli, tori, tanto quelli de' sacrificj, quanto quelli dei pascoli, il cavallo, la vacca, la giovenca, i lupi, i cervi, i leoni, gli orsi, i serpenti, sono i principali personaggi di questa enumerazione. Vengono poi gli imbarazzi di Caronte navalestro degli inferni, poichè una tale spopolazione deve dargli molto a fare; poi i prodigi che accompagnano la peste; poi i differenti sintomi od aspetti della malattia, languore delle membra, rossore del volto, immobilità dello sguardo, tintinnio d'orecchio, sangue dal naso, sborboglio delle viscere, gorgogliamento, nulla vi manca. Stimabile coro, che conserva bastevole sangue freddo per far giochetti di stile, e spirito di arguzie imperturbabile; che non trova una lagrima da versare, non una preghiera da rivolgere agli Dei; che solo è sano di corpo, se non affatto di spirito, in mezzo a questo popolo morente, in questa città, di cui le sette porte non sono abbastanza

larghe pel passaggio dei convogli funebri (vs. 130). Non cercate ivi esposizione: Chi è Edipo? donde viene? chi vuole da noi? Un artista, per poco che fosse drammatico, informerebbe gli spettatori di tutte queste cose; ma qui non c'è punto arte drammatica, e l'esposizione non servirebbe a nulla. Il soggetto di Edipo è un tema, quindi Seneca si dispensa da ogni preliminare, giacchè il suo uditorio ne sa quanto basta per la specie d'effetto ch'egli ricerca; noi assistiamo ad una lettura, non ad una rappresentazione.

Arriva Creonte. Donde viene egli? da Delfo, ove andò a consultare l'oracolo d'Apollo. Il primo atto non ce ne aveva detto niente. Edipo domanda a Creonte quale è l'oracolo, e questi risponde con una descrizione del tempio d'Apollo, degli allori che si agitano, della fonte Castalia che si arresta subitamente, della propria agitazione morale; dopo tutto questo viene all'oracolo. Il quale è doppio come tutti gli oracoli; indica oscuramente che l'uccisore di Lajo è uno straniero, *il quale deve rientrare un giorno nel seno di sua madre*. Queste parole non fanno senso ad Edipo, che testè parlava con orrore dell'incesto di cui fu minacciato dai destini. Nè egli trova strano che un uomo abbia commesso quel delitto medesimo che sta sospeso sul suo capo; ma pensa alla sua parte di re che l'obbliga a provvedere alla sicurezza del trono, e impreca tutti i mali e supplizj all'uccisore di Lajo. Nondimeno la sua curiosità è eccitata leggermente. « Dove fu dunque ucciso Lajo? » domanda egli — bell'occasione per Creonte di una nuova descrizione. Descrive dunque *i ricchi vigneti della Focide, il dolce pendio del Parnaso, quei ruscelletti che inaffiano la valle che costeggia l'Attica*, tutto, per arrivare alle *tre strade*. La parola tremenda di *tre strade*, che nel dramma greco scuoterà l'anima di Edipo, non commuove tampoco l'Edipo di Seneca. Egli ascolta pazientemente la descrizione di Creonte come potrebbe fare l'uditorio di Seneca, quando sopraggiungono Tiresia e Manto sua figlia, i quali, a ciò che sembra, diressero il loro passeggio verso il palazzo d'Edipo.

« Poichè viene a noi Tiresia » osserva Edipo, « bisogna che lo consultiamo sul delitto designato dall'oracolo ». Tiresia risponde, che dei due modi di cavare la verità agli Dei, egli sceglierà il meno faticoso per lui, vecchio ed acciaccoso. In fatti l'indovino si sottometteva alla fatica del vaticinio, cioè dava ingresso al dio nel suo petto a pericolo di tutti gli accidenti fisici risultanti da questa momentanea coabitazione dell'uomo e della divinità; oppure si serviva delle bestie. « Fate dunque appressare all'altare un toro bianco », domanda il vecchio a non so chi; forse a' sacrificatori che l'accompagnano. La sua figlia Manto gli risponde che una grassa vittima sta davanti all'altare. Vanno essi a sgozzarla, e poi la anatomizzeranno!

Manto fa il sacrificio invece di suo padre cieco, per procura. Di già fuma l'incenso, brilla la fiamma. « Va essa diretta al cielo? » domanda Tiresia; « è ella viva e risplendente, oppure si dissipa in nubi di fumo? » Manto non può dirgli di che colore sia questa fiamma, che tira ora al rosso del sangue, ora al grigiastro del fumo. Ma ecco, ella si divide tutta a un tratto in due fiamme distintissime, e la discordia sta fra di esse (*discors favilla*). Pare che si assalgano e si combattano. Prima descrizione per domanda e per risposta.

Seconda descrizione. Si immola un hue ed una giovenca. « Soffrono essi pazientemente i tocchi preparatorj dei sacrificatori? — No, il toro rivolto verso Oriente, ebbe paura della luce del sole. — Cadopo tutti due a terra al primo colpo? — La giovenca sì, anzi essa va incontro al ferro, e *s'infila* » come dice il poeta, applaudito assai per questa nuova espressione (*semet induit*): ma il toro non soccombe che dopo due colpi, e manda il sangue per gli occhi.

Ora che cos'è questa fiamma doppia, che cosa questo toro, questa giovenca? Le due fiamme sono Eletocle e Polinice in guerra l'un contro l'altro; il toro è Edipo che piange sangue, e termina nella più orribile cecità la sua orribile vita; la giovenca è Giocasta che si dà la morte.

Ecco il bello delle letterature in decadenza, il bello d'una uccisione, e di una macelleria: ecco l'erudizione delle letterature in decadenza, un corso completo di *piromanzia*, di *capnomanzia*, di *ieroscopia*. A tale carnificina presiede una giovinetta della Grecia, la quale fa questo triplice esercizio. Il sacerdote del dramma antico dava alla fiamma la carne della vittima, nè la disponeva ancor palpitante sulla soglia dei tempj, non lasciando del sacrificio vedere allo spettatore se non i fiori, le bende e le vaporose esalazioni degli altari. Con Seneca non abbiamo niente più d'una cucina; eppure si tratta della parte più scabrosa dell'enigma, di trovare cioè un incesto nel ventre della giovenca. La giovinetta Manto fruga nelle viscere palpitanti, e vi trova un rovescio delle leggi della natura, un germe doppiamente mostruoso, poichè questo germe si trova nel ventre di una giovenca intatta (*innupta*), e non è al suo posto naturale. Voi credereste di ascoltare una *legatrice* praticante parlare d'un caso grave in materia di parto, con tutta la licenza delle parole tecniche.

A malgrado dello sforzo che fa Seneca per tradurre ai suoi amici il destino di Edipo e della sua famiglia in enigmi ieroscopici, Tiresia non si trova bastevolmente informato, perciò si dispone ad evocare tutti i morti del Tartaro per ritrovarvi Lajo e farlo parlare. Edipo prega Creonte, come il primo del regno dopo lui, d'assistere alla scena di necromanzia disposta da Tiresia. Il vecchio esce di fatti con sua figlia e con Creonte, dopo aver invitato il coro a cantar le lodi di Bacco durante la cerimonia, cosa per verità che ci ha molta relazione!

Questo canto è tutta la storia di Bacco, con molte descrizioni ed erudizione mitologica. La poesia è ricca, armoniosa, per quanto molle e piena d'epiteti. Eccone il principio, che ha grazia ed anima: « O tu che coroni di mobili pampini la tua chioma ondeggianti, tu le cui braccia sono armate del tirso di Nisa, Bacco onore del cielo, intendi i voti che la nobile Tebe, tua città prediletta, supplica. L'invia: volgi verso noi la tua testa, graziosa come quella di una vergine; il tuo volto brillante come una stella dissipi queste nubi che ci coprono, e disperda le tristi minacce dell'Erebo e l'avidio destino. Come i fiori di primavera che s'intrecciano alla tua chioma, come questo berretto tirio e questa corona d'edera carica di grappoli danno risalto alla bellezza della tua fronte! Come ti sta bene lasciare scorrere neglettamente i tuoi capelli, o annodarli con un laccio sulla testa! »

Effusam redimite comam nutante corymbo,

Lucidum caeli decus, huc ades votis,

Mollia Nisaeis armate brachia thyrsis,

Quae tibi nobiles Thebae, Bacche, tuae

Palmis supplicibus ferunt.

Huc adverte favens virgineum caput;

Vultu sideris discute nubila,

Et tristes Erebi minas

Avidumque fatum.

Te decet vernis comam floribus cingi,

Te caput Tyria cohibere mitra,

Hederave mollem baccifera

Religare frontem;

Spargere effusus sine lege crines,

Rursus adducto revocare nodo . . . (vs. 405).

Creonte viene a rendere l'otioso Edipo delle operazioni di Tiresia (atto III); ma perchè non ha se non cose disagiabilissime al re, esita, rifiuta di dichiararsi. Quindi uno scambio di sentenze declamatorie fra Edipo e Creonte, sostenendo questo che vi sono verità da tacersi, mali che non bisogna guarire quando vi si debbano applicare rimedi vergognosi; Edipo sostenendo invece i danni dell'ignoranza, ed appoggiando le sue astratte sentenze con minacce positive. Tutto questo dialogo è breve, ma non accelerato, poichè i personaggi di Seneca non sanno animare la conversazione, e quand'essi non declamano e non descrivono, non hanno niente a dire. Creonte s'affretta di giungere ad una descrizione, non tanto perchè Edipo ve lo costringa; quanto perchè la conversazione morrebbe se non venisse la descrizione in suo soccorso.

La descrizione di Creonte è una vera declamazione poetica, tal quale i retori ne dovevano somministrare la materia al loro scolari. Ecco come io supporrei che questa materia potesse essere classificata:

1° Voi dipingerete il luogo dell'evocazioni infernali, che sarà una foresta oscura, nel cui mezzo si eleverà una vecchia quercia; descriverete questo re della foresta. Tiresia sotto l'ombra di essa evocherà le larve.

2° Descriverete l'esterno, i capelli bianchi, il portamento, l'abito sacerdotale del vecchio.

3° Direte quali sono le cerimonie preparatorie in tal circostanza; le libazioni di vino e di latte, le parole magiche, l'immolazione delle vittime ecc.

4° Farete la pittura degli sconvolgimenti che seguono l'evocazione, per esempio gli urli della torma infernale, i tremuoti, gli ondeggiamenti della foresta, i lunghi crepiti delle querce ecc.

5° Numererete le divinità infernali evocate dall'arte onnipotente di Tiresia, e farete comparire tutte le ombre alla presenza dell'indovino.

6° Mostrerete Lajo che resiste per lungo tempo alla chiamata del vecchio sacerdote, vergognoso di sè, che cerca nascondersi dietro le altre ombre, fin tanto che un'ultima decisiva parola dell'indovino non l'abbia obbligato a presentare la sua faccia. Farete ch'egli tenga un discorso acerbo, in cui apparirà un'indignazione contro Edipo, senza però nominarlo.

Tale è la traccia sviluppata da Seneca, il quale pose nella foresta cipressi, querce, lauri, tigli, pini ed ogni albero con un epitetto qualificativo che esprime o il suo colore, o le sue proprietà, o l'uso che se ne fa. Descrisse con lusso la vecchia quercia, ma di sua invenzione vi aggiunse una sorgente d'acqua stagnante che la vecchia quercia copre delle sue foglie. Giungendo a Tiresia, egli ne fa un fantasma coperto a tutto dai piedi alla testa; dipinge gli accidenti di ogni specie che accompagnano l'evocazione; enumera gli Dei infernali, poi i morti di qualche rinomanza; v'aggiunge un ritratto di Lajo, le cui membra mandano sangue, i capelli sono sucidi e mal composti, che parla con bocca iracunda (*ore rabido*), accrescendo la materia da scolaro coll'immaginazione, e sviluppandola coll'amplificazione egualmente da scolaro.

Che fa Edipo durante i venticinque versi di Creonte? Fa come potea fare l'uditorio di Seneca; ascolta pazientemente senza interrompere Creonte, nè alla sua descrizione della foresta; nè alla descrizione delle cerimonie preparatorie, nè a quella di Lajo, sapendo che Creonte ha la consuetudine di descrivere, e che con lui non si viene a un fine se non quando sono esauriti tutti gli accessori, e che interrompendolo ritarderebbe ancora le vere spiegazioni. Si rassegna dunque e aspetta la fine: ma appena suo cognato tacque, egli protesta. Non può esser Edipo quegli che Lajo designò, perchè egli non ha ammazzato suo padre, vivendo ancora Polibo: non è marito incestuoso di sua madre, poichè Merope è

sempre moglie di Polibo. Menti dunque Tiresia, il quale passa d'accordo con Creonte per togliere a lui la sua corona. Creonte si difende da questa pretesa trama: egli fratello di Giocasta, primo principe del sangue che gode tutte le dolcezze del regno senza sentirne i pesi; egli il cui palazzo è sempre pieno di cittadini; egli che ha un bel piede di casa, una tavola riccamente fornita (*cultus, opulentæ dapes*); egli, Creonte, cospirare! Edipo replica: « Il cammino più sicuro per colui che vuol regnare è di lodare la vita modesta, vantare molto la quiete ed il sonno; sovente l'ambizioso inquieto sfugge il riposo:

Certissima est regnare cupienti via,
Laudare modica, et otium ac somnum loqui;
Ab inquieto sæpe simulatur quies (vs. 682).

Creonte a queste sentenze ne oppone altre sull'odio che la tirannia produce e sui timori di chi si fa temere; del che Edipo impazientito lo fa rinchiusere in una caverna (*saxco specu*), ragione definitiva dei tiranni. Il coro attribuisce il male di Tebe ad un antico rancore degli Dei, poichè dopo l'arrivo di Cadmo in questo paese Tebe non provò se non calamità. — Descrizione di queste sciagure: 1° dragone alato, i cui denti producono uomini armati che si distruggono fra loro; 2° il combattimento di questi uomini; 3° la metamorfosi d'Atteone nipote di Cadmo in corno: quest'ultimo quadro è spiritoso, sebbene alquanto fiacco d'espressione, e improntato d'una certa leggiadria, che è quasi la sola grazia delle poesie di decadenza:—

Quid Cadmei fata nepotis,
Cum vivacis cornua cervi
Frontem raris texere novis,
Dominumque canes egere suum;
Præceps silvas montesque fugit
Citius Actæon, agiliqve magis
Pede per salus et saxa vagus,
Metuit motas zephyris plumas,
Et, quæ posuit, retia virat;
Donec placidi fontis in unda
Cornua vidit vultusque feros,
Ubi virginæ foverat artus
Nimium sævi diva pudoris (vs. 754).

Edipo riavutosi dal suo dispetto contro Creonte, interrogò le proprie memorie, e la sua coscienza non ha rimproveri; ma la sua ricordanza gli fa presenté che egli ha ucciso un vecchio sui campi della Focide al crocicchio di tre strade (*atto IV*). Interroga Giocasta sull'età di Lajo, sull'epoca della sua morte, sulle circostanze del suo viaggio. Del resto egli protestò previamente la sua innocenza, ma da stoico ben più che da uomo della fatalità. Sotto la monarchia dei Labdacidi, nel tempo in cui si credeva agli oracoli più che alla propria coscienza, Edipo teme troppo gli Dei per osare dirsi innocente a dispetto di essi, nè la sua coscienza ha verun soccorso contro i suoi terrori. Al tempo di Seneca però Edipo filosofo e stoico si corresse dai pregiudizj dell'Edipo greco, mettendo la sua coscienza al disopra degli Dei, dei quali si conosce migliore:

Sed animus contra innocens,
Sibique melius quam Deis notis, negat (vs. 766).

Del resto questo verso è bello, e si conosce del medesimo tempo, e si può dire della medesima famiglia di quello di Lucano:

Victrix causa Dîs placuit, sed victa Catoni.

Può forse perdonarsi a chi fa drammi di trascurare la verità locale, quando ne

guadagni la verità universale. Sono biasimati gli eroi di Seneca, non già perchè essi sono falsi secondo il punto di vista della loro epoca, ma perchè non sarebbero veri neppure secondo il punto di vista di altra qualsiasi età. Se essi non fossero che filosofi e moralisti, si cangerebbero i loro nomi, e le loro sentenze si leggerebbero con rispetto: ma essi sono gli esagerati di una certa setta, e gl'ingannati di una certa morale; e di più, gran declamatori e gran fabbricatori di descrizioni; per questo sono insopportabili.

Mentre Edipo si fa raccontare da Giocasta le circostanze che accompagnarono l'uccisione di Lajo, arriva un vecchio di Corinto, che annunzia ai due sposi la morte di Polibo, ed invita Edipo in nome del popolo corintio a venire ad impossessarsi del trono rimasto vacante. Edipo non vuol andare a Corinto; perchè se scampò dal parricidio, deve, egli esporsi all'incesto? Merope vive ancora. Il vecchio gli confessa che egli non è figliuolo di Merope e di Polibo. « Ma da chi dunque sarò nato? — Io » dice il vecchio « ti ho raccolto bambino dalle mani di un pastore di Lajo ». È chiamato questo pastore, è Forba; i due vecchi si riconoscono, ma Forba non vuol dir nulla, se non che Edipo lo minaccia col ferro: « Chi son io? » grida egli « chi fu mio padre? qual madre mi portò nel suo seno? — Tu sei figlio della tua moglie » risponde Forba;

Quisnam, quovè generatus patre,
Qua matre genitus?
Phœnas.

Confuge es genitus tua (es. 866).

Allora Edipo chiama sulla sua testa disonorata la vendetta degli uomini e degli Dei, così da stoico facendosi uomo del destino. La sublimità dell'arte greca strappa dei gridi di dolore a Seneca: « I padri e i figli immergano il ferro nel mio seno; s'armino contro di me le donne e i fratelli; il mio popolo malato lanci sopra di me la fiamma strappata ai roghi! Eccomi diventato l'obbrobrio di questa età, l'oggetto degli odii divini, l'uomo che troncò tutte le leggi più sante, degno di morte fin dal giorno in cui son nato:

Me petat ferro parens,
Me natus; in me conjuges arment manus
Fratresque; ei æger populus ereptos rogis
Jaculetur ignes. Sæculi crimen vapor,
Odium Deorum, juris exitium sacri;
Qua luce primum spiritus hausit rudes
Jam morte dignus. (es. 872)

Del resto tutto quest'atto è un'imitazione del greco, quasi identici ne sono gli interrogatori, e da poche sentenze in fuori molto lambiccate che il poeta latino mette nella bocca del vecchio di Corinto, il dialogo è spesso volte energico e naturale: convien dire ancora, che quest'atto è senza descrizioni, poichè parlando Edipo delle sue avventure al passo delle *tre strade*, si limitò ad alcuni versi, forse perchè Creonte ha già minutamente descritto i luoghi. Nulladimeno poichè rimanevano ancora molte particolarità note al solo Edipo per dar materia ad un racconto, bisogna saper grado a Seneca d'essersene astenuto, e di non aver rifiuto il bel racconto di Sofocle. Ma chi oserebbe dire che Seneca fosse così contento di quest'atto come degli altri? Per me dubito forte, che un atto senza descrizioni sia parso agli amici di Seneca bastevolmente compiuto, e credo volentieri che il brano più gustato dovesse essere quel piccolo coro finale in versi spiritosi sugli scontri d'una elevata fortuna, e sui vantaggi che vi sono al contrario a tenersi nel mezzo; volgarità filosofica, provata dal-

l'esempio o piuttosto dalla descrizione delle avventure di Dedalo e d'Icaro, questi cadendo nel mare per essersi troppo avvicinato al sole, quello tenendosi nel cammino di mezzo per le nuvole. Il principio è bello: « Se io fossi padrone di crear mi un destino a mio genio, vorrei un leggero zeffiro per gonfiare la mia vela, e non un violento soffio per sfaccare le antenne. Vorrei vedere il mio vascello vogar senza pericolo ad arbitrio d'un soffio dolce e moderato, che non facesse piegare i suoi fianchi sulle onde. Vorrei menare una vita sicura e tranquilla in un cammino intermedio ».

Fata si liceat mihi
Fingere arbitrio meo;
Temperem zephyro levi
Vela, ne pressæ gravi
Spiritus antennis tremant;
Lenis et modicum fluens
Aura, nec vergens latus,
Ducat intrepidam ratem;
Tuta me media vebat
Vita decurrens via (vs. 882).

Ma questa poesietta preziosa quanto non ci allontana dalla peste che contrista Tebe e dalle spaventevoli sciagure d'Edipo! Che momento ben colto per accordare la lira sul tuono dell'idillio di Moscol!

Viene un messaggiere raccontando come Edipo si sia strappati gli occhi: il disgraziato da prima ruggì come un leone dell'Africa; coperto di sudore e di schiuma, profferì orribili minacce, quindi deliberò di qual morte dovesse morire. Dopo aver esitato tra il ferro e il fuoco, dopo aver domandato una tigre od un ayoltojo per straziare le sue viscere, trovò che non era bastevole morire qualunque ne fosse il modo, e che non poteva essere abbastanza punito di tutti i suoi delitti; e poichè la natura avea cangiata le sue leggi per farlo colpevole, bisognava che egli le innovasse in materia di supplizj; quindi si decise per una specie di fine che non fosse nè morte nè vita, ma che facesse onore alla sagacità di un indovino d'enigmi, e si strappò gli occhi. Il messaggiere consacra quindi versi a descrivere quest'operazione, le cui particolarità sono strazianti. Nella decadenza romana tali orrori non sono che nei racconti; nell'altre decadenze sono in azione. Io amo più ancora l'arte che me la fa leggere, che non l'arte che me la fa vedere.

Il coro che vede Edipo lordo di sangue, e al luogo de' suoi occhi due buchi scavati coll'unghie, riconosce la mano di ferro del destino, e dichiara che niuno può sottrasebbe. È freddo come una dissertazione di filosofia fatta accanto al fuoco, ma infine è in situazione.

Ad un tratto arriya Giocasta. Qual temerità mettere l'incestuoso e sua madre in presenza l'un dell'altro! e che vogliono dirsi? L'arte greca non aveva affrontato questa difficoltà, ritirando Giocasta dalla scena per farla morire senza strepito; non credeva che questi due esseri colpiti dagli Dei potessero scambiarsi una parola senza che fosse un insulto. Seneca non ebbe paura di ciò che aveva sgomentato l'arte greca, e con grandi applausi de' suoi amici combinò un ultimo incontro fra Edipo e sua madre, che è sua moglie. Se questo abboccamento sia ridicolo o sublime, giudicatelo voi.

Il coro vede venir Giocasta; furibonda come Agave; i suoi mali le tolsero il pudore; essa si arresta all'aspetto di Edipo mutilato, e non può parlare. Perchè quest'esitazione? perchè si tratta per lei d'un lavoro di spirito molto complicato, trattandosi di sapere qual nome debba dare all'uomo che le sta dinanzi:

dirà essa « Mio figlio? » Edipo intende questa parola. « Chi mi rende i miei occhi? (grida egli) Ah! è la voce di mia madre; »

Quis reddit oculos? Matris, heu! matris sonus. (vs. 1013)

Sente che due esseri contaminati come Giocasta e lui non devono più incontrarsi, e fa la critica di Seneca domandando che il mare e tutti i suoi abissi, la terra e tutte le sue profondità lo separino da questa donna. Giocasta si ride di questo scrupolo: « È colpa del destino; il destino non rende colpevole; »

Fati ista culpa est; nemo fit fatus nocens. (vs. 1019)

Essa ha ragione, ma allora perchè uccidersi? Si uccide in fatti, dando una smentita immediata a questa bravata stoica. Solamente come Edipo non sa dov'ella debba ferirsi, se alla gola od al cuore; finalmente si decide pel ventre, che portò suo marito e suo figlio;

Uterum capacem, qui virum et natum tulit. (vs. 1039)

Ecco tutto l'effetto che Seneca trasse da quest' incontro. Giocasta non sa che nome dare ad Edipo, nè qual genere di morte scegliere, onde commette la grossolana contraddizione di proclamarsi innocente ed uccidersi. Edipo se la sbriga più convenientemente, perchè domanda una separazione compiuta ed eterna; e ascoltando questa ragionatrice che fa lo spirito forte in luogo di morire, la prega di una grazia, di non aggluere più una parola e di risparmiare le sue orecchie:

Jam parce verbis, mater, et parce auribus. (vs. 1020)

Quando tutto è finito, Edipo accusa Apollo delle sue sciagure, esorta se stesso in un' apostrofe ad uscire dal territorio tebano; fa due passi avanti, ma al terzo « Arrestati (dice) per non urtare contra tua madre; »

Siste, ne in matrem incidas. (vs. 1015)

Avendo schivato l'ostacolo, invita tutti i malati di Tebe a rialzar la testa ed a respirare un' aria che non sarà più contaminata dalla sua presenza; per un avanzo di reale sollecitudine, raccomanda a coloro che lo circondano, di portare subito soccorso agli infermi disperati; infine esce portando seco tutti i flagelli che desolavano Tebe: e qui finisce. Il coro non dice nulla, e la lettura termina qui. Gli amici di Seneca trovano la sua tragedia molto superiore a quella di Sofocle. Fatene voi il confronto.

Raccogliamoci, come era uso di raccogliersi nel teatro d'Atene quando si rappresentava l'*Edipo tiranno*, opera di fede e di genio. La religione e la poesia della Grecia potevano egualmente onorarsi di tale tragedia, questa come d'una tradizione pura dei tempi antichi, quella come d'un'opera in cui il bel volto dell'uomo d'Omero non faceva ancora sinorle come avete veduto in Seneca. Ai tempi di Sofocle, il genio non è ancora in contrasto colla fede popolare; mentre al tempo di Seneca, il genio, se pur ve n'ha, si ride delle credenze, oppure fa con esse una pace menzognera per non entrare in contrasti co' potentati. Ma allora le grandi ispirazioni si ritirano dai libri, per dar luogo allo spirito, ultima e sterile forma dell' intelligenza umana avanti la barbarie e la confusione delle lingue; lo spirito che s'incarica di fare i funerali delle più grandi letterature. Pertanto io non conosco maggiori consolazioni per un uomo, sebbene mal d'accordo con quelli del suo tempo, che questo studioso ritorno alle grandi epoche d'unità religiosa e letteraria, di cui l'*Edipo tiranno* è la più compiuta espressione.

Questa tragedia di Sofocle appartiene a quell'era felicissima della Grecia, di cui Montesquieu disse che non mai in alcun paese del mondo i grandi uomini non vennero nè più presto nè in sì gran quantità. Là vi è quel che cangia e quel che non cangia; quello che appartiene ad un tempo, ad un paese, e quello che è di

tutti i tempi, di tutti i paesi; quello che fa in modo che la creazione di un uomo di genio sia ad un tempo proprietà d'una nazione, e proprietà dell'umanità. Ai tempi nostri, in cui non comprendiamo il fatalismo dei Greci, niente più che il potente meccanismo della loro scesa; non possiamo sempre separare l'uomo della natura dall'uomo fatale, che la loro religione inesorabile sta per colpire nell'*Edipo tiranno*, e che essa dominerà in ogni sua parte, nella sua coscienza, nella sua volontà, nella sua responsabilità. Ma il poeta abbandonerà a questa religione il tiranno incestuoso e onnipotente sulla terra, perchè è pieno di rispetto per la tradizione e le credenze nazionali, ritenendo per sè e per l'umanità il tipo eterno e inalterabile dell'uomo buono, pieno di debolezza, di lagrime, di malinconie, facendo così opera ad un tempo locale ed universale.

Tebe è desolata dalla peste (*atto I*): i popoli muojono, e niuno sa perchè gli Dei infliscano contro i figli di Cadmo. Per questo si sono raccolti davanti al palazzo di Edipo portando rami d'ulivo, e implorando il soccorso di quello che, subito dopo gli Dei, possiede la scienza e la potenza. Io non so fino a qual punto la macchina scenica fosse ad Atene favorevole alle illusioni teatrali, ma si può credere che per le immaginazioni ateniesi dovesse essere un magnifico spettacolo questa prostrazione di tutto un popolo malato davanti all'antica dimora de' suoi re, questa città piena d'incensi, di gemiti, d'inni religiosi, queste fronti di fanciulli, di giovani, di vecchi, adorne di nastri e di ghirlande; in lontananza i due tempi di Pallade e l'altare d'Apollo cinto d'una turba supplichevole, e sulla soglia del palazzo il re dell'antica era monarchica, che esce per visitare i suoi popoli, toccar le loro piaghe, e cercare nella sua saggezza i mezzi d'aver infine pace cogli Dei. Chi sa che non si sia perduto fra tante altre ricchezze nei saccheggi della Grecia qualche bassorilievo rappresentante questa pittura, scritta dalla mano di Sofocle?

A lato di Edipo, che rappresenta qui i poteri benefici ed il prestigio immenso del regno, appariva sul medesimo piano la figura del vecchio sacerdote di Giove, cinto dal sacrificatori, invecchiati come lui nel servizio degli Dei. I popoli prostrati nella polvere dei templi, l'hanno pregato di far salire il grido del loro dolore alle orecchie della maestà visibile e mortale di Edipo. Questo grido arrivò sino al cuore del re, ed invitò il vecchio sacerdote a parlare. Lo schiavo del dio potendo parlar francamente coi re, mostra ad Edipo tutti questi infermi abbandonati dagli Dei, e questa bella Tebe, città dalle sette porte che si diede a lui per un enigma, « prostrata nella malattia, senza poter più levare la testa disopra di questo mare di sangue ». Il vecchio sacerdote gli fa una pittura breve e malinconica della peste che va desolando Tebe, ed il suo parlare è pieno d'immagini tolte alle fonti religiose. « La peste è un Dio nemico; il nero Plutone s'arricchisce dei nostri pianti e dei nostri gemiti ». La descrizione è breve, poichè Sofocle è uomo di gusto, ed ha un'azione da far camminare. Il gusto nell'uomo di genio è il moderarsi della forza e della fecondità; il genio non solo produce ma ancora sceglie.

Il sacerdote di Giove è pieno di benevolenza per questo re, indovino di enigmi, che per la sua saviezza e dottrina, e per l'insigne favore degli Dei fu fatto pastore del popolo. In un parlare semplice e grave vi rammenta i suoi doveri di re, e come Tebe attenda una seconda volta la sua liberazione dall'« uomo, in cui la sapienza non è venuta dai mortali ma dagli Dei ». E questa specie di supplica collettiva, indirizzata dal sacerdote a nome di una moltitudine contristata, questo appello alle virtù benefiche del regno, in cui respirano l'amore e la fede monarchica di quelle prime età, termina colla ragione di Stato, colla ragione politica espressa in questa semplice immagine: « Un bel regno

senza sudditi è inutile per un re, come una fortezza senza soldati, o un vascello senza nocchieri ».

Ma Edipo non mancò a' suoi doveri. Il capo dello Stato, di cui Omero disse che non gli conveniva di dormire tutta la notte, non ha « atteso che le grida del popolo suo venissero a risvegliarlo nel suo letto »: Benchè sano di corpo e di spirito, è più malato che i suoi figli, poichè tutto il peso delle pubbliche calamità cade sulla sua testa reale; quindi ha a sopportare i mali proprj e quelli del suo popolo. Edipo ebbe ricorso all'unico mezzo di guarigione, che gli Dei stessi indicarono alla impotenza umana; si rivolse agli oracoli, e per ordine suo Creonte si recò a Delfo. Intanto si attende il suo ritorno e la risposta del dio.

Creonte arriva coronato d'alloro, nunzio di buon augurio. Egli si perita di esporre in presenza del popolo la risposta ambigua; pure insistendo il re, egli parla; l'oracolo è conosciuto: si tratta d'espiare l'uccisione di Lajo, e di ricercarne l'uccisore. Edipo prende la cosa a petto, come deve un re pio ed accorto, che debba soddisfare, colla punizione dell'assassino, alle due giustizie divina e umana. Egli si dispone a procurare la riparazione d'una mancanza di giustizia vergognosa per un popolo, come « poco confortante pei regni presenti e futuri ». Questa parola terribile, di buona fede, fa fremere. È già venuta l'ora pel poeta d'abbandonare la gloriosa ed effimera dignità d'Edipo al cieco dio che la domanda, e che la renderà cieca e scoronata, ma anche in qualche maniera più umana e più toccante pel doloroso suo abbassamento.

I canti del coro rispondono all'effetto semplice e profondo di queste belle scene. I vecchi Tebani pregano le tre divinità che proteggono gli uomini contro tutti i mali, Apollo, Diana e Minerva, l'*aurea figlia* di Giove, di respingere la pestilenza, *abbominato* dip dall'alto avvelenato, altro Marte che venne *nudo di brande e di scudo* ad abbattere il popolo tebano (1).

La poesia discesa dagli Dei nei libri di Omero, bella di tutte le sue armonie originali, vi risale, nel cori di Sofocle, più ornata e più dotta, ma tuttavia semplice. Euripide la renderà filosofica e paradossale.

Mentre il coro canta, il re, giustiziere degli Dei, sta in piedi, nel mezzo de' suoi popoli, esitando sull'oracolo, e turbato nella sua alta fortuna da queste tre parole della sacerdotessa di Delfo: *Bisogna cercare e punire l'uccisore di Lajo*. Ecco sotto la mano del divino ed invisibile operatore, che gli getterà, come la Sfinge, il suo enigma da spiegare, sotto pena di morte: ma almeno il mostro della Beozia offriva ai passeggeri una sfida legale; il dio Destino è un dio ingiusto, divora anche quelli che indovinarono l'enigma!

Il coro finì, e la voce grave dei vecchi di Tebe cessò di farsi intendere; ma non è ancora arrivata agli Dei, i quali non debbono intervenire negli affari del Destino. I popoli fanno silenzio; Edipo esce dalle sue meditazioni per provvedere all'indagine domandata dall'oracolo. Il re, portatore dello scettro, vi rappresenta tutte le giustizie della terra; inoltre è sacerdote, e in tale qualità furono a lui commessi dagli Dei i poteri della scomunica. Finchè Edipo non è che giudice, la sua parola è severa, imperiosa, regia, ma non ha per anco le forme consacrate che assume nello scomunicare. Il re ordina al colpevole od ai colpevoli di palesarsi, parlando per insinuazione, affine di ottenere confessioni volentarie; poi dopo una pausa tremenda, si raccoglie, e riveste il suo carattere di sacerdote per minacciare dal più alto, a nome d'una giustizia senza pietà e senza clemenza, la giustizia divina. Allora pronunzia l'anatema in tutta la for-

(1). Vedi indietro, pag. 924.

mola religiosa (1); ed è un momento di profondo terrore anche per le nostre anime sottratte all'incanto dell'arte, quello in cui il re incestuoso, povero giuoco del Dio cieco, pronunzia egli medesimo la propria sentenza, e corre incontro all'*inevitabile* (ἀπικτρον): l'anatema è scagliato, nè vi è alcuna risposta per parte del popolo. Il coro che parla qui a nome di tutti, risponde che egli si sottomette alla maledizione, ma che non ha colpe da confessare; intanto l'azione procede, il Destino grida ad Edipo: *Avanti, avanti*. Gli Dei sanno senza dubbio ciò che gli uomini ignorano: si chiami dunque il vecchio Tiresia, che sebbene cieco, sa più cose che non tutti gli illuminati. Vien condotto l'indovino.

Noi ci troviamo in presenza di due uomini, che rappresentano agli occhi di questi popoli semplici e religiosi l'autorità, la scienza e la saviezza. Uno è re, che ha lo scettro; simbolo della potenza materiale: *con questo legno senza scorza e senza foglie*, come dice Omero, il re Ulisse colpiva il dosso e le spalle del povero soldato Tersite. L'altro è il servo degli Dei, talvolta più potente che il padrone degli uomini. Il re non può colpire l'indovino col suo bastone, poichè il vecchio tenderebbe le mani verso Dio, come fa in Omero domandandogli soccorso ed assistenza contro i potenti della terra. L'indovino non ha in mano nè scettro nè spada, ma ha un'arma più potente, di cui si serve per difendere dall'oltraggio i suoi bianchi capelli; ha la preghiera.

Il re e l'indovino hanno ambidue l'intelligenza e la scienza, tutt' e due sono indovinatori d'enigmi; ma gli Dei non danno agli uomini, sieno re o sudditi, la conoscenza delle cose se non a rari intervalli e per un favore momentaneo, mentre l'uomo degli Dei l'ha in ogni tempo; perchè essa è in lui discesa dal cielo. Gli Dei lo fecero cieco affinchè egli fosse più unito con essi che cogli uomini; eppure egli è uomo pel suo corpo e pe' suoi sensi, ha il sentimento dei dolori umani, e poichè nel futuro prevede calamità per gli uomini, si chiama infelice d'aver questa conoscenza. Posto sotto la mano del dio che gli scioglie la lingua anche allorquando egli vuol tacere, Tiresia si lagna del suo divino servizio, e accetterebbe l'ignoranza in scambio della sapienza, se fosse possibile che gli Dei ritogliessero questo dono fatale a coloro che l'hanno una volta ricevuto. Il re ed il sacerdote sono due grandi figure di questo dramma, che infine assumeranno un carattere veramente divino, appena la calamità avrà reso il tiranno un uomo santo quanto il sacerdote, e a noi non sarà più possibile di separare l'una dall'altra queste due teste sublimi, colpite di cecità dagli Dei.

La scena fra il sacerdote ed il re è veramente biblica, tanto che si crederebbe tolta dal libro dei Re a cagione della sua magnifica semplicità. Poca distanza vi è fra la leggenda greca e la leggenda ebraica. La Grecia era come la Giudea terra dei profeti erranti e ciechi; come nella Bibbia, il re fece venir l'uomo di Dio per sapere da lui la verità, e l'uomo di Dio non può mentire, benchè sapia che la verità dispiace alle orecchie dei re, e che è una temerità per deboli e per vecchi al pari di lui, parlar male davanti a quello che ha lo scettro, la spada, i soldati per eseguire la sua volontà. Ma se questa volta esita a dire la verità, non è già che gli manchi il coraggio, non conoscendo egli per suo capo il padrone degli uomini, il re; ma perchè non ama predire sventure, e perchè gli Dei lo fessero il più sciagurato degli uomini concedendogli la previdenza del futuro, senza togliergli il suo cuore umano: il vecchio indovino ha il sentimento dei nostri dolori, prezzo a cui gli Dei vendono la scienza agli uomini; quindi vedete con che sublime ripugnanza egli si rifiuta di dire la verità. Il profeta terrà la sua lingua incatenata, sarà immobile come la pietra, o per parlare come

Edipo che lo ingiuria, metterebbe *rabia alle rupi*; e il tiranno, che la collera renderà stupido e sospettoso, non comprenderà questo silenzio pieno di compassione dell'uomo di Dio.

« Riconducimi nella mia magione », gli dice il vecchio cieco. Ma un dio vuol ch'egli resti, e questo dio è il Destino, che cangiò il re di natura dolce e prudente in un tiranno curioso, capriccioso, vano, insolente, affinché a forza d'oltraggiare il profeta, lo obblighi a dire quello ch'egli volea tacere. Ma il poeta deprime il monarca per sublimare il sacerdote. Lo spirito di Dio nel suo servo è alle prese coll' intelligenza limitata e appassionata nell'uomo, cioè la calma impassibile del profeta sta davanti alle piccole collere delle teste coronate. « La verità è in me », dice l'indovino del paganesimo: che cosa dicevano i profeti della Giudea? In fine le ingiurie del tiranno superano la lunganimità del sacerdote; lascia sfuggirsi la verità in quello stesso modo che, al dire degli antichi, sfuggiva alla profetessa di Delfo quando il dio era entrato in questa debole donna. Qui pure come nella Bibbia il dio riempie lo spirito del profeta d'immagini e di poesia, che esce e sgorga a torrenti dalle sue labbra. Allora egli non predice più, ma racconta ciò che vede, ciò che intende, poichè il vecchio cieco ha buon udito, e vede a traverso le sue chiuse pupille meglio che il re co' suoi buoni occhi. Vede e intende nel presente ciò che gli altri uomini non vedranno e non intenderanno che nel futuro; vede errar pei monti e per le valli un « cieco mendicante, povero di ricco ch'egli era, curvo su di un bastone, barcollante dopo di aver portato la testa così alta ». I suoi figli lo chiamano fratello, sua moglie lo chiama figlio: l'indovino intende qualcuno lagnarsi e gemere sul Citerone; ed è quest'uomo stesso: intende querelarsi e maledirsi i figli dello stesso padre; sono i figli di questo medesimo uomo: intende i popoli della Grecia raccontare cose spaventevoli; essi parlano di lui. — Il cieco fini di profetare, impone alla sua guida di ricondurlo al suo ospizio, e il coro canta.

Alla maniera lirica e disordinata con cui esso comincia, si direbbe che lo spirito profetico di Tiresia si propagò anche negli austeri vecchi di Tebe, che colle loro maledizioni perseguitano il colpevole, l'uomo ribelle alla legge che Tiresia prevede nell'avvenire. Ma ben tosto quest'esaltazione si calma, ponendosi i vecchi a riflettere sulla verità delle predizioni e delle profezie. Senza dubbio vi sono uomini più o meno sperimentati, ma nessuno ha la scienza assoluta, la scienza di Giove e di Apollo; perciò il coro non vuol ravvisare un carnefice in colui che obbligo la Sfinge *girovane alata* a confessare la sua scienza, tanto più che Edipo è figlio di Polibo e non figlio di Lajo. Noi crediamo piegare ad una peripezia; ma l'indovino fu trattato d'impostore, cacciato, come i profeti di Gerusalemme erano cacciati dal re. Chi castigherà dunque questo despoto colleroso, che maltrattò in tal guisa il vecchio servo d'Apollo? Edipo medesimo, che gli Dei incaricarono di essere proprio accusatore e punitore!...

Creonte fratello di Giocasta viene a giustificarsi davanti al popolo, sapendo che il re l'accusa d'intelligenza coll'indovino Tiresia per trargli la corona di capo. La sua difesa è piena di nobiltà e dignità. Il coro, fedele allo spirito di pace e di riconciliazione, scusa quanto può Edipo. Creonte si dirige male ad esso per avere spiegazioni, poichè il popolo non penetra nelle azioni dei potenti, poco si appassiona, accontentandosi di dire umilmente *ciò che gli par bene*. In conseguenza rimanda Creonte ad Edipo, il quale arriva in quell'istante, e i oi abbiamo ancora un lillio; la sovranità tebana si fa sempre più piccola a misura che procede l'azione del dramma. Edipo non è più che l'usurpatore inquitto di un piccolo Stato, che vede dappertutto cospiratori e *ladri di regni*. Creonte

riesce superiore perchè è padrone di se stesso, mentre contrasta con un uomo appassionato. La sua difesa è un vero tipo di giustificazione, all'usanza dei principi del sangue, esposti in grazia della loro qualità d'eredità presuntivi, accusati di non aspettare la reversibilità naturale del trono. Così il coro confessa ch'egli ha parlato savamente, ed Edipo conclude che ha meritato la morte. Creonte non si appaga a questa sentenza, pretendendo, come discendente dell'antica famiglia dei re tebani, di non essere obbligato ad eseguire tutte le volontà di questo re d'elezione. La disputa si riscalda, e finisce come ogni querela tra il superiore ed il dipendente, tra il forte e il debole; il forte ricorre alla violenza, il tiranno leva il bastone e sta per colpire Creonte; ma giunge all'improvviso Giocasta, che rimprovera al marito ed al fratello la sconvenienza di queste querele di famiglia in mezzo alle pubbliche sciagure. Creonte prende la sorella a testimonia delle violenze di Edipo, ed Edipo persiste nelle sue brutali accuse; ma vi si frammettono Giocasta ed il coro. Tutto il dramma si anima per un momento delle piccole passioni umane, il disordine è nella casa, i popoli soffrono, i re si lagnano. Chi rimetterà dunque la pace? la religione, l'appello agli Dei per mezzo del giuramento. Chi proteggerà il suddito contro il monarca? il giuramento. Creonte invoca la giustizia degli inferni sulla sua testa quando abbia prevaricato; e il tiranno cede alla maestà degli Dei. Il coro l'invita a rispettare colui che *si fece grande, santo col giuramento*; e Edipo perdona.

Il re rimane con Giocasta, e la sua collera è abolita. Questa è l'ultima volta che maligne passioni di re troveranno posto in quel cuore, che tutti i dolori umani insieme stanno per riempire. La grande e terribile indagine proseguirà in mezzo di un terrore crescente: nulladimeno vi sarà per questi due esseri maledetti dagli Dei, e spinti a conoscersi l'un l'altro, fuggitivi istanti di quiete morale, in cui vorrebbero stordirsi nella loro alta fortuna. Dapprima la forza morale sarà in apparenza dal lato della donna, ma questa forza sarà prodotta dalla sua frivolezza, credendosi Giocasta padrona dell'anima atterrita d'Edipo; e difatti Edipo, uomo del destino, favorirà quest'opinione, poichè avendo egli la sete d'investigare, malattia degli indovini d'enigmi, Giocasta si befferà degli oracoli, e consiglierà al marito di fare altrettanto: così questa donna leggiera, di spirito corto, di futili ragioni, è trascinata, senza saperlo, a svegliare le spaventose conghietture di Edipo. Donde il contrasto d'Edipo con Creonte? dall'uccisione di Lajo. Chi parla di queste cose? Creonte. Da chi lo sa egli? da Tiresia. Cosa ha detto Tiresia? che l'uccisore era Edipo. Giocasta, la cui lingua è evidentemente mossa da Dio, racconta con indifferenza e leggerezza che ha fremuto, come Lajo deluse l'oracolo di Apollo esponendo il suo figlio sul Citerone, e come lo stesso Lajo fu ucciso dai masnadieri al crocicchio delle tre strade; tutto questo per provare che gli indovini e le altre persone di questo mestiere sono impostori. Ella è troppo sciolta ed irreligiosa per donna, ma essa parla dei ministri di Apollo e non del dio in persona, ed ha cura di farlo sapere. Ma un angolo del velo è levato; questa parola *tre strade* scuote l'anima d'Edipo; essa è la mano di ferro del dio cieco che stringe il povero re; è la potente mano di Minerva che accluffa Achille obbligandolo a rimettere la spada nel fodero.

« O Giove, che vuoi tu fare di me? » grida l'infelice Edipo; e come se il dio gli gridasse infatti *Cerca, cerca*, fa mille interrogazioni a Giocasta, ascolta, pensa, si ricorda, prevede, quasi per un'azione unica del suo intendimento, talchè questo indovinatore d'enigmi non indovini mai sì presto. Che legge egli dunque di sì spaventoso nel passato? e qual cosa di così strano

passa sul suo viso, che Giocasta ha già paura in guardarlo? Edipo vede ora nel passato come il vecchio Tiresia nell'avvenire, vede le *tre strade* di Giocasta che sono le sue, il Lajo di Giocasta che è il suo, i cinque compagni di viaggio, l'araldo, il carro unico; vede tutto ciò che egli ha veduto, e manda uno di quei gridi che niuno potrà mai tradurre: « Ah! ah! il paese è tutto già:

Αι, αι! τὰδ' ἔζη διεπαυή.

Il dramma è dunque finito? niente più che dopo le profezie di Tiresia. Edipo ha intraveduto il passato, deve vederlo, toccarlo di sua mano, sentirlo; dee, in virtù delle ferree leggi del dramma, passare per tutte le angosce di questa sciagurata indagine, cominciare il suo supplizio colla prova morale, e terminarlo colla prova materiale. Ripetiamolo, il dio Destino è una perfida divinità che non uccide ad un tratto, ma fa spasimare.

L'intrepido indagatore si rimette all'opera. Al tempo dell'uccisione di Lajo uno dei servi di questo principe era sfuggito solo all'imboscata. Edipo domanda s'egli trovasi nel palazzo per farlo venire quand'egli vi sia. Ma Giocasta gli dice che quest'uomo non volle rimaner a Tebe dopo la morte del suo padrone, e la supplicò *toccando la sua mano* di mandarlo ai campi custode delle greggi, affine, diceva egli, d'essere il più lontano da questa città; sublime discrezione, che non avrebbe avuto un cortigliano. Aspettando che venga quest'uomo, Edipo narra a Giocasta la sua ventura delle *tre strade*, con un racconto che ha tutta la semplicità e schiettezza della leggenda:

A me fu padre

Polibo di Corinto, e la dorense
Merope, madre; e de' primicri onori
Io la godea, fin che tal caso avvenne,
Di stupor sì, ma del pensier ch'io n'ebbi,
In ver non degno: In pien convito un giorno,
Fra il votar delle tazze ebbro cert'uno,
Supposto figlio al genitor m'appella:
Di sdegno arsi io; ma pur quel giorno a forza
L'ira contenni: il dì seguente, al padre
Ed alla madre il querelai. L'oltraggio
Spiacque loro altamente, e ciò nel petto
Mi blandiva il rancor: ma la ferita
Pur sempre mi pungea, ch'è troppo addentro
Era trascorsa. Occultamente a Delfo
Quindi men vò, ma di risposte Apollo
Non degnò mie domande: altri, ben altri
Mi schiuse atroci orridi eventi; e ch'io
Mescolarmi alla madre, e produr quindi
Dovea prole esecranda; e ch'io del padre,
Del proprio padre l'uccisor sarei.
Udito ciò, dalla corintia terra,
Divisando con gli astri il mio cammino,
Fuggii ver dove giammai non vedessi
Avverarsi per me di sì gran colpe
I tremendi presagi: e venni errando
Là 've quel sire mi narrasti ucciso.
Donna, il vero io ti dico. Al giunger mio
Su quel triplice calle, ecco un araldo,

E un uom qual plingi, in cocchio equestre assiso
 Venirmi incontro. Il precursor del carro,
 Ed esso il vecchio a forza dalla via
 Mi sobbalza: io furente allor quel servo
 Percuoto: il vecchio che appressar mi vede,
 Col pungente flagello un colpo libra,
 E sul capo mi giunge: ma non pari
 Ne paga il fio; chè subito percosso
 Da questa man con forte verga, a terra
 Da mezzo il cocchio riverso trabocca.
 Strage allor fo di tutti . . . Ah se di Lajo
 E di quello stranier sol uno è il sangue,
 Chi più di me infelice? ai numi in ira
 Chi più di me?

E nulladimeno non teme ancora d'essere l'uccisore di Lajo. Quest'uomo che sta per riconoscersi assassino di suo padre e marito della madre sua, si stima già il più sventurato degli uomini se non ha fatto che contaminare il talamo d'uno straniero ch'egli ha ucciso.

Ma forse egli non ha commesso neppur questo delitto. Secondo il racconto del mândriano, conosciuto da tutta la città, il Lajo di Giocasta fu ucciso da molti masuadieri, quello di Edipo da un solo: inoltre Lajo dovea perire per mano di suo figlio; ora Giocasta prevenne il parricidio, facendo morire questo bambino: « Ridiamoci dunque delle profezie », dice questa donna prontamente riavutasi dai suoi timori. Ella crede dominar ancora Edipo, ma invece è governata da Edipo essa medesima, giacchè questi, arso da una paura irritata dalla curiosità, ritorna sulle proprie pedate con tutta l'insistenza d'un cane di Laconia. Vuol vedere questo pastore: « Fallo venire » dice egli a Giocasta, « manda a cercarlo, non mancare! » Edipo soffoca in questa penosa atmosfera di predizioni sinistre e memorie di assassinio; nè ha che i dolori dell'incertezza; al contrario di questa donna leggiera, che ne ha tutta la spensierataggine, e che si compiace del quarto d'ora di grazia che il dio Destino le lasciò; Edipo vuol percorrere alla propria sorte.

Io non conosco nulla di più eloquente nè di più tempestive delle parole che fa intendere il coro dopo questa terribile scena. Domanda agli Dei la grazia di conservar sempre l'amore « di quelle leggi discese dal cielo, figlie degli Dei e non dell'uomo, che non possono nè dormire nè vegliar ». Testè cercava di rassicurare ancora Edipo, stimolandolo con un parlar commovente a non disperare almeno fino all'arrivo del pastore; testè si stringeva attorno al suo re, facendo propria la causa d'Edipo; e ringraziandolo dei servigi ch'egli aveva reso a Tebe: ma dopo le ultime parole ch'egli intese, si turbò; cessa subitamente di prendervi parte per timore d'interessarsi per uno che potrebbe esser riprovato dagli Dei; si ravvolge nel suo maestoso carattere di giudice disinteressato, e per un sentimento naturale agli uomini di buona coscienza, la vigilia d'una catastrofe che sta per vendicare qualche violazione delle leggi eterne, fa voto di restar sempre in queste leggi, e di conservare la santità delle parole e dei costumi. Poichè qual pro tornerebbe a lui dal condurre danze solenni in onore degli Dei quando il vizio fosse onorato come la virtù? Non vi è che l'alta poesia di questo canto, la quale sia più ammirabile che la sua convenienza. Non vi vedete voi un po' di quella pietà mista di qualche egoismo, che ci spinge a segnarci quando ascoltiamo un vicino bestemiare; e anche un po' di quel bisogno più nobile, che provano le anime oneste di rendersi giustizia all'appres-

sar d'una sciagura che sta per colpire i malvagi? Lo ripeto, non v'ha parole nè più belle nè più religiose; neppure nei poeti ebraici, di cui fu detto che gli angeli dovevano cantare i cantici davanti la faccia velata dell'Eterno.

Giocasta ricompare colla testa adorna di ghirlande, recandosi ad implorare Apollo nel suo tempio. Ella, che si è dianzi burlata degli oracoli, eccola ora presa d'un subito terror panico religioso, e correre agli altari. « Noi temiamo tutti » essa dice « guardando Edipo costernato come il pilota di un naviglio in pericolo »:

Ὡς οὖν ἀνοούμεν πάντες, ἐκπεληγμένον
Κεῖνον βλέποντες ὡς κυβερνήτην ναῦς.

Questi due versi dipingono mirabilmente la desolazione della casa interna, e quella mancanza di fede nell'avvenire che s'impadronisce delle famiglie quando la forza non vien più donde ella era solita venire, dall'uomo.

Questo povero spirito di donna, ora così depresso, lo vediamo rialzarsi ancora; ella si riderà per anco degli oracoli, subito che il dio Destino comincerà l'espiazione da essa, quando sarà venuta l'ora di lavare la città di Cadmo dalle grandi sue sozzure. Ma Giocasta è picciolissimo personaggio a fronte d'Edipo, uomo del destino; quindi scomparirà senza rumore, come l'attore che esce di scena quando la sua parte è finita. Verrà detto agli spettatori ch'ella si è appiccata, e questo basta per la pietà umana: ma non sarà concesso che al cieco del Citerone d'ottenere colla pietà degli uomini la pietà degli Dei.

Al momento in cui Giocasta s'avanza a pregare Apollo, sopprarriva un inviato di Corinto che annunzia la morte di Polibo; e allora addio la divozione e gli oracoli, addio il timore del parricidio. Che dico? ecco Giocasta ed Edipo rivestiti d'una seconda sovranità. Le gioje si facili e sì tosto fugaci di questa sventurata regina ci fanno fremere. Glunge Edipo, che può ancora nominare Giocasta sua moglie; e nulla è più commovente che questo verso tutto omerico con cui la saluta: « Oh caro capo della mia sposa Giocasta!

ὦ φίλτατον γυναικί; lordος; κέφα!

Ben presto egli non potrà più nè riverirla nè maledirla. Interroga egli stesso l'inviato, e allora questo dramma così grave e severo assume tutto il tuono semplice della conversazione. E nulladimeno non si trattò mai d'affari più importanti, nè mai, per parlare nel senso dell'idea madre del dramma, le regie maestà della terra non furono più compiutamente abbandonate al disprezzo ed alla derisione degli Dei. Ecco il secreto di Sofocle e di tutti gli uomini di genio, presso i quali i mezzi non sono mai tanto semplici come quando sta per essere più grande l'effetto.

Edipo domanda all'inviato se Polibo suo padre sia finito di morte violenta o di morte naturale: e il nunzio risponde, che morì come muojono i vecchi, « di quella piccola inclinazione che addormenta per sempre i vecchi corpi ». — I grandi poeti (dice Chateaubriand) parlano meravigliosamente della morte, cioè nel modo più semplice, come si vede in questo verso delizioso. Il poeta che scriveva queste cose, dovea morir pure di questa dolce inclinazione dei vecchi.

La nuova della morte di Polibo fece di Edipo un altr'uomo. Egli pure perde ad un tratto il rispetto per gli Dei, si ride degli altari, degli oracoli, dei canti degli uccelli: Irreligione perdonabilissima a chi crede aver evitato un parricidio! Giocasta va più innanzi che suo marito: « Sciocchezza la preveggenza del futuro: quanto è meglio il vivere alla spensierata come meglio si può! ». Gli Dei hanno travolta la testa alle due maestà reali; ma la vertigine non durerà che un momento. Il re Edipo è come l'uomo che gli Dei toccarono col fulmine; ne guarirà giammai. Smenti l'oracolo sul parricidio: ma l'incesto, ma « Merope sua madre

che vive ancora..... ». Il nunzio nota quest'ultima parola di Edipo; Merope non è sua madre, non è Polibo suo padre; l'oracolo si accelera, il misterioso figlio del Citerone dai piedi gonfiati si palesa. Ancora un'oscura testimonianza, e tutto sarà compito. « Non andar più innanzi, sciagurato » grida la vera madre di Edipo, che ha già tutto compreso.

Una parola ha mostrato a lei in che gli Dei l'hanno mutata, e che cosa vogliono da essa; onde grida ad Edipo che è sordo, e che non vede nel mistero del Citerone se non una miserabile questione di paternità, di figliuolanza:

Ιού, ιού, θύστης τοῦτο γάρ εἶχον
Μόνον προσεσπιν, ἄλλο δ' αὖ παῖς ὕστερον;

« Ah! ah! sventurato! ecco tutto ciò ch'io posso dirti, e ti dirò per l'ultima volta »; poi si dilegua. Il coro non sa a che attribuire la disperazione di Glocesta, pure crede indovinare che sia venuto il tempo delle rivelazioni, poichè il silenzio di questa donna durante il colloquio di Edipo e dell'inviato aveva qualche cosa di troppo significante. Il coro ne deduce cattivo augurio.

Edipo però non comprese le ultime parole di Glocesta, e dando loro un diverso significato, si crede sprezzato da questa donna come superiore a lui per nascita. Nè per questo vuol riconoscersi; anzi ci mette della vanità questo figlio della fortuna, trovatello della montagna, che i mesi, *suoí parenti* com'egli li chiama, fecero grande da piccolo ch'egli era. Edipo ha l'orgoglio di un re che guadagnò il suo regno. Del resto dimentica le predizioni di parricidio così tristamente risvegliate, giacchè curiosità e non paura lo stimola a scandagliare il mistero della sua nascita. Ancora un'ultima peripezia! Chi è dunque codesto Edipo? è forse il parto di qualche figlia d'Apollo sorpresa dal dio Pane? o di Mercurio e di una ninfa dell'Elicon? « Citerone, Citerone, dimmi chi è la madre del mio re, affinché noi la celebriamo nei nostri canti »; così il coro, il cui cantico è ripieno d'una poesia deliziosa e ricca di speranza, che il poeta getta nel suo lugubre carme.

Viene condotto il vecchio Forba, e questa volta il grande problema sarà risolto. Edipo confronta il pastore e l'inviato, che da lungo tempo non si erano veduti: perciò la memoria del vecchio Forba non sa risovvenirsi, ma l'inviato precisa il tempo, i luoghi, e mostra in Edipo il figlio ch'egli ha ricevuto da Forba. Allora il vecchio servo di Lajo, quel desso che non voleva più rivedere la casa del suo padrone dappoichè vi erano succedute così strane cose, rompe ad un moto sublime di collera, e svillaneggia il messaggiero: « Vanne sciagurato, non tacerai tu? ». Il re di Tebe che non comprende lo sdegno del vecchio, monta egli pure in furia, e minaccia Forba come minacciò l'indovino. Allora il vecchio non si difende più: il re Edipo conosce se stesso! Ascoltate piuttosto lui medesimo:

Ιού, ιού· τὰ πάντ' ἂν ἴδῃσι σαρρή·
Ὁ πόσις, τελευταῖον σέ προσεβήκαμε νῦν
Ὅστις πάσχαται πόσις τ' ἀρ' αὖ οὐ· χορὴν, εἴην εἰς τ'
οὐ χορὴν μ' ὁμίλων, οὐ; τί μ' οὐκ εἶπες πταίων.

« Ah! ah! ora tutto è chiaro: O luce del cielo, ti veggo per l'ultima volta; » poichè io son nato da quelli, da cui non dovei mai esser nato; sono marito di « colei, di cui non dovei esserlo; ho ucciso chi non avrei dovuto uccidere ». Edipo compì il suo destino; e il figlio della sofferente umanità, l'uomo nostro fratello ci è di nuovo restituito. Alla religione subentra l'umanità; alla verità religiosa d'un tempo subentra la verità di tutti i tempi. Il pio Sofocle abbandona le azioni al destino, il filosofo Sofocle lascia all'uomo la sua moralità, rendendogli i suoi titoli in premio delle sue sciagure. La religione medesima, migliore della fatalità, s'appresta a rialzare chi fu dalla fatalità depresso. Essa imprimerà

sul volto del cieco un aspetto di santità e d'invulnerabilità, perchè lo garantisca da tutti gli oltraggi. Gli Dei che lo colpiscono si sovverranno di lui, e niuno porterà la mano su questo istromento infranto ma consacrato dalle loro volontà, sino a che essi abbiano richiamato a sé il mendicante del borgo di Colono.

Che resta ora al coro dopo tanta catastrofe? piangere sull'uomo, sul nulla delle sue grandezze, sulla follia delle sue gioie; piangere su Edipo, re favorito, uomo che vinse la *cantatrice d'enigmi*; piangere su quei delitti deplorabili, che il tempo *onniveggente* ha finalmente svelati. Ah! è il lamento di tutti i tempi, di tutti gli uomini; il coro eterno dell'umanità, che i grandi poeti hanno la missione d'intendere e di ripetere continuamente, e il cui tristo ritornello « Io non credo alla felicità d'alcun uomo (... *Ἰσμεν οὐδένᾳ μακάριον* ...) » non cangerà giammai.

Qui il poeta contrasta col dogma e colla sua legge di ferro, riprendendo tutte le sue umane simpatie. Ormai invocherà sulla testa d'Edipo sciagurato tutti i tesori della pietà; domanderà per lui pianti, come il fanciullo che ci vien rappresentato conducente il cieco Omero per le città e pei borghi della Grecia, e chiedente agli uomini un tozzo ed un giaciglio per il povero poeta. Un messaggiero interrompe i lamenti del coro, per raccontare quello che non veniva presentato sul teatro di Atene, giacchè ivi niuno soffriva, come è noto, molte cose, coi noi abbiamo in appresso avvezzata la nostra delicatezza. Ivi non era l'usanza nè di appiccarsi nè di scannarsi in faccia al pubblico. Eschilo alla rappresentazione de' suoi *Persiani* non fa combattere attori sul teatro per dare una *idea, in piccolo* di Maratona e di Salamina a quelli che non v'erano stati, per vedere come si fossero comportati i guerrieri di Grecia; ma si accontentò di farlo raccontare ad un nunzio. Ma leggete nella lingua del soldato poeta questi bei racconti, e voi avrete un'idea dei battimano e dei battipiedi di quegli uomini d'immaginazione e di cuore, che credevano intendere nei bei suoni della loro lingua le grida di guerra e lo strepito delle armature. Il nunzio si rivolge al coro narrando la morte di Giocasta (1).

Orribili grida interrompono il suo racconto; è Edipo, che domanda gli sieno schiuse le porte, perchè vuol mostrare ai suoi popoli il parricida e l'incestuoso, a cui essi avevano dato lo scettro di re come al più savio e al più sapiente. Oggi il pastore dei popoli ha bisogno di una guida per recarsi, come diceva il vecchio servitore di Lajo, « il più lontano possibile da Tebe », poichè egli sta per cominciare e proseguire fino alla morte i suoi lunghi viaggi di mendico pel monti e per le valli della Grecia, affinchè i popoli abbiano a ricordarsi per lungo tempo del re cieco e della giovinetta. Il poeta, che ascolta quello che si dice dappertutto, raccoglierà queste commoventi tradizioni, e noi avremo l'*Edipo a Colono*.

Un'esclamazione del coro annunzia l'apparire di questa faccia reale sì crudelmente *disonorata* dagli Dei, secondo l'espressione di Pindaro; nè il coro può fissarlo, tanto è preso dall'orrore. Infatti figuriamoci l'effetto di questa scena sul popolo ateniese: i gemiti di Edipo che si ascoltano al di fuori; poi il cieco che entra con passo avvilito e nulladimeno precipitoso sulla scena, dov'egli nulla vede, nulla sente; e questo coro che rifugge all'aspetto d'un uomo sformato, e che si vela gli occhi per non vederlo. Non mai teatro d'alcuna nazione parlò così vivamente all'anima e ai sensi con mezzi più semplici e meno contrari al gusto. Aggiungete a tutto questo l'emozione che dovevano cagionare le prime parole di Edipo; lunghi e in traducibili gridi di dolore, che precedono le sue parole articolate:

Αἰ, αἰ, αἰ, αἰ
 Φεῦ, φεῦ· ὀύστανος ἐγὼ· ποῖ γὰρ;
 Φέρομαι τλάμων; πᾶ μοι φθγγᾶ
 Πέταται φορέσθην;
 ἰὼ θαῦρον, ἐν' ἐξήκον;

« Ah! ah! sono l'uomo della sciagura; dove vo? qual voce colpì le mie orecchie? O fortuna, che sei diventata? »

I vecchi del coro gli domandano come abbia potuto sformarsi così orridamente, e qual dio ve l'abbia obbligato; e l'uomo del destino che ora si riconosce, risponde: « Apollo, Apollo, miei amici; Apollo ha cagionato tutti i miei mali ». Egli nomina il dio, ma senza insultarlo. E che gli gioverebbe l'insulto? Apollo lo rimanderebbe là dove non giungono, come dice il poeta, nè l'oltraggio nè la preghiera de' mortali, in quell'alta regione dell'Olimpo ove abita un dio senz'occhi, senz'orecchie e senza cuore.

Gli domandate perchè siasi egli strappati gli occhi? « Con quali occhi io potea (risponde), scendendo a Dite, con quel che segue a pag. 924.

V'ebbero mai dolori più strazianti? Ora badate alla maniera differente onde le due grandi vittime del dramma, Edipo e Giocasta, compiono il loro destino. Ciascuno di essi comprese tosto, e per non so quale spaventosa sagacità, il modo d'espiazione voluto dagli Dei; Giocasta si appiccò, Edipo si strappò gli occhi. In qual altra espiazione la donna avrebbe conservata la dignità che rimane ad Edipo cieco e mendicante? quale mutilazione, quali patimenti volontari avrebbero allontanato da lei l'orrore, il disgusto, e sovr'essa chiamato la dolce pietà? qual casa si sarebbe aperta a questa creatura contaminata? Giocasta deve dunque morire, poichè non vi ha per essa espiazione fuorchè la morte. Ma l'uomo che andrà per le città e per le campagne tendendo al passeggiere la mano che portò lo scettro, e mostrande sul suo viso sformato come abbia egli saputo punirsi delle sue contaminazioni; l'uomo che invecchierà nella miseria e nella solitudine, dopo essere stato ricco e circondato da tutto un popolo; che non avrà altro se non lamenti dopo aver avuto la scienza e il potere; un tal uomo sarà sempre oggetto di dolce pietà e non di nausea, nè vi sarà cosa alcuna che possa indebolire in lui l'autorità dei precetti che i popoli devono trarre dalle sue sciagure. Per questo, Edipo dovette sopravvivere alla catastrofe; lo dovette per la religione, che aveva bisogno della sua vita onde consumare fino all'estremo uno de' suoi più reconditi misteri; lo dovette anche per la morale e per la poesia, che abbisognavano de' patimenti della sua vecchiaja errante e desolata, delle sue amare rimembranze della patria e della vita passata sul trono, della pietà di sua figlia che ne calmava i dolori, e a nome di Giove invocava per lui l'ospitalità; lo dovette per l'arte, mediante la quale, con alta lezione di filosofia, egli ci procurò le più nobili e più feconde emozioni che possono scuotere il cuor dell'uomo.

Il coro non vuol disporre della vita e della libertà di Edipo, pensando che debba decidere di essa il solo Creonte, verso cui Edipo si accusa d'essere stato troppo ingiusto. Sopraggiunge Creonte, e per un sentimento di dignità naturale ordina che Edipo venga portato nell'interno del palazzo; poichè, dic'egli

... . veder de' congiunti e udirne i mali,
 Sol dei congiunti alla pietà s'aspetta.

Edipo non isperava trovar pietà nell'uomo offeso da lui quand'egli era re e signore; ma non sa che la maestà della sua sciagura lo guarentisce dall'oltraggio

e dai piccoli rancori degli uomini. Poichè, come diceva il messaggero annunziando al coro l'apparizione del grande oltraggiatore degli Dei,

. spettacolo vedral
Da por pietade a chl più l'odia in petto.

Edipo si rassicura vedendo che gli uomini sono migliori di lui, nè vuol abbandonare il governo della famiglia prima d'aver fatto conoscere le *sue ultime volontà*. Il re Edipo, morto politicamente, trovasi sotto i colpi delle due giustizie divina ed umana, ond'egli parla col linguaggio dei moribondi :

— Or odi

Ciò ch'io t'ingiungo e far ti prego. A quella
Che là dentro si giace, ergi la tomba.
Pietoso officio al sangue tuo dovuto
Eseguirai così. Poi fra sue mura
Questa patria città fa che me vivo
Non tenga più. Lascia che i giorni io tragga
Su quel mio Citeron, cui padre e madre
A me vivente disegnâr sepulcro;
Sì ch'io possa morir dov'essi estinto
Voleanmi. So che nè malor, nè risco
Verun m'ha domo, e non da morte allora
Sottratto fui, che per serbarmi a qualche
Più terribile fin; ma non mi cale:
Nostra ventura ovunque va, sen vada.
Tu poi, Creonte, de' miei maschi figli
Non t'assumer pensier: uomini sono,
Quindi inopia di vitto in qualsia loco
Non soffriran giammai. Ma le infelici,
Le mie misere figlie, a cui la mensa
Mai senza me non s'apponeva, e sempre
Ogni mio cibo io dividea con esse,
A te le raccomando. Ah! lascia ch'io
Con mie mani or le tocchi, e i nostri mali
Ne pianga insiem. Deh! mel concedi, o prence,
O generoso! Nel toccarle, ancora
Di possederle mi parrà, siccome
Quand'io vedeo..... Ma per gli Dei, non odo,
Non odo io forse pianger le mie figlie?
Creonte forse impietosito, i miei
Qui m'avviò più cari pegni? Il vero
Diss'io?

Creonte. Dicesti. Io son che a te le addussi,
Il desir tuo ben conoscendo.

Edipo. Oh sempre
Ti sorridan gli eventi, e cura il cielo
Abbia di te più che di me non l'ebbe! —
Ove, ove siete, o figlie mie? qui, qui
Venite a queste paterne mie mani,
Che trattar qual vedete i fulgid'occhi
Del vostro genitor; di me, che nulla

Non sospettando e non veggendo, padre
A voi divenni ove concetto fui.

Io nol vedrò; ma per voi piango, o figlie, ... , *con quel
che segue a pag. 925.*

Bastano queste emozioni strazianti; la pietà non andò mai più oltre.

Se fra tutte queste lagrime può aver luogo alcuna lezione di sapienza, non sarà se non a riguardo di queste ultime parole dei vecchi di Tebe alla vista della molta grandezza, seguita da tanti mali :

. Al giorno estremo
Però guati il mortale; e mai felice
Non tenga l'uom, pria che d'affanni scevro
Tocco non abbia della vita il fine.

Certamente non si potea che piangere o parlar come il coro; ma io sono sicuro che ad Atene era maggiore il numero di quelli che piangevano che non di quelli che ne traevan la morale. Nondimeno la morale aveva la sua parte dopo le lagrime.

NODIER, *Études sur les poètes latins de la décadence.*

§. 7.

TRAGEDIE DI SOGGETTO ROMANO.

A coloro che l'inferiorità, anzi nullità del teatro latino attribuiscono alla natura dei fatti che offriva la storia patria, possiamo opporre l'eccellente prova che fecero alcuni di que' soggetti in mano di moderni. E poichè d'altra indole che del presente nostro tema sarebbe l'analisi del maggior tragico del mondo, qui ci accontenteremo di discorrere del dramma di esso relativi a storia romana.

Shakspeare, che alcuno si compiace di mostrarci come rozzo e privo d'arte, colla pieghevolezza del genio suo potè adattarsi perfettamente ai costumi degli eroi che metteva sulle scene, e quindi nelle sue tragedie offrire al vivo i tempi e i casi che descriveva. Nella sua *Morte di Cesare* ci pare insignemente tradotta in poesia la verità della storia; e l'interesse sostenendo la curiosità, nel tempo stesso che rivela le cause, gl'incidenti e l'inutilità di quel tentativo, mostra come, senza la menoma supposizione arbitraria o mescolanza d'episodj estranei, possano adempirsi le condizioni essenziali dell'arte drammatica. Mentre la storia ci presenta i fatti in relazione cogli antecedenti, il poeta vero coglie quel punto ove si reggono da sè, in cui convengono nell'unità che sola è necessaria, quella del sentimento, e fa del suo poema un conciso epilogo e un vivace sviluppo della storia.

L'aprirsi del teatro mostra la plebe affollata per le vie di Roma, e Flavio e Marcello tribuni, avversi a Cesare, che la rimproverano perchè faccia feste al trionfo del dittatore. « Esultare! ma perchè? quali conquiste riconduce egli nelle vostre mura? quali tributarj seguono prigionieri la sua venuta a Roma, o decorano delle fronti umiliate le ruote del suo carro? Popolo Imbecille! stupido, più stupido che la pietra insensata! Duri cuori, crudeli figli di Roma! non avete voi conosciuto Pompeo? Quante volte non arrampicaste sugli spaldi, sui merli, sulle finestre e sulle torri fino al sommo dei tetti; e là seduti coi bambini fra le

braccia, stavate pazienti ad aspettare che il giorno si schiarisse per veder il Magno traversare le vie di Roma? e appena lontan lontano scorgevate il suo carro comparire, non alzavate un grido universale, sicchè ne rimbombavano ambe le rive del Tevere? Ed oggi vi mettete le più belle vesti, adottate per festivo questo giorno, seminate fiori dinanzi ai passi dell'uomo che cammina in trionfo sul sangue di Pompeo. Fuggite; correte alle case, cadete a ginocchi, pregate gli Dei di sospendere il flagello, pronto a colpire questa ingratitudine.

Flavio. « Andate, spogliate le statue se le trovate adorne degli ornamenti sacri. Io scorrerò i quartieri, cacciando il popolo dalle vie: fate voi altrettanto dove il trovate raccolto. Lo strappare all'ambizione di Cesare queste penne nascenti, arresterà il suo volo ad un'altezza ordinaria: se no volerebbe a tiro d'occhio sovra le nostre teste, tenendoci in servile sgomento ».

È il giorno de' Lupercali; e al suono d'una sinfonia, degna d'annunziare l'arrivo del protagonista, Cesare compare; e a Calpurnia, moglie sua sterile, raccomanda di collocarsi sul passo d'Antonio, acciocchè questi, battendola colle correggie di pelle di capro, la liberi dal fascino che la rende infeconda. Di mezzo la folla un astrologo gli dice: « Guàrdati dagli idi di marzo »; e Cesare non gli bada.

Partendo il corteggio, rimangono Cassio e Bruto: questi per naturale e per idee che concentra in sè, mostrasi pensieroso e strano; l'altro vorrebbe indurlo a far movimento contro Cesare. S'odono intanto acclamazioni, ed essi indovinandone il soggetto, fremono la perdita libertà. « E che? (dice Cassio) Romano egli passeggia l'universo come un enorme gigante, e noi, pigmei striscianti fra le colossali sue gambe, spingiamo innanzi la testa esitanti e coll'occhio inquieto, per trovare alla fine ignominiosi sepolcri. V'ha dei tempi che gli uomini diventano signori de' proprj destini; e se noi siamo schiavi, Bruto mio, la colpa non è delle stelle, ma nostra. Bruto, Cesare. Che avvi dunque in questo Cesare? perchè questo nome sarebbe a pronunziare con più pompa che il tuo? Scriveteli insieme, e il tuo parrà nobile altrettanto; pronunziateli, è altrettanto sonoro; nella bilancia avranno entrambi lo stesso peso. I Mani evocati con questi nomi apparirebbero al suon di Bruto come a quello di Cesare. O Roma, tu perdesti la stirpe de' tuoi grandi. . . Quando fu mai detto di Roma, che la vasta cerchia delle sue mura abbracciasse un uomo solo? Oh! voi ed io abbiam inteso dai padri nostri che fuvvi un Bruto, che avrebbe visto in trono l'eterno demone degli inferni, piuttosto che sopportarvi un re ».

Mosso da questi incitamenti, Bruto promette a Cassio di ascoltarlo a miglior tempo. In quella vedono Cesare che ritorna.

Bruto. « Bada, Cassio: la collera fa arrossire la fronte di Cesare; e tutto il suo corteggio m'ha aria di scontento. Calpurnia ha pallide le guancie, Cicerone pare sgomentato; egli lo sguardo fulminante come quella volta in Campidoglio, quando qualche senatore lo contraddisse in faccia.

Cassio. « Casca ci dirà di che si tratta.

Cesare. « Antonio! fa ch'io abbia sempre attorno gente in carne fresca, di quel della cera rubiconda, e che dormono di notte. Cassio ha un viso pallido e scarno: e' pensa troppo: siffatta gente sono pericolosi.

Antonio. « Non lo temere, o Cesare; non è pericoloso. È un nobile romano di buone intenzioni.

Cesare. « Io vorrei vederlo più grasso: non già ch'io lo temà. Pure se Cesare fosse capace di timore, non conosco uomo ch'io volessi evitare più di questo debole Cassio: legge troppo, osserva tutto, e spia il cuor degli uomini a raverso alle azioni. Non ama come te gli spettacoli e i giuochi: nol si vede mai prestare

orecchio alla musica. Di rado sorride, e nel sorridere sembra aver pietà di se stesso, e sprezzare la propria ragione che si lasciò trascorrere alla debolezza del ridere. Uomini di questa tempra mai non hanno il cuore in pace, finchè vedono un altro più grande di loro; e ciò li rende pericolosi. Io dico quel che si potrebbe temere, non ch'io li tema: giacchè son sempre Cesare. Passa alla mia diritta, perchè di quest'orecchio ci sento poco; e dimmi franco quel che pensi di me ». (*via*)

Casca narra a Bruto come Antonio esibì la corona a Cesare.

Bruto. « Dinne, in che modo gliela esibì?

Casca. « In che modo? possa io morire se so dirvelo appunto. Era una pura farsa: neppur vi badai. Ho visto Marcantonio esibirgli una corona . . . non una corona di lusso, ma così un semplice cerchio, un'apparenza di corona. . . E come v'ho detto, egli la respinse una volta. Malgrado però il suo gesto, son di credere che avesse voglia di accettarla. Allora ei gliela offre ancora, ed ancora ei la rifiuta: ma ho sempre un'idea che le sue dita se ne staccassero a malincuore. Ecco gliela esibisce una terza volta; e la terza ancora quegli la respinge: e ad ogni suo rifiuto scoppiavano le grida della plebe, fuor di sè dalla gioja; applaudivano colle mani incallite; gettavan in aria i berretti, imbevuti di sudore; esalavano dalle loro bocche aperte tanti soffi d'aria infetta, che Cesare ne fu quasi soffocato, svanì e cascò. Io non osai ridere a bocca aperta, per paura di respirare l'aria cattiva.

Cassio. « Ferma, ti prego. Che? Cesare svenne?

Casca. « Cadde là in mezzo, colla schiuma alla bocca e senza voce.

Bruto. « Non mi fa specie. Cesare va soggetto a quel brutto male che abbatte l'uomo.

Cassio. « No: non Cesare, ma voi, ma io, ma l'onesto Casca siam presi dal male che abbatte l'uomo.

Casca. « Io non so che tu voglia dire: ma è certo che Cesare cascò. Se quel popolo cencioso non l'applaudì e fischiò secondo gli piaceva o dispiaceva il far suo, come cogli attori sul teatro, io non son uomo.

Bruto. « E risensando, che disse?

Casca. « Oh anche prima di svenire, quando vede la clurmaglia esultare ch'egli ricusi la corona, apre la veste, e offre il seno nudo ai loro colpi. Perchè non era io un di quegli artigiani? se non lo pigliavo in parola, voglio piovere nell'inferno tra i vili. E sicchè cascò; e quando si riebbe, disse che se aveva fatto o detto cosa sconveniente, pregava la maestà del popolo romano ad attribuirlo alla sua infermità. Tre o quattro di quelle donne gridarono, *Che buon'anima!* Essi gli perdonarono di tutto cuore: ma che caso fare dei loro suffragi? Avesse anche scannato le loro madri, avrebbero sclamato altrettanto.

Cassio. « Cicerone non parlò?

Casca. « Anzi parlò, e in greco.

Cassio. « Ma di che?

Casca. « Possa mai più rivedervi s'io l'ho; ma quel che intesero, sorridevano l'un all'altro, crollando la testa. Per me era proprio greco. ».

Cassio l'invita a cena, ed egli se ne va.

Bruto. « Come gli anni lo resero grossolano e pesante! nelle scuole mostrava tutt'altro fuoco.

Cassio. « È tale ancora per eseguir un'impresa, nobile e ardita, malgrado il grossolano inviluppo. Questa scabrezza serve di condimento al suo buon senso; provoca ed eccita l'attenzione degli altri, e gli fa gustar meglio le sue parole. ».

Bruto parte, e *Cassio* solo: « Va, Bruto, tu sei generoso, eppure vedo che

la saldezza del tuo nobile cuore in destre mani potrebbe perdere il primo carattere naturale. . . . » Prova che le anime belle debbono sempre accostarsi ai loro simili.

In una notte tempestosa, Casca racconta a Cicerone i prodigi che spaventano le Immaginazioni; poi Cassio dice a lui che questi sono segni della collera del cielo. Udendo da Casca che i senatori intendono offrir a Cesare la corona, Cassio esclama: « So ben io dove allora cacerò questo pugnale. Cassio libererà Cassio di servaggio (*accenna il cuore*). Qui, sommi Dei, voi armate il debole di forza invitta; qui, sommi Dei, voi deludete il tiranno; nè torre di pietra, nè mura di bronzo; nè carcere senz'aria, nè pesanti ceppi di ferro non possono assoggettare la libertà dell'anima. Quand'essa è stanca degl'impacci del mondo, non le manca il potere di liberarsi da se stessa. Questo lo so; e l'universo apprenda ch'io posso a grado mio scuotermi di dosso la parte di giogo che porto.

Casca. « Anch'io lo posso; e qualunque schiavo ha come noi in mano il potere d'abolir la servitù.

Cassio. « E perchè dunque Cesare starebbe tiranno? debole mortale! so ben io ch'egli è lupo vorace solo perchè i Romani si fecero pecore: non sarebbe leone se non vi fossero tanti imbelli cerbiatti in Roma. . . . Ma ohimè! dove trascorro? forse parlo ad uno schiavo volontario, e allora il so, mi converrà risponderne. . . . Ma io porto un'arma, ed i pericoli non son nulla per me.

Casca. « Tu parli a Casca, non ad un rapportatore impudente. Prendi la mia mano; cammina, t'accingi, e raddrizza questi torti. Casca metterà il piede presso al piede che anderà più innanzi ».

Qui Cassio gli scopre la congiura e i congiurati, e convengono di recarsi da Bruto: « Bruto è scritto in cuore di tutto il popolo; e quel che in noi parrebbe un attentato, l'autorità del suo nome lo trasformerà in merito e virtù ».

Voi vedete in quest'atto già ben informato il lettore, già conosciuti i caratteri: Cesare fidente in sè, non curante dei nemici, discretamente millantatore; Bruto, anima esaltata, a segno da non potersi metter a capo d'una fazione in repubblica tanto corrotta: onde, sebbene egli primeggi in tutta la tragedia, pure a lui rimane superiore Cassio per maggior robustezza di volontà, e più giuste idee degli uomini e delle cose.

Al II atto, Bruto medita fra sè il disegno, quando de' viglietti lanciati nascostamente da Cassio entro la sua finestra, lo eccitano a liberar Roma. In quella arrivano i congiurati di notte, sotto il temporale; ora è tempo conveniente alle macchinazioni. Quivi concertano: ma trattandosi di giurare, Bruto si oppone:

« No, nessun giuramento. Se la sorte degli uomini, i patimenti delle anime nostre, gli abusi di questa età son deboli motivi, cessiamo sull'istante, torniamo agli oziosi letti, e lasciamo la tirannia desolare gli uomini finchè l'ultimo cada. Ma se, com'io sento, questi motivi portano una vampa nel cuor del vile, e danno tempra di ferro a cuori femminei, allora, concittadini, qual altro stimolo vuoi che la propria nostra causa per eccitarci a far giustizia? qual altro legame fa mestieri che la parola di Romani concordi, che la diedero, e non si ritirano giammai? qual altro giuramento se non la promessa dell'uom onorato all'onorato, che o il bene si farà o per esso periremo? Giurate voi, o sacerdoti; voi gente vigliacca e frodolenta; voi reliquie dell'uomo, vecchi infermi, anime fiacche, che accettate l'oltraggio. Glorino essi nella causa ingiusta, queste villi creature, la cui fede è agli uomini sospetta: ma noi non inceppiamo il libero impeto del nostro coraggio, non profaniamo la santità della nostra impresa coll'idea che la causa o l'esecuzione sua avessero bisogno d'un giuramento. Fino ad una stilla del

nobile sangue di Roma è corrotta nelle vene del Romano che viola un sol motto della promessa che gli è uscita di bocca.

Cassio. « E di Cicerone che risolvere? non vi pare di tentarlo? Io credo ch'ei ci sosterebbe con calore.

Casca. « Non lasciamo Cicerone star di mezzo.

Cinna. « Guardiamcene bene.

Metello Cimbro. « Mettiam dalla nostra Cicerone. I bianchi suoi capelli ci acquisterebbero la buona opinione degli uomini, faran parlare una folla di voci in lode del nostro fatto. Si dirà che la sua testa dicesse il nostro braccio: la temerità, la giovinezza nostra rimarranno coperte dalla sua gravità.

Bruto. « No: nol nominate neppure. Giammai egli darà complimento a quel che altri cominciarono ».

E proponendo Cassio di uccidere anche Antonio, Bruto soggiunge: « Noi parremmo troppo sanguinarj, se, abbattuta la testa, anche le membra struggeassimo, come omicidi pieni di rabbia nell'uccidere e di rancore dopo uccise. Antonio non è che un membro di Cesare. Facciamo da sacrificatori non da carnefici, o Cassio. Contro lo spirito di Cesare noi ci solleviamo, non contro il suo sangue. Così potessimo uccidere lo spirito di Cesare senza lacerarne il fianco! ma pur troppo quel sangue bisogna, e uccidiamolo, o amici, con fermezza, non con furore; trattiamolo come vittima offerta agli Dei, non isbranimolo come un cadavere destinato agli avvoltoj. I nostri cuori conducano il nostro braccio come que' padroni prudenti, che comandano ai loro servi una vendetta, e dopo li condannano. Allora l'azione nostra diverrà effetto non dell'invidia, ma della necessità; parrà tale al popolo; saremo detti pacificatori non assassini. A Marcantonio non pensare: contro di noi egli non può nulla più che il braccio di Cesare, quando la testa di Cesare sarà caduta.

Cassio. « Eppure io lo temo, perchè cotesta sua tenerezza per Cesare....

Bruto. « Buon Cassio, non dartene briga. S'egli ama Cesare, potrà tuffarsi nella malinconia e morirne: il che sarebbe gran danno per lui, dato com'è alle brigate, ai piaceri, alla vita dissipata ».

Tutto concertato, ei li congeda: « Andate; assumete viso ilare e ridente; i nostri sguardi non rivelino i disegni; sosteniamo la nostra parte come gli attori. Buon giorno a tutti ».

Poi chiama: « Ragazzo! Lucio! dorme. — Ebbene resta in pace; godi il profondo sonno che t'imbalsama. Tu non hai di queste immagini, di questi fantasmi, che l'attiva inquietudine figura nel cervello degli uomini: dormi dunque in cotesto sonno sì puro ».

Qui entra Porzia, che colla nota dimostrazione di coraggio, lo induce a metterla a parte del segreto. Anche Ligario, di malato che era, divien robusto per compiere ciò che Bruto gl'impone.

Siam poi trasportati nel palazzo di Cesare, ove Calpurnia, per sogni suoi ed altre ubbie, distoglie Cesare dal recarsi in senato: egli manda a interrogare gli auguri, e questi rispondono che non esca, perchè cercando nelle viscere della vittima, non trovarono il cuore.

Cesare. « Gli Dei vollero far vergogna alla vigliaccheria. Cesare sarebbe senza cuore come codesto animale, se la paura il tenesse oggi in casa. No, Cesare non rimarrà. Il pericolo e me siam due leoni nati il giorno medesimo; io nacqui primo, e sono il più terribile: il pericolo sa bene che Cesare è più possente che lui, e Cesare uscirà ».

Alfine però cede alle istanze della moglie, ma in quello entra Decio che udendo la sua risoluzione, gliene domanda il perchè.

Cesare. « Il perchè è la mia volontà: non voglio andarvi. Per soddisfar il senato basta questa parola. Ma per soddisfar te e perchè t'amo, voglio dirtene la ragione ».

E gli narra i sogni di Calpurnia: Decio gl'incute vergogna. « Il senato stabili di decretare stamane una corona al gran Cesare. Se tu mandi dire che non vuoi andarvi, potrebbe mutar sentenza, e con ischerni direbbe alcuno: — Congedate il senato fin a un altro giorno, quando la moglie di Cesare sia favorita di sogni più felici. Se Cesare si nasconde, si diranno all'orecchio: — Vedete! Cesare ha paura ».

Gli altri congiurati sopraggiungendo, determinano il dittatore a venir in senato. Mentre vi si reca, il retore Artemidoro gli getta un viglietto, ovè l'avverte a non fidarsi di quelli; ma Cesare, udendo che il viglietto riguarda la sua persona, dice: « Ciò che interessa me solo, resti per l'ultimo ».

Qui Porcia, inquieta sull'esito dell'impresa del marito, manda servi a vedere, ma senza dir che. I congiurati che paventano d'esser scoperti per alcune parole, per qualche allusione, per i presagi dell'augure che minaccia gl'idi di marzo, eccitano l'interesse meglio di qualunque invenzione teatrale, e senza dipartirsi un punto dalla verità storica. Affatto storica è pure la scena del senato, il supplicare di Cassio e di Cimbro, finalmente l'uccisione.

Bruto. « Muori dunque, o Cesare.

Cesare (cadendo). « Anche tu, Bruto?

Cinna. « Libertà! libertà! La tirannia è morta. Correte! Annunziate, fate risuonare questo grido per le vie.

Cassio. « Alcu di voi alla tribuna: andate! gridate libertà, a tutta voce libertà!

Bruto. « Popolo, senatori, non vi sgomentate, non fuggite, restate al posto: l'ambizione pagò il suo scotto. . . . Publio, ripiglia il fiato: nè a te, nè a verun romano si vuol far male. Va, e annunzialo a tutti.

Cassio. « Va pure, Publio, che il popolo, irrompendo su di noi, non oltraggi la tua canizie.

Bruto. « Sì, va; e nessuno fuor di noi sia risponsale di quest'azione. . . .

Casca. « Noi, prima di partire, tingiamo il braccio nel sangue di Cesare. Poi c'incamminiamo alla pubblica piazza, e brandendo le spade insanguinate sovra il capo, gridiamo libertà, pace, riscatto ».

Antonio manda a chiedere franchigia, e venuto, geme sul cadavere di Cesare, vorrebbe esser ucciso con lui; poi rassicurato, stringe la mano di tutti i congiurati: ma nel deplorare l'estinto, mette tanto calore, che i congiurati se ne adombrano. Bruto però, non solo gli promette spiegarli le ragioni del fatto, ma consente ch'egli al popolo mostri il cadavere di Cesare.

Come gli altri partirono, Antonio esclama: « O massa di terra insanguinata, perdono se mansueto mi mostro con questi carnefici! Tu sei il frule del maggior uomo che mai apportassero i flutti delle generazioni! Vituperio alla mano che sparse sì nobil sangue! vituperio e maledizione su chi aperse queste ferite, che come altrettante bocche ammutolite implorano il soccorso mio, per bandire al mondo questa tremenda predizione! Flagelli indomati infliggeranno sulla razza degli uomini; intestine discordie, sanguinose guerre civili semineranno di rovine questa misera Italia; sangue, distruzione, carnificina, morte, e l'altre orride cose diverranno sì famigliari, che le madri non potran più che sorridere vedendo le cervella dei loro bimbi sfracellate contro le muraglie. Ogni pietà sarà spenta dall'abitudine delle azioni atroci; e lo spirito di Cesare, errante per ottenere vendetta, trarrà al suo fianco le ardenti Furie uscite d'inferno, e con voce

sovrana intronerà le contrade coll' orrenda parola: *Distruzione! distruzione!* Allora s'avventarono i leoni in fiere guerre; allora tutte le potenze malediche di natura avran regno; e una nube contagiosa, esalata dall'insepoltito ossame di cui sarà gremita la terra, monterà al cielo per attestarvi l'orrore di quest'empia azione ».

Il popolo romano agitato dalla notizia del grande assassinio, memore a vicenda dei torti del dittatore, poi della sua virtù, riguardando a vicenda come eroi e come sicari i suoi uccisori; Bruto da una parte che tende a giustificare il colpo; Antonio dall'altra che vuol incorare alla vendetta; In mezzo a questo il cadavere d'uno de' più grand'uomini di Roma, che dianzi comandava al mondo, fan già una scena delle più poetiche, cui sappia colorarla. A ciò nessuno più abile di Shakspeare. Ti mostra veramente gli studj contrarj del volgo, che nell'udire Bruto, resta convinto che Cesare volea serva la patria; che solo le anime vili possono crederla un' ingiuria; e già gridano i viva, già vogliono erger a Bruto una statua fra gli antichi eroi, farlo cesare. « Viva Bruto — conduciamolo a casa in trionfo — ponetegli una statua fra suoi avi — facciamolo cesare ». Far cesare Bruto! questo è operare di popolo! Così era compresa dal volgo romano la repubblica e la libertà!

Poi Antonio, autorizzato da Bruto che vuol udire l'elogio di colui che uccise ed amava, ascende i rostri, mentre il popolo esclama: « Cesare fu un tiranno: felici noi d'essercene disfatti! ».

Antonio. « Amici, Romani, compatrioti, ascoltate. Io vengo per far le esequie a Cesare, non l'elogio. Il male che gli uomini fanno, sopravvive ad essi: il bene resta sepolto colle loro ceneri. Così è di Cesare. L'illustre Bruto vi ha detto che Cesare era ambizioso: se così era, ebbe pur torto, e ne pagò caro il fio ».

E cogli artifizj che non s'imparano dai maestri, prosegue sempre più animato a narrare le imprese di Cesare, e la corona tre volte offertagli e tre volte ricusata.

Un plebeo. « Avete ben inteso? Cesare non volle prendere la corona: dunque è certo che non era ambizioso ».

Logica popolare! Poi quando ode il testamento, il popolo volubile già discrede all'ambizione del dittatore, già lo leva al cielo, già chiama traditori i suoi omicidi, già grida vendetta: « Cerchiamoli d'ogni banda, bruciamoli; fuoco, morte, trucidiamo; non lasciamo vivere pur uno dei traditori ». E Antonio finge di frenarli; sempre lodando Bruto indica la giustizia della vendetta mentre mostra dissuaderla; ed in cuor suo esulta: « Or lasciamo svilupparsi questo germe. Sedizione, sei scatenata; prendi il corso che vuoi ».

Un episodio, quali solo Shakspeare osa introdurli, qui rivela la brutalità del popolo. Un tal Cinna poeta, timoroso perchè la notte sognò d'essere a banchetto con Cesare, esce; e scontrato dalla turba, avendo detto il suo nome, è tolto pel Cinna congiurato e messo a pezzi. Fatto storico.

L'impareggiabile maestria di quelle scene porta l'azione a un tal punto di magnificenza e d'esaltamento, che non si può sperare che arte veruna, non che andar crescendo, si sorregga a quell'altezza. Colpa della natura dell'uomo, più vivamente curiosa dell'esito d'un gran disegno, che non sia ammiratrice della costanza onde altri ne sopporta le conseguenze. Il Voltaire, che bestemmiava Shakspeare mentre lo dilapidava, e che volea per amor della libertà si dessero al boia i drammi di quello, errò certamente facendo a questo punto terminare la sua tragedia, che rimane un nodo senza soluzione, un enigma senza chiave; giacchè l'eroe vero di questa tragedia non è Cesare, ma Bruto. Bruto e Cassio

sono in Shakspeare l'anima degli altri due atti, più deboli sì, ma dove non mancano insigni bellezze.

Dapprima troviamo sotto Modena Antonio ed Ottavio, che stabiliscono freddamente la proscrizione. La scena è tremenda.

Ant. (segnando la lista dei proscritti) « Tutti questi periranno. I lor nomi son punteggiati.

Ottavio. « Anche tuo fratello, o Lepido, dee morire. Vi consenti?

Lepido. « Consento.

Ott. « Ségnaio, Marcantonio.

Lep. « Patto però che non viva Publio, il figlio di tua sorella, o Antonio.

Ant. « Non vivrà. Vedi gli fo un puntino. Ma, Lepido, corri alla casa di Cesare, porta qua il testamento, e vedremo di sbrigarci di qualche altro legato. (*Lepido esce*) Costui è un nulla, buono da portar messaggi. Quando il mondo si divide in tre parti, dee un tal uomo sporger la mano, ed esser uno dei tre che se lo scompartono?

Ott. « Se tale l'ò giudichi, perchè prender la sua voce nel nero decreto di proscrizione?

Ant. « Ottavio, io son vissuto più di te: e se noi collochiamo su costui tale onore per sollevare noi stessi da carichi odiosi, egli porterà il suo peso, condotto o cacciato per la via che noi gli preffigiamo; e quando avrà portato la sua soma al luogo destinato, noi gliela torremo d'addosso, e congedandolo come un giumento scaricato, lo manderemo a crollar la testa e mangiare l'abbondante pascolo.

Ott. « Fa come t'aggrada; ma è un guerriero intrepido e sperimentato.

Ant. « Anche il mio cavallo, Ottavio; e per questo gli do un buco foraggio: essere passivo, avvezzo a combattere, a volteggiare, a fermarsi, a correre; il suo macchinale movimento è governato dalla mia intelligenza. A certi riguardi Lepido non è nulla meglio. Bisogna educarlo, disciplinarlo, avvertirlo di muoversi. È un intelletto sterile, che si pascola d'imitazioni, che fa sua moda gli oggetti che altri rigettarono. Non parliam di lui, e volgi l'attenzione a gravi interessi. Bruto e Cassio camminano levando eserciti ecc. »

Poco dopo siam nel campo di questi due a Sardi. Bruto punì d'infamia Lucio Pella, legato di Cassio, come concussore. Di ciò si lamenta Cassio, quindi nasce un diverbio stupendo. L'amicizia, tanto fervorosa fra gli antichi, la stima in che Cassio ha Bruto, e il contrasto che essa fa coll'ira onde è mosso per le ingiurie che crede aver ricevuto, e per le amare parole che Bruto gli avventa, commovono già il lettore. Cassio trae il pugnale, e dandolo a Bruto: « Prendi, ecco il mio pugnale e il seno ignudo; e in esso un cuore più prezioso dell'oro, più ricco che tutte le miniere della terra. Se ti bisogna un cuor di romano, prendilo. Io che ti ricusai dell'oro, t'offro il mio cuore. Traffiggilo, come trafiggesti Cesare: perchè so che, quando più l'odiasti, l'amavi più che non abbi fatto mal con Cassio.

Bruto. « Riponi il pugnale: esala il furor tuo quanto ti piace, fa quel che vuoi; sarà cosa ridicola, o Cassio! Tu ti ponesti sotto il giogo medesimo con un uomo senza fiele: la collera è nel mio seno come il fuoco nella selce, che percosso si sprigiona, e l'istante dopo ritorna freddo.

Cassio. « Cassio dunque non visse che per servire di trastullo al suo Bruto quand'egli abbia l'umor negro?

Bruto. « Quando parlai così, ero mal disposto anch'io.

Cassio. « Tu far questa confessione? Dammi la mano.

Bruto. « E anche il cuore ».

Qui succede la riconciliazione: e si ricambiano tra loro e con altri parole tranquille, fra le quali Cassio esce a dire: « Non avrei creduto che tu fossi capace di tanta collera.

Bruto. « O Cassio, molti dolori ad un tratto dilaniano l'anima mia.

Cassio. « Che non fai uso della tua filosofia per chiuder l'animo ai mali eventuali?

Bruto. « Nessuno sopporta il dolore meglio di me. Porcia è morta.

Cassio. « Morta, Porcia?

Bruto. « Morta.

Cassio. « E tu non m' hai ucciso quand' io t' irritai? O perdita immensa, irreparabile! »

Cento versi di quelle che si potrebbero chiamare tragedie di parole, non basterebbero a dipinger l'anima di Bruto come questa scena, ove egli dissimula un dolore sì intenso come era la perdita della sua diletta, morta per lui, acciocchè questo non turbasse l'andamento de' pubblici affari. Ma qual cosa più naturale all'uomo che quell' umore irrequieto onde un dolore represso ci fa pigliar ira de' minimi accidenti. E quando Bruto ode da altri confermarsi la nuova della morte di lei, inchina il capo, pensa un istante, poi: « Addio dunque, o Porcia! S'ha da morire, o Messala. Pensando ch'ella un giorno doveva morire, acquistai la forza di sostenere oggi la morte sua.

Messala. « Ecco come i grand'uomini denno sopportare le grandi perdite.

Cassio. « Dallo studio appresi anch' io al par di te queste cose; eppure la natura in me non potrebbe essere tanto sofferente ».

Questa scena è giustamente considerata come del patetico più sublime, dove il pianto non nasce dal veder piangere, ma dalla fermezza dell'eroe. Così fremiamo allorchè Ugolino dice: *Io non piangeva; sì dentro impietrai.*

Tosto dipoi, Bruto s'immerge negli affari, dispone le battaglie: poi quando è per ritirarsi (rivelazione verissima della natura umana) si direbbe che provi alcuno di quegli indefinibili sgomenti che ci turbano alla morte de' nostri prossimi, e chiama a sè intorno i servi; ad uno commette di suonare, ma anche questo s'addormenta.

Qui la storia prestava anche il meraviglioso al poeta, nel cattivo genio che compare a Bruto, e da cui sgomentato, sveglia i famigli, poi ricomposti, dà gli ordini e s'avvia a Filippi. Colà lo riscontriamo al V atto, sul campo ove stanno per uccidersi Romani con Romani. Questa considerazione commove Bruto, e cerca di venire a parlamento: ma Antonio e Ottaviano gli rinfacciano le melate parole che usò assassinando Cesare. « Dolci parole, o Bruto, tu hai e cattivi fatti. Apristi il cuore di Cesare, esclamando *Salute e lunga vita a Cesare* » gli dice Ottavio; ed Antonio: « Traditori! quando i codardi vostri pugnali s'urtarono l'un l'altro nei fianchi di Cesare, voi gli sorridevate come tigri. Prostrati da schiavi; strisciando come botoli servili, haciaste i piedi di Cesare, mentre l'infame Casca, venendo dietro come un serpente, trapassò il collo di lui. Adulatori!

Cassio. « Adulatori? ringrazia te stesso, o Bruto. Questa lingua non ci oltraggerebbe oggi, se Cassio fosse stato padrone ».

Cassio che allora aveva consigliato d'uccidere Antonio, ora dissuadeva la battaglia; e chiede a Bruto: « Se perdiamo la giornata, è l'ultimo istante, l'ultimo che noi conversiamo insieme. Che hai risoluto di fare?

Bruto. « Regolarmi colla filosofia che mi fece biasimar Catone d'essersi dato morte. Non so perchè, ma trovo vile l'accorciarsi da sè la vita per timore di mali futuri. M'armerò di pazienza per attendere la volontà di qualche potenza suprema che ci governa quaggiù ».

Il suicidio non è dunque presentato come un eroismo in Shakspeare; e neppure l'uccisione del tiranno, siccome si suole nel più delle tragedie, ove debbono scomparire gli uomini per non restare che i portenti d'eroismo o di scelleraggine.

La battaglia e l'uccisione di Cassio si fanno secondo la storia. Al vederne il cadavere, Bruto esclama: « O Cesare, tu se' possente ancora. L'ombra tua passeggi sulla terra, e ritorce le nostre spade contro le viscere nostre ».

Così ritratto al naturale è l'ultimo scompiglio dell'esercito, e Bruto che si slancia sulla spada di Stratone, credendosi avvertito a morire dall'ombra di Cesare. Il suo panegirico deve esser recitato dai nemici.

Off. « Tutti quelli che servirono Bruto, li tengo presso di me.

Ant. « Di tutti i Romani questi fu il più nobile; solo, fra i cospiratori, non operò per gelosia del gran Cesare; egli solo entrò virtuoso nella loro lega. Unico pensier suo fu il bene e l'interesse di tutti. La vita sua andò calma e pura: gli elementi dell'esser suo così felicemente furono assortiti, che natura potè dire all'universo: — Ecco un uomo.

Off. « Rendiamogli il rispetto e le esequie che merita la sua virtù. Il corpo suo questa notte riposerà nella mia tenda, con tutti gli ornamenti più decorosi d'un guerriero ».

È difficile metter sulla scena un carattere più insigne di questo di Bruto. Educato alla filosofia platonica, dolce col popolo, amorevole in sua famiglia, colla melanconia che, nei tempi di crisi, domina le anime nobili, vedeva i mali di Roma e ne gemeva in segreto: quando Cassio lo eccita a ripararvi colla uccisione di Cesare, egli libra la giustizia e la necessità di quest'atto coll'avversione che prova al versar sangue, e coll'amore che porta a Cesare; e parendogli prevaler quelle, decide la morte del dittatore, non per sottrarre al suo posto, non per avarizia della sua eredità, ma per intima convinzione. Così Plutarco ce lo dipinge in senato, che si fa largo tra i congiurati per immergere il suo pugnale nel seno di Cesare, onde partecipare all'*atto giusto e santo*. Non vuole che si glori: potrebbe mai un cittadino mancar di parola o bisognare d'un giuramento per compiere il suo dovere? non vuole che si uccida Antonio: non vuol manco che gli si neghi la parola, anzi viene a giustificarsi innanzi al popolo, persuaso di ottenerne l'approvazione. Così egli solo merita d'essere rispettato dagli stessi nemici e vendicatori del suo ucciso.

Tale carattere tolse Shakspeare dallo studio generale della natura umana, applicato specialmente ad un tempo ed un luogo fornitigli dalla storia: e senza sviare un puntino da questa, ci esibì una tragedia, che deve andare fra le migliori del teatro d'ogni nazione.

Voltaire che pure avea sott'occhi Shakspeare e pretendeva correggerne la rozzezza e l'ignoranza, esagerò il carattere e la situazione di Bruto collo spargervi il sospetto ch'egli fosse figlio di Cesare, talchè la gran lotta del senato contro l'impero s'asconde dietro un parricidio. Il bel contrasto d'Antonio con Bruto scomparì, giacchè Voltaire non osa menar sulla scena Bruto parricida, e quindi è condotto all'inverosimiglianza di fare che l'impetuoso Cassio ceda la tribuna ad Antonio, atto sol conveniente alla magnanima confidenza di Bruto.

« La *Morte di Cesare* di Voltaire (dice Schlegel) è una tragedia monca; finisce con uno squarcio tratto da Shakspeare, qual è il discorso di Antonio sopra il cadavere di Cesare; vale a dire che essa non ha scioglimento. Inoltre, come tutto vi è mal concepito e mal annodato! che trama formata in fretta, e grossamente ordita! Qual Cesare è mai cotesto, che si lascia minacciar sul viso da tutti i congiurati, e che non s'accorge de' loro disegni! Che atrocità ributtante, e di più,

contraria al carattere romano, è mai quella di Bruto, il quale informato che Cesare è suo padre, l'uccide a tradimento! La storia di Roma ne porge parecchi esempi di padri che condannarono a morte i loro figli; le leggi splendevano l'autorità paterna fin sulla vita de' figliuoli: ma l'uccisore d'un padre, foss'egli ancora il salvatore della libertà, non saria parso agli occhi de' Romani che un sacrilego mostro. Inoltre non v'ha nulla di più spiacevole che le incongruenze, in cui fu tratto il poeta dall'osservanza dell'unità di luogo. Giusta l'indicazione, la scena è il Campidoglio, la congiura viene ordita in pieno giorno; Cesare frattanto va e viene, e pare che gli stessi congiurati non sappiano ove sono, poichè Cassio grida tutto ad un tratto: *Courons au Capitole*.

* Migliore non è il *Catilina*, e vi troviamo gli stessi difetti. Voltaire non si intendea di congiure; ma per dir vero, tutto il sistema delle regole francesi impedisce che dar si possa a tale soggetto quella tetra energia che gli è propria. Non solamente le unità di tempe e di luogo sono contrarie a questo genere di effetto, ma la necessità di sostenere costantemente il linguaggio dignitoso non permette al poeta d'entrare nell'esatto ragguaglio delle particolarità, che sono in tal caso il punto cardinale. Le macchinazioni d'una trama e gli sforzi per investirla rassembrano a que' lavori sotterranei dei minatori, per mezzo de' quali gli assediati e gli assediati cercano reciprocamente di distruggersi. Allorchè si descrivono le giravolte di questi oscuri labirinti, il poeta s'indirizza all'intendimento degli spettatori. Se Catilina ed i suoi complici non avessero avuto maggiore scaltrezza e dissimulazione, nè Cicerone maggior risolutezza e prudenza, che non ne dà loro Voltaire, gli uni non avrebbero messa Roma in pericolo, e l'altro non l'avrebbe salvata. Questa tragedia s'aggira sempre intorno al medesimo punto, ciascuno dei personaggi grida contro tutti gli altri, e non opera nessuno. Il semplice racconto di Sallustio è la vera poesia della storia, e la tragedia di Voltaire sente della retorica scolastica. Il poeta inglese Johnson, denigrato e calunniato da Voltaire, aveva colto assai meglio, in questo soggetto, le giuste correlazioni degl'interessi degli uomini *.

Con queste ultime parole Schlegel non vuol già dire che la tragedia di Johnson abbia gran merito. Critico più che poeta, quell'Inglese sapea fuggire i difetti, più che raggiungere le bellezze. Nel suo *Catilina* mostra avere studiato ben addentro Sallustio e Cicerone; ma non sa trasmutare la storia in poesia, i sentimenti in azione, come Shakspeare. Non curò l'unità di tempo, di luogo, più che ad ogni altro soggetto, sconvenienti ai siffatti; e abbondò di personaggi. L'ombra di Cesare vi recita il prologo, come quella di Tantalò nel *Tieste* di Seneca: al fine di ciascun atto, il coro espone della bella e buona morale, ma Johnson non seppe elevarlo all'importanza esercitata nella tragedia greca. Il I atto, in cui succede la congiura, ha un non so che di selvaggio e di rozzo, che però rivela dell'estro e del vigore. Il II si perde in troppi discorsi delle donne, che scoprono e palesano la congiura. In tutto il resto la verità è conservata sempre, ma senza arrivare a congiungerla colla vera poesia.

I signori Pyat e Theo tentarono alcune scene su questo soggetto, che possono offrirsi, non per un modello di vera drammatica, ma come un tentativo di rappresentare i Romani, non più ai rostri e in Campidoglio, ma nelle case, coi costumi, le abitudini, il linguaggio loro; farli vedere, dicono essi, discesi dai loro trampoli, camminare senza emistichj, e congiurare senza cesure.

Non paja fuor di proposito questa digressione sopra altre tragedie di soggetto romano. Tornando a Shakspeare due altri ne tolse egli, il *Coriolano* e il *Marcantonio*.

Pel primo di questi, scarsissimi materiali offrivagli la storia; la critica non

aveva ancora rivelato la vera natura e l'intento di quelle lotte, ove la plebe invocava l'eguaglianza dei diritti, e dove finalmente giunse a chiamare il superbo patrizio davanti il tribunale in cui rendeva le sue decisioni senza bisogno degli auspicj. L'azione stessa nel poeta non va così unita, così accelerata verso il fine, da sostenere continuo l'interesse del lettore. Ma il poetico istinto lo recò a indovinare mirabilmente la situazione di que' patrizj, costretti ad applaudire una plebe che dispregiavano; e i tumulti d'una plebe che sentiva i suoi bisogni senza che ne chiarisse bene la natura e il modo di soddisfarli, e che s'agitava, com'è sua indole, fra il bene e il male, la burbanza e l'avvilimento.

All'aprirsi della scena entrano molti cittadini armutinati, con mazze, bastoni, ed altre armi.

1° *Citt.* • Prima di più inoltrarci, badate a me.

Molti citt. • Parla, di' su.

1° *Citt.* • Siete voi ben risoluti di piuttosto morire che patir la fame?

Citt. • Risoluti, risoluti.

1° *Citt.* • Prima di tutto, sapete voi che Cajo Marzio è il principale nemico del popolo?

Citt. • Lo sappiamo, lo sappiamo.

1° *Citt.* • Uccidiamolo, ed avremo il grano a buon patto. È deciso?

Citt. • Non se ne parli più; si faccia: via, a noi.

2° *Citt.* • Una parola, buoni cittadini.

1° *Citt.* • Dite *poveri cittadini*; tale è il nostro titolo. Quello di buoni non appartiene che ai patrizj. I nostri tiranni fanno tesoro di ciò che a noi darebbe ristoro. Se ne cedessero il loro superfluo finchè vi è tempo, onoreremmo la loro umanità. Ma essi stimano che quel che essi han di troppo, di troppo riuscirebbe anche a noi. Lo squallore che ne copre, il quadro della nostra miseria, son per loro spettacolo gradito, e che più cara rende ad essi la loro opulenza. Vendichiamoci dunque; sfoghiamo con quest'armi il furor nostro, mentre forze ci rimangono a farlo. Gli Dei lo sanno che la sola fame mi fa parlare così; che non sangue, ma pane impetro e dimando.

2° *Citt.* • Volete prima procedere contro Cajo Marzio?

Citt. • Contro lui prima, che è lupo del suo popolo.

2° *Citt.* • Riflettete quali servigi egli abbia reso alla patria sua.

1° *Citt.* • Bene sta, e glie ne tenemmo conto; ma troppo se ne rimpattò colla sua superbia.

2° *Citt.* • Da bravi, parlate senz'ira.

1° *Citt.* • Io vi so dire che quanto ha fatto di grande, l'ha fatto per orgoglio. Semplicioni! dicono che tutto ha operato per la patria: ma io vi dico ch'ei l'ha fatto solo per andare a' versi di sua madre, e per illustrare il suo nome. Sì, l'orgoglio suo è pari al suo valore.

2° *Citt.* • Voi gli rinfacciate come delitto un difetto di temperamento che non ha potuto correggere; ma d'avarizia almeno non gli potrete dar taccia.

1° *Citt.* • Se è mondo di questa scabbia, ben dell'altra ne ha, e verrei stanco numerando tutti i suoi difetti. (*grida di dentro*)-Donde queste grida? L'altro lato della città è insorto; che stiam noi qui in panciaolle? Al Campidoglio!

Citt. • Venite, venite.

1° *Citt.* • Fermatevi; chi viene? (*entra Menenio Agrippa*)

2° *Citt.* • Il bravo Menenio Agrippa; uno che sempre amò il popolo.

1° *Citt.* • Questi è buono abbastanza; fossero tutti gli altri così!

Menenio è un vecchio mordace, compagnone, bevitore, che col suo motteg-

giare dà risalto alla balordaggine de' plebei; intento a riconciliare, vuol persuadere non esser la fame causata dal senato nè da' patrizj; racconta la nota favola, interrotto sempre dalle riflessioni solite de' plebei. Marzio al contrario li provoca con insulti i più orgogliosi: « Che nuovi rumori son cotesti, insensati plebei, così da infernale scabbia incessante?

1° Citt. « Odi cortesi detti, che sempre ci volge!

Marzio. « Chi detti cortesi vi rivolgesse, sarebbe adulatore al disotto d'ogni abborrimento. Che chiedete voi, disprezzevole genia, nè della guerra nè della pace contenta? l'una vi atterrisce, l'altra vi fa rivoltosi. Chi può fidare in voi? sembrate lions, e siete timidi cerbiatti: vi reputano volpi, e siete oche: nulla più durevoli d'un carbone acceso sul ghiaccio, o d'un granello di grandine al sole. La vostra virtù sta nell'innalzare chi si sottomise al delitto, nel deprimere chi amò la giustizia. Chi merita onori acquista il vostro odio, e le affezioni vostre rassomigliano agli appetiti inordinati di un infermo, che desidera sol quello che esacerba il suo male. Chi riposa sul favor vostro, nuota con pinne di piombo, o pensa abbattere la quercia coi giunchi. Razza maledetta! fidare in voi? Ogni minuto vi congia, e ad ogni minuto celebrate colui che abborrite prima, maledite quelli cui tessivate ghirlanda. Qual motivo vi fa gridare, in varie parti della città, contro il nobile senato, che dopo gli Dei doveste riverire, e senza di cui vi divorereste gli uni cogli altri? (*a Menenio*) Che cosa domandano?

Men. « Domandano grano al prezzo che loro piace, perchè dicono che la città n'è provvista.

Marz. « Appiccarli! C'è grano, dicono essi? E dal canto del loro focolare presumono conoscere quel che accade in Campidoglio, chi sorge, e chi declina? e congelturare le nostre alleanze, i nostri maritaggi, e far trionfare, come loro aggrada, le parti che amano, o abbatte quelle che spiacciono, fino al disotto delle loro scarpe rattoppate? Dicono C'è grano abbastanza? Dimenticassero una volta i nobili la loro città, mi lasciassero usar la spada; e vorrei coi cadaveri di alcune migliaia di questi schiavi fare tal catasta, che appena la punta della mia lancia potesse raggiungerne la cima.

Men. « Costoro sono ormai persuasi; e per quanto sia grande la loro insolenza, vedete come mogli mogi vi passano dinanzi. Ma ditemi, che cosa dimandano gli ammutinati dioggi?

Marz. « E' sono dispersi; morte li colga! Dicevano che la fame li tormentava, e gemevano sospiri e proverbi: — *La fame rompe le pietre; i cani convien che mangino*; — *sacco vuoto non sta in piedi*; — *gli Dei non danno il grano solo pei ricchi*. Con tali interrotte frasi esultavano i loro lamenti; a cui essendosi risposto, e concesso loro il diritto di petizione, una ne fu presentata da far scoppiare un cuor generoso, e tremare la più ferma autorità. Allora gli avresti veduti gittare all'aria i loro berretti, come se avessero voluto appiccarli ai corni della luna, e gridare pazzamente a chi più.

Men. « Che fu concesso?

Marz. « Cinque tribuni per difendere i loro assurdi privilegi, e questi a scelta loro. L'uno d'essi è Giunio Bruto, l'altro Sicinio Veluto, e non so chi altri. . . . Siano maledetti! La cjurma avrebbe scoperciate tutte le case della città prima che io conceduto le avessi tanto. Col tempo ella si usurperà il potere supremo, e formerà disegni più vasti per giustificare le sue rivolte.

Men. « Strano caso!

Marz. (al popolo) « Tornate alle vostre case, frammenti vili di questa sedizione; ma viene il momento che il patrizio prevalga, perocchè si annunzia che a Roma movono guerra i Volsci, guidati da Tullo Aufidio, generale prode, che ec-

cita l'emulazione di Marzio. Se la metà dell'universo fosse in guerra coll'altra, ed egli fosse dalla parte mia, io rinnegherei la bandiera per aver a combattere lui: è un leone, di cui vo superbo di essere il cacciatore ».

Così parla Marzio, e lieto accetta di militare contro di esso. Larzio, antico prode, e generale con Cominio in quella guerra, dice che gli anni nol fiaccarono; « appoggiato con uoa mano ad una quercia, combatterei coll'altra, piuttosto che rimanere ozioso spettatore di questa guerra ».

Marzio andandosene dice: « I Volsci han grano in abbondanza. Conducelamo costoro ai granai; questi rettili famabondi divoreranno le provvigioni dei loro nemici. Sediziosi degni de' nostri riguardi, la vostra valentia si mostra a tempo: vi prego, seguitemi ».

I tribuni Sicinio e Bruto fremono di questi insulti.

Sicinio. « Ma stupisco che, con tanta arroganza, soffrir possa d'essere secondo a Cominio ».

Bruto. « La fama a cui mira e che ha già acquistata, non può esser meglio conservata o accresciuta, che coll'occupare un posto al disotto del primo; perocchè l'onta degli errori ricadrà tutta sul generale, ancorchè questi abbia fatto tutto che uom può fare; e la sciocca censura griderà parlando di Marzio: *Oh! s'et fosse stato capitano all'impresa!* »

Sic. « Se poi la cosa riesca a bene, l'opinione a lui favorevole toglierà ogni merito a Cominio ».

Bruto. « Appunto: la metà degli onori di Cominio son di Marzio, sebbene Marzio non gli abbia guadagnati; e tutti i falli del generale diverranno glorie per Marzio, quand'anche ad ottener queste non abbia mosso dito ».

Intanto che il senato de' Volsci prepara l'attacco, Volunnia madre di Marzio conforta Virginia sposa di lui a non plangerne l'assenza, giacchè è partecipe alla gloria: ma la tenera non sa sviarli dalle apprensioni.

Siamo nel campo sotto Corioli; Marzio vedendo i Romani respinti, li taccia di viltà, li rannoda e balza nella città; questa è presa, Marzio ferito bestemmia la plebe che si carica d'oro, ed egli vola a soccorrere il campo di Cominio, al quale dice: « I signori nostri, i plebei! a loro sta bene avere tribuni! Il malanno li colga. No, il timido sorcio non fugge dal perfido gatto, come essi davanti una ciurma di Volsci ancora più spregevoli di loro! »

Cominio. « Ma come faceste a trionfare? »

Marz. « Parvi tempo di racconti? Ov'è il nemico? »

E udendo che quello ebbe la meglio, va a ripristinare la battaglia; vince, i due generali si confessano a lui debitori della vittoria. Offertogli di scerre fra il bottino, non vuole maggior porzione degli altri; udendo gli applausi e le sinfonie dell'esercito, le sprezza: « Se le trombe si mutao in istrumenti d'adulazione sul campo, i campi son dunque come la città null'altro che le perfide esteriotà dell'adulazione. Se il ferro del guerriero piegasi alle molli lusinghe, come la seta del cortigiano, si preparino dunque cauzioni effeminate onde preludere alle battaglie ».

È acclamato col titolo di Coriolano; è in Roma esultano i suoi amici, fremono i tribuni, che ne prevedono il cresciuto orgoglio. Quando arriva in trionfo, si getta ai piedi di sua madre che va superba di un tal figlio, mentre la moglie tutta affetto piange.

Coriolano pensa allora a domandare il consolato; ma per conseguirlo bisogna presentarsi umilmente al popolo, mostrargli le ferite, implorarne il voto, cose a cui Coriolano ha protestato non volersi assoggettare. Per cattivargli l'aristocrazia, i patrizj fanno dal console raccontar in Campidoglio le imprese dell'eroe, e queste

bastano perchè il senato gli dia il voto. Ma per conseguire quel della plebe, conviene veramente ch'egli si pieghi alle costumanze dei candidati.

1° Citt. « In somma s'egli domandò le nostre voci, non bisogna negargliele.

2° Citt. « Ma però lo potremmo, signor mio, se volessimo.

3° Citt. « Certo tal potere sta in noi, ma non siam liberi d'esercitarlo; perchè s'egli ci mostra le sue ferite, e racconta le sue gesta, saremo costretti di baciare quelle cicatrici, e prestar loro una voce. Sì; s'egli narra i nobili suoi fatti, saremo tenuti di mostrare la nostra riconoscenza. L'ingratitude è vizio mostruoso; e se il popolo fosse ingrato, sarebbe un mostro. Membri del popolo noi siamo, e diverremmo membri mostruosi per colpa nostra.

1° Citt. « Ma per prendere tale idea di noi non occorrerebbe altro che di star a ciò ch'egli dice; quando pel caro del grano ci siamo sollevati, egli non esitò a chiamarci il mostro dalle cento teste.

3° Citt. « Non è il solo che così ci abbia chiamati: non già perchè gli uni abbiano capellatura bruna, gli altri nera, o perchè questi han molti crini, e quei sono calvi; ma per la grande varietà di spiriti, che ci distingue. E infatti, se tutti i nostri spiriti uscir dovessero da un solo cranio, si vedrebbero spiegar l'ale in un medesimo tempo ad oriente, a ponente, a mezzogiorno ed a settentrione. Partendo dallo stesso centro, arriverebbero in retta linea a tutti i punti della circonferenza.

2° Citt. « Lo credete, eh? Or quale strada prenderebbe il mio spirito, secondo voi?

3° Citt. « Il tuo spirito non isloggerebbe così prontamente come un altro, tant'è sepolto giù a fondo nella tua solida testa; ma se potesse svincolarsi, certo andrebbe diritto al mezzodi.

2° Citt. « Perchè da quel lato?

3° Citt. « Per perdersi fra una nebbia ove, dopo svaporato per tre quarti, e liquefatto in corrotta rugiada, quell'ultimo quarto per buona coscienza tornerebbe a te, onde ajutarti a trovar moglie.

2° Citt. « Faceto sempre! . . . Il vostro riso vi faccia buon pro.

3° Citt. « Siete risoluti di darè il voto? Ma poco importa che tutti il diano; la pluralità decide. Per me io dico, che se Coriolano s'umilia dinanzi al popolo, non fu mai uomo di lui più degno. (*entrano Coriolano e Menenio*) Eccolo appunto colle umili vesti del candidato: osserviamo come si comporta. Non restiamo così in capannelli, avviciniamoci al luogo ov'egli sta, pochi alla volta. Convien ch'egli faccia a ciascuno in particolare la sua dimanda, onde ognuno di noi abbia un onor personale coll'elegerlo. Seguitemi, e v'insegnerò in che modo appressarci.

Tutti i citt. « Così si faccia, così. (*escono*)

Men. « O signore, avete torto; non sapete che i più illustri Romani han fatto quello che fate voi?

Marz. « Ma che posso dire? *Vi prego, signorino bellino! . . . maledizione su di loro! No, non potrò mai udir la mia lingua dire ad un plebeo: Guardate le mie ferite; le ricevei in servizio della patria, mentre molti Romani della vostra sfera tremavano di paura, e fuggivano il rumore degli strumenti da guerra.*

Men. « Santi Dei! non favellate così. Convien pregarli a ricordarsi di voi.

Marz. « A ricordarsi di me? Maledetti! Vorrei che obbliato mi avessero, come obbliano le minacce che i nostri auguri fan loro in nome degli Dei.

Men. « Voi rovinerete ogni cosa. Vi lascio; favellate con essi, ve ne prego, con dolcezza, con bontà, come fa duopo. (*esce, ed entrano due cittadini*)

Mars. « Imponete loro di lavarsi il volto e i denti Eccone una coppia. — Sapete voi perchè io sia qui?

1° Citt. « Il sappiamo, signore; diteci nondimeno ciò che vi ha qui condotto.

Mars. « Il mio merito.

2° Citt. « Il vostro merito?

Mars. « Sì, e non il mio volere.

1° Citt. « Come! non il vostro volere?

Mars. « No, messere; non fu mai piacer mio l'importunare il povero con inchieste.

1° Citt. « Dovete pensare che, se qualche cosa v'accordiamo, è per la speranza di guadagnare col mezzo vostro.

Mars. « Bene; dunque, di grazia, a qual prezzo ponete il consolato?

1° Citt. « Al prezzo di chiederlo cortesemente.

Mars. « Cortesemente? Fate dunque ch'io l'abbia. Ho delle ferite da mostrare, e che potrei farvi vedere particolarmente. Ebbene, datemi il vostro voto. Che rispondete?

2° Citt. « L'avrete, degno signore.

Mars. « Ecco fatto: due voti di peso Ottenni la vostra limosina, Addio.

1° Citt. « Che stranezze dice?

2° Citt. « Se dovessi ancora dargli il voto ma non importa (*escono, ed entrano due altri cittadini*).

Mars. « Pregovi, se da voi dipende il mio consolato, vedete indossate l'abito consueto.

3° Citt. « Voi avete servito nobilmente la patria.

Mars. « Che novità!

3° Citt. « Siete stato il flagello de' suoi nemici, ma ancora degli amici. Mai non amaste il popolo.

Mars. « Dovreste riputarmi tanto più virtuoso, quanto meno fui prodigo della mia amicizia; ma poichè lo volete, e se così vi piace, adulerò il popolo, e giurerò che ho i plebei in conto di fratelli, onde ottener da essi maggiore stima; e poichè, nella saviezza loro, preferiscono la vuota formola d'un saluto ai veri sentimenti del cuore, affetterò le esterne sembianze che li lusingano, imiterò il fare de' cortigiani perfidi e ingannatori: Vi prego dunque ch'io possa divenir console.

4° Citt. « Speriamo trovare in voi il nostro amico, e con questa speranza vi diamo di cuore il voto.

3° Citt. « Molte ferite riceveste pel vostro paese.

Mars. « Non ve ne accerterò mostrandovele. Godo d'aver ottenuto il vostro suffragio, e non voglio importunarvi più a lungo.

I due citt. « Gli Dei vi colmino di felicità: quest'è il desiderio nostro (*escono*).

Mars. « Dolcissime voci! Meglio varrebbe morire, morir d'inedia, che dimandare sì vilmente la ricompensa dovuta al valore. Perchè sono io qui coperto di questa vituperosa veste, e ridotto a mendicare il favore degli uomini, io che alcun bisogno non ho di loro? È il costume; tutto che il costume vuole, far lo dobbiamo. Fate che la polvere s'accumuli per molti anni; il tempo l'assoderà, e i venti non potranno più sollevarla: così l'errore agglunto all'errore creerà montagne, che la verità non potrà più varcare. Piuttosto che recitar così la parte di mentecatto, abbandoniamo il primo posto e il supremo onore a chi vorrà far l'insensato Ma sono a metà della via; e poichè tanto feci, pazientiamo anche un poco, e compiamo l'opera ».

Coi voti sollecitati potrà dunque Coriolano ottenere il consolato; ma Bruto e Sicinio ridestano nella plebe la memoria dell'orgoglio di lui, e la plebe mutasi; e Coriolano, quando già tienti sicuro del consolato, n' ha il rifiuto. Allora egli s'abbandona più che mai a' suoi impeti contro la plebe e contro il potere tribunitio.

La sua andata fra i Volsci, il presentarsi al suo gran nemico Aufidio, la costui gelosia, le preghiere della madre sono tratteggiati colla solita robustezza di Shakspeare, e noi le ommettiamo soltanto perchè poco o nulla aggiungono alla cognizione della storia.

Dicono che Shakspeare fosse inerudito; e sicuramente il potrete appuntare di grossolani anacrouismi: nel *Coriolano* troverete già potenti i censori, citato fin Galeno, altre inesattezze di costumi e di linguaggio antico: ma la natura v'è sempre indovinata; e sarebbe il maggiore elogio del suo genio il credere che, per mera forza d'intuizione, avesse egli potuto arrivare a dar vita e moto a sì diverse età storiche.

Meglio intrecciato e vivo ci sembra l'*Antonio e Cleopatra*. All'entrare ci mette nel palazzo d'Alessandria, ove gli amici d'Antonio, lamentandosi de' costui orzi, informano dell'avvilimento di quel generale, l cui « occhi vedevansi in mezzo alle legioni disposte in battaglia, lanciar lampi come l'occhio di Marte, coperto dell'armadura divina; ed ora, schiavi d'una fronte abbronzata, tengono su questo idolo fermi i languidi servili loro aguardi ». Fra pompa barbaresca compaiono Antonio e Cleopatra, in mezzo a servi ed eunuchi, e dicendosi vezzi d'amanti.

Ma ecco un corriere di Roma; e Cleopatra: « Or bene, va, Antonio, a dare udienza. Fulvia tua forse è incollerita; o forse il giovane Cesare ti manda a dire, — Obbeditemi da qui fin qui, prendete il tal regno, liberate il tal altro; obbedite, o incorrerete nella mia disgrazia. »

Ant. « Che di' tu mai? »

Cleop. « Forse, e questo è più verosimile, forse non hai da badarti qui più a lungo, e Cesare t'invia l'ordine di partire. Odi dunque le notizie; sappi quai lamenti recò al senato Fulvia . . . volli dire Cesare, o tutt' e due. Via fa entrare i deputati. Com'io sono regina d'Egitto, tu arrossisci, o Antonio. Il sangue che ti colora rende omaggio a Cesare: o è il fuoco della vergogna che t'accende le gote quando l'aspra voce di Fulvia in collera ti rimbrotta? »

Ant. « Roma perisca nelle onde del Tevere, e tutto l'impero crolli sopra le abbattute sue colonne. Qui è il mio universo. Che sono i regni, se non un vasto mucchio di creta? Il nostro globo fangoso nutrisce del pari il bruto e l'uomo. Amarsi, amarsi come noi, questo è il più nobile, il solo uso della vita. »

I servi e le damigelle di Cleopatra stanno chiedendo la buona ventura a un indovino, mentre Antonio ascolta le nuove di Roma, e la sconfitta tocca da Fulvia, e le vittorie riportate sui Parti, al cui annunzio egli esclama: « Sì; conviene pure ch'io spezzi queste catene egizie che mi allacciano sì forte, o ch'io mi sommerga tutt'affatto nella folle mia passione. »

Allora da un altro corriere apprende la morte di Fulvia, e risolve uscire di Egitto: « Orsù, non più frivole risposte. Siano avvertiti i nostri uffiziali della mia risoluzione. Dichiarerò apertamente alla regina la cagione della nostra partenza, e prenderò congedo da lei. Non soltanto la morte di Fulvia, ma sollecitanmi al ritorno altri motivi anche più incalzanti, che parlano più fortemente al mio cuore, e lettere di nostri amici che formano progetti in Roma. Sesto Pompeo ha mandato una sfida a Cesare, e tien l'impero del mar. Il nostro popolo incostante, che per amore mai non s'attacca all'uomo di merito se non dopo che il suo merito è scomparso, comincia a far passare tutte le dignità e la gloria del gran

Pompeo nella persona di suo figlio. Questi, potente di fama e di forze, e più di giovinezza e coraggio, s'innalza, ed è già avuto per un gran guerriero; onde, se la fortuna il seconda, l'universo potrebbe essere in pericolo. Più d'un germe malfelico, se ancora non ha il veleno del serpe, si ammira però, e comincia a prender vita, com'è il verme in acqua corrotta. Rendi nati i voleri miei a quelli che mi sono soggetti ».

Qui vengono le disperazioni e le ironie di Cleopatra, che insulta a Fulvia e che beffa lui del poco dolore che mostra della morte di quella e della risoluzione d'abbandonarla, con un effetto così crescente che parmi un capolavoro.

Ottavio fra ciò ragiona con Lepido degli ozi di Antonio, e all'udire i trionfi di Menecrate: « Lascia, Antonio, lascia le inebrianti tazze e le tue molli vanità. Ti sovvenga quando, respinto da Modena, dopo ucciso i due consoli Irzio e Pansa, perseguitato dalla fame, con coraggio la combattesti, e malgrado della tua fiacca educazione, ne sopportasti gli orrori, con maggior pazienza dei più induriti selvaggi. Fin l'urina bevesti de' tuoi cavalli, e le acque sanguose da cui gli stessi animali rifuggivano con avversione. Il tuo palato si fino non isdegnò allora frutti più aspri degli sterpi; simile al cervo affamato, quando la neve cuopre i pascoli, divorasti la scorza degli alberi. Dicevi che sopra le Alpi (è vergogna per te ch'io ricordi tai fatti) ti pascesti di carne sì strana, che i tuoi soldati morivano di orrore e di spavento alla sola vista di quel cibo, mentre tu sopportavi quell'orrenda penuria da guerriero intrepido, senza che pure il tuo volto ne paresse commosso, o alterati i tuoi lineamenti.

Lepido. « Deplorabile debolezza di costui!

Cesare. « Il sentimento della vergogna il riconduca tosto a Roma. Tempo è che ci mostriamo uniti in campo. Raguniamo senza indugi il nostro consiglio per concertare, e cessino i vantaggi che Pompeo ritrae dalla indolenza nostra ».

Questa lode in bocca a nemici dà grande spicco al carattere d'Antonio, che Shakspeare tende a far grandeggiare qual era, con molte belle doti, che nella sventura comparivano, mentre la prosperità le lasciava soffocare sotto un cumulo di vizj.

All'atto II siamo in Sicilia con Sesto Pompeo, il quale dice: « Prospererò; il popolo mi ama, e il mare è mio; la mia potenza cresce tutti i giorni, i presentimenti della mia speranza m'annunziano felice successo. Marcantonio gozzoviglia in Egitto; di là non vorrà uscire per far guerra. Cesare accumulando danaro perde i cuori; Lepido gli adula entrambi, e entrambi adulano Lepido; ma Cesare non ama nè l'uno nè l'altro, e nè l'uno nè l'altro s'interessa a Cesare ».

Ma quanto stupisce e s'accora all'udire che Antonio è di ritorno! « Mena, io non avrei mai pensato che il voluttuoso Antonio avesse ripreso l'elmo per guerra sì leggera: egli solo val più che gli altri due insieme. Ma concepiamo alta opinione di noi stessi, poichè il rumore della nostra mossa potè svelle Antonio dalle braccia della regina d'Egitto, e sospendere l'insaziabile sua ingordigia di piaceri ».

Di fatto Antonio tornò, e viene a colloquio con Lepido ed Ottavio: quest'ultimo, sentendosi dal lato della ragione, spinge i rimproveri; e il primo confessa in parte i suoi torti, e la pace si concilia, per assodare la quale Ottavio dà sposa all'altro sua sorella. Allora Enoarbo, compagno d'Antonio, trattenendosi familiarmente con Mecenate ed Agrippa suoi vecchi amici, racconta loro il lusso e le pazzie d'Antonio e di Cleopatra.

Un indovino egizio, forse subornato da quest'ultima, esorta continuamente Antonio a non restare presso Ottavio; chè la stella di questo prevale alla sua; Antonio non vorrebbe dargli ascolto, ma dice: « Sia caso od arte, quest'uomo

disse il vero. Fino i dadi obbediscono a Cesare, e nei nostri giuochi la mia più gran destrezza riman sempre vinta dalla sua fortuna: se sperimentiamo la sorte, i premj più ricchi toccano sempre a lui, e sempre ne' giuochi pubblici le sue quaglie uccidono le mie, malgrado tutte le precauzioni per mantener l'eguaglianza fra le due parti. Voglio tornare in Egitto. Se accetto quest'imenco, si 'l fo solo per assicurare la mia pace; ma tutti i miei piaceri sono in Oriente ».

La regina d'Egitto rimasta sola, non vive che di memorie e desiderj; più non si diletta di canti e di lusso; a chi le porta notizie dell'amico, non finisce le inchieste, mostrasi amante sincera quando l'oggetto dell'amor suo è lontano, siccome avviene degli orgogliosi. Ad un messaggero che le reca come Antonio sia sano, ella profonde regali; ma quando al fine egli può, tra la furia delle domande e delle espansioni di essa, dirle che s'è sposato a Ottavia, essa monta in tal furore, che lo batte e manda a morte; poi lo richiama, e vuol udirne tutto; e l'orgoglio suo, così sul vivo trafitto, si sfoga in lamenti:

« Ecomene ora punita; conducetemi lungi di qui, io vengo. O Iras, Carmiana.... ma non giova.... va da colui, buon Alexa, e fatti descrivere il volto di Ottavia, gli anni di lei, le sue inclinazioni, nè obbliar pure il colore de' suoi capelli. Torna poi tosto per informarmene, (*Alexa esce*) Dimentichiamolo per sempre.... Ah no.... Carmiana. Sebbene da un lato egli mi s'offra come il Gorgone, dall'altro mi sembra Marte. Di' ad Alexa che si affretti ad informarmi sulla statura di lei. Compatiscimi, Carmiana, ma non parlarmi; conducimi alla mia stanza ».

Il colloquio fra i Triumviri e Pompeo presso il Miseno, allorchè Mena esibi di tagliar la gomena e far quest'ultimo padrone del mondo, è storicamente così drammatico, che nulla occorre se non tradurre il racconto in dialogo. Enobarbo e Mena ragionano con maligna finezza dello stato delle cose, e venendo al matrimonio di Antonio, Enobarbo dice: « Se fossi obbligato di presagire su questa unione, non predirei così.

Mena. « Credo che in tale parentacchio la politica abbia avuto maggior parte che l'amore.

Enob. « Sono del tuo parere; Vedrai che il nodo, che sembra stringer oggi per sempre la loro amicizia, la strozzerà. Ottavia è casta, e di carattere freddo e riservato.

Mena. « E quale è l'uomo che non desidererebbe d'aver una sposa di simile carattere?

Enob. « Quegli che non ha alcuna di tali qualità; e un siffatto uomo è appunto Antonio. Egli tornerà dalla sua bella Egiziana. Allora i sospiri di Ottavia infiammeranno la collera di Cesare, e, come dissi, sarà appunto quello che romperà la pace. Antonio lascerà sempre il suo cuore dove l'ha collocato; qui egli non isposò che le circostanze.

Mena. « Può essere. Vieni, andiam sulla nave. Mescerò una tazza alla tua salute ».

Mena, poichè vede Pompeo non saper usar la perfidia per trionfare, abbandona la sua causa: « Io non vo' più seguire la tua fortuna in declinazione. Chi la cerca e non sa coglierla quand'ella viene ad offrirsegli, non la ritroverà mai più ».

Un'orgia sulla capitana di Pompeo finisce l'atto,

Al III, Ventidio trionfò dei Parti; ed Antonio staccasi da Roma per andar ad Atene con Ottavia. Cleopatra mandò per sapere qual è costei, e l'orgoglio suo si compiace all'udire che le cede di tanto in bellezza, e che è virtuosa: a ciascuna delle quali notizie dà nuovi regali al narratore.

In fatti Antonio comincia in Atene a querelarsi con Ottavia che il fratello di essa abbiagli mancato di rispetto, e rinovata guerra a Pompèo: e ben tosto ritorna ad Alessandria, ove con Cleopatra mena trionfo sul vinto Oriente. Ottavio che, deposto Lepido, non ha altro emulo che lui, conosce inevitabile una rottura; tanto più allorchè vede rimandata sua sorella.

E già siamo ad Azio. Malgrado dell'opposizione di Enobarbo, Cleopatra ha voluto seguir colà l'esercito dell'amante, e per fare a modo di lei, Antonio preferisce la battaglia per mare.

Enob. « Mio bravo generale, con ciò perdete tutto il frutto dell'esperienza acquistata; smembrate il vostro esercito, che in gran parte è composto d'infanteria agguerrita; lasciate inerte la perizia vostra, sì giustamente encomiata; e abbandonando il partito che vi promette sicura vittoria, vi esponete senza necessità ai capricci della fortuna. »

Ant. « Combatterò per mare.

Cleop. « Ho sessanta vele; Cesare non ne ha delle migliori.

Ant. « Ardremo il superfluo della flotta, e colle restanti navi bene afforzate, combatteremo Ottavio se osa inoltrarsi verso Azio. Se la sorte ci tradisce, potremo allora rifarcene in terra. »

Antonio è vinto e fuggiasco: « Odi, Ero; la terra più non vuol esser calpestata da' miei passi. Essa ha vergogna di portarmi. Avvicinatevi, miei amici. La notte mi ha sorpreso in questo mondo, e smarrita ho per sempre la via. Mi rimane un vascello pieno d'oro; ve ne fo dono: dividetelo fra di voi; Fuggite, e andate a far pace con Cesare.

Servi. « Fuggire? non mai.

Ant. « Io pure fuggii, e i villi impararono da me come si mostri il dorso al nemico. Amici, abbandonatemi; sono deciso a seguitare un partito in cui non ho più mestieri di voi: andate. Il mio tesoro è all'ingresso del porto; impadronitevene. Oh! io son fuggito sull'orme di un oggetto, che arrossisco ora di contemplare! I miei stessi capelli si ribellano; perocchè i grigi rimproverano ai bruni la loro temerità, e questi a quelli il loro amore e la paura. Amici, lasciatemi: vi darò commendatizie per amici che vi porranno nelle grazie di Cesare. Ve ne scongiuro; non vi affliggete: non mi dite di voler restare al mio fianco; prendete il partito che la mia disperazione vi grida d'abbracciare; abbandonate senza rimorsi quelli che da se stessi s'abbandonano. Via, discendete alla riva; fra poco vi farò dono del mio tesoro, e del mio vascello. Lasciatemi, ve ne prego, un momento; lasciatemi, partite, ve ne supplico; e poichè perduto, ho il diritto di comandarvi, cedete alla preghiera. Vi rivedrò fra un istante ».

Ma la regina pur riesce a calmarne la disperazione: « Oh signore, signor mio! perdonatemi, perdonate alle mie timide vele! Io non credevo che mi aveste a seguire. »

Ant. « Egiziana, tu ben sapevi che il mio cuore era inseparabile dal tuo vascello, e che fuggendo mi trascinavi con te: conoscevi il tuo impero assoluto sull'anima mia, sapevi che un segnale de' tuoi occhi m'avrebbe fatto disobbedire anche agli Dei.

Cleop. « Oh, perdono!

Ant. « Ecco mi ora ridotto a mandar umili suppliche ad un garzone, a strisciare per tutti i viottoli tenebrosi della villa, io chè reggevo per trastullo la metà del mondo, e creavo o annientavo a mio grado le fortune degli uomini. Tu conoscevi quanto ti fossi soggetto, e come la mia spada, indebolita dalla mia affezione, le avrebbe obbedito in tutto.

Cleop. • Perdono, perdono!

Ant. • Non versare una lagrima; una di esse val tutto quel che ho potuto vincere o perdere; dammi un bacio; questo di tutto mi compensa. Inviamo verso di lui il nostro precettore; è egli tornato? Amore! mi sento stanco... ho bisogno di vino e di vivande. Entriamo; la fortuna sa, che quanto più ci minaccia, tanto più la disprezziamo.

Di quanto Antonio chinossi, d'altrettanto Ottavio s'alzò. Quegli manda il suo maestro, Eufronio ambasciatore a questo, dicendogli: « Antonio saluta in te il signore de' suoi destini, e chiede gli sia concesso di vivere in Egitto: se gli disdici tale dimanda, si limita a pregarti che il lasci respirare fra la terra e il cielo, qual semplice cittadino in Atene. Questo per lui; quanto a Cleopatra, ella rende omaggio alla tua grandezza, sommettendosi al poter tuo, e ti chiede pe' suoi figli il diadema de' Tolomei, di cui ora il supremo tuo volere può disporre.

Ott. • Per Antonio io non ho orecchio; ma la regina non rifiuto d'udire e di soddisfare, a condizione però ch'ella caccierà di Egitto il suo amante irrimediabilmente perduto, o che gli tolga ivi la vita. Se ella fa questo, non troverà ripulsa alla sua preghiera. Porta ad entrambi la mia risposta.

Già la proposizione indica a qual partito s'appiglieranno il guerriero caduto e l'Egiziana, ambiziosa assai più che innamorata. In Alessandria ella domanda: « O Enobarbo, qual partito prendere?

Enob. • Bere e poi morire.

Cleop. • Della nostra disfatta la colpa cade su Antonio o su me?

Enob. • Su Antonio solo, che si lascia padroneggiare dalle passioni. Che montava che voi foste fuggita, compresa dall'orrore di una sanguinosa battaglia, dove il terrore passava alternamente da una flotta all'altra? Perché vi ha egli seguita? Non era il momento di sacrificare alla voluttà dell'amore i doveri e l'onore di generale, quando metà del mondo combatteva l'altra, ed egli era l'oggetto di sì gran contesa. Fu onta eguale alla sua perdita il seguire la vostra bandiera, abbandonando una flotta che rimase abbattuta al veder fuggire il proprio capitano.

Tireo, messaggero da Ottavio, giunge per lusingare la vanità di Cleopatra colla speranza d'un nuovo trionfo.

Cleop. • Che chiede Cesare?

Tireo. • Uditelo in disparte.

Cleop. • Qui non vedi che miei amici; parla ad alta voce.

Tireo. • Ma forse son anche amici d'Antonio.

Enob. • Egli avrebbe bisogno d'aver tanti amici quanti ne ha Cesare, senza di che gli siamo interamente inutili. Se piacesse a Cesare, Antonio volerebbe incontro alla sua amistà; e noi saremmo pronti a divenire amici del suo amico, vo' dire di Cesare.

Tireo. • Orsù, parlerò. Illustre regina, Cesare vi esorta a non fissare di troppo i pensieri sulla presente vostra situazione, e a ricordarvi ch'egli è Cesare.

Cleop. • Prosegui; questo è un operare da re.

Tireo. • Sa che voi restate attaccata ad Antonio meno per amore che per tema.

Cleop. • Oh!

Tireo. • Perciò compiangi le ferite fatte al vostro onore, e le riguarda come una sventura della necessità che non meritavate.

Cleop. • Cesare è un dio che sa scoprire la verità; il mio onore non ha ceduto per affetto, è stato conquistato per forza.

Enob. (a parte) « Per assicurarmi di questo fatto, ne chiederò ad Antonio. — Oh mio signore! mio signore! Eccoti come un vascello crivellato da tutte le parti: convien che t'abbandoni al naufragio; anche la tua tenera amica ti rinnega.

Tireo. « M'incaricherete d'alcuna vostra inchiesta per Cesare? suo desiderio è che gli si chiedano grazie, onde aver il piacere d'accordarle. Quanto soddisfatto sarebbe se faceste della sua fortuna puntello alla vostra. Ma quello che vivverebbe anche di più il suo zelo per voi; sarebbe il sapere da me che avete abbandonato Antonio, per rifuggire sotto il mantello di lui, universale signore.

Cleop. « Qual è il tuo nome?

Tireo. « Il mio nome è Tireo.

Cleop. « Gentilissimo ambasciatore, reca al gran Cesare questa risposta (*baciandogli la mano*); di' al tuo signore che bacio, nella tua, la sua mano vittoriosa; che son pronta a deporre la mia corona a' piedi suoi, e a rendergli omaggio in ginocchio. Digli che aspetto che la sua voce sovrana, a cui tutto obbedisce, pronunzi sui destini d'Egitto.

Tireo. « Prendete il partito più onorevole per voi. Allorché la prudenza e la fortuna vengono in lotta, se la prima osa solo quel che può, nessuno avvenimento non la deluderà del successo. Concedetemi il favore di riempiere un mio dovere verso la vostra mano.

Cleop. « Più d'una volta il padre del vostro Cesare, per riposarsi dai suoi divisamenti di conquiste, premè colle sue labbra questa povera mano, e la coprì con una furia di baci ».

Com'è pennelleggiata da maestro la civetteria di Cleopatra in questa scena! Antonio che entrando vede quell'atto, monta nella peggior collera, maledice lei, punisce il messo: ma nuovamente disarmato dai vezzi di Cleopatra, torna ai suoi divisamenti di vittorie, per prepararsi alle quali, vuol passare una notte fra gli stravizzi; onde Enobarbo esclama: « Ecco, egli vuol sorpassare la folgore. Infuriare vuol dire esser preso di paura, e negli accessi di questa la timida colomba assalirebbe lo spaviero. Vedo che il mio generale non guadagna di cuore se non a scapito della testa. Quando il coraggio usurpa luogo sopra la ragione del guerriero, egli rintuzza il filo della spada con cui combatte. Io cercherò i modi d'abbandonarlo ».

Al IV atto, nel campo suo, Ottavio legge una lettera d'Antonio: « E' mi tratta da ragazzo? e mi minaccia come se avesse potere di cacciarmi d'Egitto? fece battere colle verghe il mio messaggero, e sfidò me a singolar battaglia?... Cesare contro Antonio !!! Il vecchio libertino sappia che v'ha per me molte altre vie da morire: frattanto mi rido della sua sfida.

Meca. « Cesare dee conoscere che, personaggio sì alto come è Antonio, non diventa furioso che per disperazione; è una preda stanca, che sta per arrendersi. Non gli date posa; approfittate del suo turbamento; non mai il furore seppa conservarsi o difendersi ».

In Alessandria, Antonio anima i suoi: « Domani, o soldati, pugnerò per mare e per terra, e o vivrò, o morendo laverò il mio contaminato onore in sangue che il farà rivivere. Sei disposto a combattere?

Enob. « Ferirò, gridando, *Nessun quartiere.*

Ant. « Ben detto; vieni. Chiama i miei famigli, e nulla si risparmi per ben passare la notte. (*ai servi*) Donmi la tua mano, tu mi hai sempre fedelmente servito;... e tu pure... e tu... e tu anche. Voi mi avete ben servito, e per compagnarvi avete dei re.

Cleop. « Che vuol dir ciò ? »

Enob. (a parte) « È uno degli sforzi di un'anima addolorata che cerca di sollevarsi.

Ant. « E tu pure, tu sei un onest'uomo: mio desiderio sarebbe, che voi tutti insieme non foste che un Antonio, ed io in tutti voi mi mutassi per potervi ben servire alla mia volta.

Servo. « Gli Dei nol vogliono..

Ant. « Animo, miei buoni amici, seguitemi anche questa sera; non risparmiate vino alla mia tazza, e trattatemi come prima, allorchè il mondo ancor mio, obbediva, come voi, alle mie leggi.

Cleop. « A che mira egli ? »

Enob. « A far piangere i suoi amici.

Ant. « Obbeditemi anche questa sera; forse è l'ultimo giorno in cui servite Antonio; forse non mi rivedrete che pallida ombra. Potrebbe essere che dimani serviste un altro signore... I miei sguardi s'affiggono in voi, come quelli di un uomo che vi dà l'addio. Miei buoni amici, non è il signor vostro che vi licenzia, no; inseparabilmente attaccato a voi, io non vi abbandonerò che per morte. Servitemi ancora per due ore; di più non vi chieggo, e prego gli Dei perchè ve ne rimeritino!

Enob. « Che intendete fare, signore, coll'affliggerli così? Mirate, essi piangono, ed a me pure, insensato! gli occhi si rimbambolano. In nome dell'onore, non ci trasformate in femmine imbelli.

Ant. « Frénati, frénati; e l'inferno mi punisca se ebbi tal intenzione. La felicità fiorisca sul suolo che bagnano quelle lagrime! Miei degni amici, voi date alle mie parole un senso troppo sinistro: non vi parlavo così che per rianimare il vostro coraggio, e amo che questa notte brilli di mille splendidi fanali. Sappiate, amici miei, che confido nel dimani, e condurrevvi in parte dove spero trovare vittoria e vita, anzichè disonore e morte. Andiamo ad assiderci al desco; venite, e anneghiamo ogni riflessione. » *(escono)*

Eppure quel prode, quel fedele Enobarbo l'abbandonò.

Soldato. « Chiama ora Enobarbo, e più non ti udirà, o dal campo di Cesare ti griderà: *Non sono de' tuoi.* »

Ant. « Che dici ? »

Sold. « Signore, egli è con Cesare.

Ero. « I suoi bagagli, il suo tesoro, nulla con sè portò.

Ant. « Ed è partito ? »

Sold. « Senza dubbio.

Ant. « Va, Ero, inviagli il suo tesoro; fa com'io ti dico; non ritenere un obolo, te lo comando: scrivigli, e io sottoscriverò; e fagli i miei saluti col termini più benigni e gentili. Digli che desidero ch'ei non abbia mai ragioni più forti per cangiar signore. Oh le mie sventure hanno corrotto finò i più onesti degli uomini. Affrettati, Ero. »

Ad Enobarbo che sta nel campo di Augusto presentasi un soldato, e gli dice: « Antonio ha spedito dietro a te tutti i tuoi tesori con attestazioni di sincero affetto. Il suo messaggiero è venuto con me, e sia ora nella tua tenda scaricando i somieri.

Enob. « Do tutto a te.

Sold. « Non mi schernire, Enobarbo. Io ti dico in verità che sarebbe meglio tu venissi a scortare il messaggiero finò fuori del campo; debbo attendere al mio uffizio, senza di che l'avrei scortato io stesso. Il tuo imperatore continua a comportarsi da Giove. *(esce)*

Enob. « Io sono il solo vile della terra, e sento tutta la mia ignominia. Oh Antonio! Anima inesaurita in generosità, come avresti tu dunque ricompensati i miei servigi e la mia fedeltà, tu che coroni l'infanzia mia e la copri d'oro! A quest'ultimo tratto il mio cuore si gonfia, e se il rimorso in breve non lo spezza, più pronto mezz' soffocherà il mio-rimorso; ma esso mi ucciderà, lo sento. Io combattere contro di te? No: vo cercare qualche grotta, in cui possa morire; e il più orrendo sepolcro deve nascondere la vergogna de' miei ultimi giorni ».

Infatti non reggendo all'idea del tradimento, va e si uccide. Antonio resta vincitore in terra, ma soccombe sul mare :

« Tutto è perduto! L'infame Egiziana mi ha tradito ancora! La mia flotta s'è resa al nemico; ho veduto i miei soldati gettare i loro elmi per aria, e bere con quei di Cesare, come amici che trovati si fossero dopo aver disperato di rivedersi. Oh donna cento volte infida! tu mi hai venduto a quel ragazzo, e con te sola oramai il mio cuore è in guerra. Ebbene (*al servo*); di' a tutti di fuggire, perchè quando mi sarò vendicato della furia, i cui vezzi infernali mi hanno assassinato, tutto sarà finito per me; avrò compiuti i miei destini. O sole! più non ti vedrò alzarti sull'orizzonte. Antonio e la fortuna si separano qui per sempre; qui si danno l'addio dell'eternità. A tal esito dovea tutto riuscire! quei cuori che non pareano battere che per me, e di cui io colmava tutti i desiderj, si sostituiscono ora alla nascente fortuna, del giovine Ottavio, e fuggono chi li proteggeva con la propria ombra, quasi pino dal fulmine squarciato. Sono tradito! Oh perfida Egiziana! quella divina incantatrice, che con uno sguardo armava il mio braccio, il cui seno m'era un trono di gloria e scopo d'ogni fatica, come una sleale zingara mi ha tradito, mi ha precipitato nel fondo dell'abisso. Oh Ero, Ero! (*entra Cleopatra*) Ah lungi da me, larva celeste!

Cleop. « È forse il mio signore sdegnato contro la sua amante? »

Ant. « Va, parti, fuggi, o ti darò il tuo guiderdone, è funestata il trionfo di Cesare. Vivi, perchè egli t'incateni e ti mostri spettacolo al popolo di Roma; va a seguire il suo carro in mezzo ai pubblici insulti, e a mostrare a tutti gli occhi il maggiore obbrobrio del tuo sesso. Esposta sarai agli sguardi del volgo, come si fa vedere uno strauo mostro per qualche orrido..... Ah possa allora la paziente Ottavia deformarti il volto colle unghie che si lascia crescere per la vendetta. (*Cleopatra esce*) Ben facesti ad andartene, se un bene è il viver per te: ma meglio era se spiravi sotto la mia rabbia; con un colpo il mio furore ti avrebbe salvata da mille morti. — Ero, olà! La tunica di Nesso mi circonda. Ispirami tu, o Alcide, mio illustre antenato, ispirami la tua rabbia, allorché lanciavi Lica in seno alle nubi, e prestami quelle mani robuste che palleggiavano la tua enorme clava, onde m'annienti da me. L'infida dee morire; ella mi vendè al fanciullo romano, ed io muojo vittima delle sue trame. Ella morrà ».

Cleopatra si sottrae al furore di lui fuggendo nel monumento, e gli fa dire d'essersi uccisa; del che disperato egli trafigge se stesso, esclamando, come uno stoico: « La fortuna non goda delle lacrime nostre. Accettate, o compagni, con fronte serena i colpi ond' essa ci percuote; vendichiamoci di lei col ricevere i colpi suoi con nobile alterezza. Portatemi via: spesso io condussi voi, or voi portate me, cari camerata, e ricevete i miei ringraziamenti ».

Come l'annuncio della morte sua è recato ad Ottavio, questi esclama: « Piangete, amici miei. I numi cessino di favorirmi, se questa morte non dee far piangere i re.

Ag. « Strana cosa, che la natura ci costringa a gemere sui nostri fatti più volentieri ».

Mecen. « Le sue virtù bilanciavano i suoi vizj; assai macchie avea ed assai gloria..

Agr. « Non mai anima più rara, più peregrina vesti umana forma. Ma voi, o Dei, voi volete lasciarci sempre alcuna debolezza che ci tradisca e ci scopra uomini. Mirate! Cesare s'intenerisce.

Mecen. « Egli raffigura se stesso nel grande specchio offerto a' suoi occhi.

Ces. « Oh Antonio! io t'ho perseguitato fin qui; ... ma siamo noi stessi gli autori de' nostri mali. Conveniva o ch'io comparissi a' tuoi sguardi in uno stato di degradazione, o che divenissi spettatore della tua miseria: abitare insieme non potevamo in uno stesso mondo. Mi sia concesso però almeno di versar lacrime di sangue sulla fatalità de' nostri destini; concesso mi sia di gemere per te, mio fratello, mio collega in tutte le imprese, mio compagno all'impero, mio amico e commilitone nei primi ordini di battaglia; per te, braccio destro di Cesare, cuore da cui il mio traeva il suo coraggio e i suoi nobili sentimenti. Ah! le irreconciliabili nostre stelle dovevano dunque così dividere le nostre eguali fortune per condurci a tal misero fine? »

Ma nè in mezzo al dolore egli dimenticò l'ambizione, e: « M'odi, Proculejo; parti e di' alla regina che non paventi da noi veruna umiliazione; porgile quei conforti che chiederà la natura de' suoi dolori. Vegliamo sopra di lei. Il sentimento della sua grandezza potrebbe armarla contro i suoi giorni e deludere le nostre speranze; Cleopatra condotta viva a Roma eternerà il nostro trionfo. Va, e torna in breve per dirmi quello che t'avrà detto e che avrai scoperto de' suoi sentimenti ».

Proculejo diffatti tenta persuadere Cleopatra ad affidarsi alla clemenza di Augusto; e quando questi compare dinanzi a lei, essa gli presenta la lista di tutti i suoi tesori: « Signore, ecco lo stato delle mie ricchezze, degli argenti e dei gioielli che possiedo (*presentandogli una carta*). È esatto, e fino ai più piccoli effetti, nulla vi è ommesso. Dov'è Seleuco?

Sel. « Eceomi, signora.

Cleop. « Questo è il mio tesoriere, potete interrogarlo, signore; intimategli, pena la testa, di dichiarare se nulla ho trafugato; parlo il vero, o Seleuco?

Sel. « Signora, amerel meglio perdere l'uso della parola che affermare a rischio della testa quel che non è.

Cleop. « Che ho io adunque nascosto?

Sel. « Tanto da riscattare tutti i tesori che palesato.

Ces. « Non arrossire, Cleopatra; lodo la tua prudenza.

Cleop. « Oh mira, Cesare, considera come la folla degli uomini segue servilmente la fortuna! Tutti i miei servi mi abbandonano per darsi a te; e se mutassimo sorte, tutti i tuoi ti lascerebbero per venire a me incontro. L'ingratitude di questo vil Seleuco mette il colmo al mio furore. Oh vile schiavo, perfido più che l'amore mercenario! Che? tu mi rivolgi il dorso? Sì, tu il puoi; tradiscimi, te lo permetto: ma prima, avessi tu ali per fuggire dalla mia vendetta, ella saprà raggiungerti. Schiavo scellerato, indegno, infamemente vile!

Ces. « Buona regina, lasela che ti supplichiamo.....

Cleop. « Oh Cesare, qual sanguinoso affronto per me! allorchè voi, nello splendore della vostra grandezza, degnate onorarvi di vostra visita una sfortunata vinta dalle sventure, il mio proprio servo aggrava il peso de' miei mali col suo vile tradimento! Ebbene, generoso Cesare, quand'anche riservato mi fossi qualche frivolo ornamento da donna, qualche oggetto di poco valore, qualcuno di quegli inutili doni con cui si festeggiano i nuovi amici; e quand'anche posto avessi in disparte qualche presente per Livia, per Ottavia, onde interessarle alla

mia sorte, dovrai io esserne accusata da un uomo che ho nutrito? Oh Dei! questo tratto d'ingratitude mi precipita anche al disotto dell'abisso in cui era caduta. In mercè fuggi dal mio cospetto (*a Seleuco*), o ti farò vedere che il sentimento della mia grandezza passata vive ancora sotto le rovine della mia fortuna. Se fossi un uomo, avresti pietà di me.

Ces. « Taci, Seleuco. (*Seleuco esce*) »

Cleop. « Il mondo apprenda qual è la sorte de' sovrani. Noi siamo accusati dei fatti che commettono i nostri ministri, e se cadiam dal trono, portiamo la pena dei delitti altrui: questa sventura annessa alla grandezza rende la condizione dei re ben compassionevole ».

Questo colpo così teatrale è storico. Anzi qualche scrittore aggiunge che, civetta anche nell'impeto della collera, ella s'alzò dal letto seminuda per battere l'intendente, ostentando così agli occhi d'Augusto le sue bellezze, che però non ammolliavano il gelo dell'ambizione.

Cleopatra poté omai comprendere qual fortuna l'aspetti. « Ebbene, Ira, come la pensi tu? Audrai dunque per le vie di Roma, al pari di me, imprecata e derisa? La ciurma degli artefici coi loro abiti sozzi, coi loro strumenti alla mano, ci solleveranno adunque brutalmente fra le loro braccia per mostrarci di sopra della folla, e ammorbaci con aliti impuri, mescolati a nubi di polvere? »

Ira. « Gli Dei ce ne preservino. »

Cleop. « Tale sorte ci aspetta, o Ira. Insolenti littori ci mostreranno a dito come pubbliche cortigiane; miserabili cerretani ci canzoneranno con musica discordante; istrioni, improvvisando un dramma sopra la nostra isturia, ci faranno vedere sul teatro, e porranno dinanzi agli occhi del popolo le nostre orgie d'Alessandria; Antonio sarà prodotto sulla scena ebbero e vacillante; ed io vedrò qualche garzone dalla stridula voce, grottescamente travestito da Cleopatra, avvilire la mia grandezza cogli atti d'una meretrice ».

Ella ha potuto procurarsi l'aspide e si fa mordere da quello, e i Cesariani che sopraggiungono non trovano che un cadavere.

In questa tragedia i caratteri non sono così ben rilevati, non abbastanza unite le scene, non così semplice l'orditura come nel *Giulio Cesare*; nè l'informazione dei fatti che succedono fuori dalla scena è tanto chiara che basti, come dovrebbe in ogni opera, a chi altrimenti non ne fosse informato. Alcuni personaggi importanti compaiono troppo di fuga, e l'attenzione va piuttosto divisa sopra tanti particolari, che non concentrata su masse grandiose.

Ma che mirabil arte di ridurre tutte le fila a un centro, di tener viva l'attenzione col continuo progredire dei fatti, di fare un conciso epilogo e un vivace sviluppo della storia! Cleopatra, mistura d'alterigia orientale, di vanità e d'amore, di voluttà e d'incostanza, non può convenire che ad un amante qual è Antonio, trabalzato anch'egli fra l'ambizione e l'amor de' piaceri, il timore del vitupero e le seduzioni d'una donna, eroe e fanciullo a momenti. Su quest'ultimo ha Shakspeare concentrato l'interesse, troppo più che nol meriti l'Antonio della storia: ma per ristoro non lasciassi abbagliare dalle lodi che questa profuse ad Ottavio, del quale ritrasse al vero l'egoistica e gretta freddezza.

I tre drammi che analizzammo sono degli ultimi composti dal grande Inglese nella maturità dell'ingegno suo, col *Re Lear*, coll'*Otello* e col *Macbeth*; e la ferace sua immaginativa dovette compiacersi di spaziare in campi sì vasti, eppure non vagare; non evocando fantasmi, ma ridonando la vita ad esseri veri, e ponendo in loro pensamenti e parole, quali veramente dovettero avere; e segnitando i grandi rivolgimenti della fortuna, siccome la storia ce li offre, spogli dalla prepotenza del destino che li domina negli antichi. La lettura di questi

drammi basterà a disingannare chi crede Shakspeare un ignorante, purchè non pretenda trovare in esso quel che appena l'erudizione posteriore scopri.

Quelli che hanno stabilito i metodi con cui e per cui soltanto è lecito avere genio, si lamentarono che egli mancasse d'arte, l'arte ch'essi dicono, non quella di eccitar le passioni, il terrore, la pietà; di dipingere i caratteri, e trarre dal vero le situazioni, in armonia colle facoltà; l'arte insomma di fare drammi, non per la scuola e per i critici, ma pel teatro.

Soprattutto insigne è quel suo saper cogliere gli uomini dovunque sono, e improntarli di fisionomie tutte proprie, sieno suoi contemporanei, o lontani di venti secoli; con quel corredo di cose del cielo e della terra, com'egli dice, che non si saprebbero immaginare nelle scuole di filosofia (1).

S. 8.

TEATRO SPAGNUOLO.

Il teatro spagnuolo merita considerazione sopra gli altri tutti della moderna Europa, siccome viyo specchio de' costumi nazionali, e figliato non da reminiscenze, ma dalla fantasia, diretta secondo lo spirito del medio evo e delle età nuove.

Tre epoche gli si possono assegnare: la prima da mezzo il xiv secolo fin verso l'uscita del xvi; arte arcaica, esitante nelle forme, e dove i migliori sono Giovanni de la Encina, Lope de Rueda, Torres Naharro, Tarraga, Aguilar, fino a Cervantes. La seconda va dall'uscita del secolo xvi sino a tutto il xvii, dove il genio di alcuni grandi sanziona una forma particolare: vi appartengono Lope de Vega e suoi imitatori, Moreto, Gabriel Telles conosciuto col nome di Tirso de Molina, Calderon, Alarcon, Rojas, Solis ed altri. Allora comincia la terza, che dura tuttavia, e dove si ondeggia tra la scuola classica e le forme nazionali, sovente esagerandole, come vedesi in Canizares, Jovellanos, Huerta, Cienfuegos, Moratin, Jose Quintana, Martinez de la Rosa ecc.

Precedettero alla vera drammatica i soliti misteri e qualche idillio, un dei quali abbiamo nella raccolta di Moratin, opera di Rodrigo de Cota, e intitolato *Dialogo entre el amor y un viejo*, 1470. Un povero vecchio, volendo sottrarsi all'amore che lungamente il tiranneggiò, si chiude in un meschino ritiro, cinto di uu orto incolto e arido, donde non si veggono che le rovine del palazzo del piacere, quando improvviso Amore gli compare col suo corteo.

Il vecchio. • La mia porta è chiusa: a che vieni? per dove entrasti, malandrino? perchè varcasti le mura del mio ritiro? L'età e la ragione mi liberarono da te; lascia che il povero cuore da te straziato, medichi nel silenzio le sue ferite. Io non dovea temere che la bellezza di questo giardino ti attirasse, giacchè non v'ha nè redole fiorite, nè cespugli di gelsomino, nè ruscelli, nè bacinj o fontane, nè tampoco uccelli che coi canti rallegrino e consolino. La casa cadde in rovina senza che si pensasse a ripararla, e più non è che una povera capanna di canniccio e di ghiaggiuolo. Per ischerarmi da te ho cangiato i miei

(1)

*There are more things in heaven and earth
Than are dreamt of in our philosophy.*

alberi fruttiferi in tronchi morti e secchi. Esci di qua, sciagurato; va cercare altrove qualche fiore soave, che qui non troverai cosa che ti piaccia; tu e i tuoi servi più non avete a far con me: chiunque voi siate, ingannevolmente fioriti (1), io so quanti guai vi trae dietro.

Amore. « Da quanto dici comprendo che tu non m'hai ben conosciuto.

Vecchio. « Oh sì; non ho dimenticato le ferite che mi portasti, gli spasimi che m'hai causato.

Amore. « Odi, babbo mio, mio signore. Io convertirò i tuoi mali in beni; per i dispetti e gli oltraggi tuoi voglio colmar di onori te, te stesso che sei tanto in lena d'insultarmi. Io sono risoluto di soffrire le tue male accoglienze, purchè tu soffri i servigi miei.

Vecchio. « Parla dunque; di' le tue ragioni; esala gl'infiammati tuoi lamenti. Ma parla da lungi; non apprestare l'aria che respiro, perchè io ti conosco: se ti lascio accostare, farai tanto colle tue moine, che i rimproveri ch'io ti dirigo ricadranno su me ».

In fatto l'Amore comincia a sedurre il vecchio; dover lui cacciare cotesta malinconia che gli amareggia la vita; ascolti, segua l'Amore, che solo può abbellire i suoi giorni; obbedisca l'Amore, di cui in natura ogni cosa riconosce il potere; e da moribondo egli il tornerà vivo e rubizzo.

« Mastro d'inganni » esclama il vecchio « tu vanti il ben che fai, e non parli del male che cagioni »: e qui fa la dipintura de' guai dell'Amore. Ma il Dio replica: « Cessa il biasimo, e, se ben rifletti, fiorirai col lodarmi. Si lamenta di me sol chi non sa trattarmi secondo conviene. D'altra parte, a questo mondo chi non ha il suo dritto e il suo rovescio? un po' d'affanno rende più vivo il diletto e sgombra il languore . . . In somma se tu vuoi essermi docile, t'infonderò nuovo vigore, metterò nel tuo cuore la mia vivacità, e tornerai quale al tempo di tua giovinezza; richiamerò nel tuo giardino la verdura, rialzerò la casa, farò rifluir la vita nelle piante intristite: ben se' stolto, o vecchio, se non vuoi cangiare le tue spine colle mie rose ».

Il vecchio esita; Amore insiste; finalmente quegli cede, e gli si dichiara schiavo.

Amore. « Alfin ti tengo. Ora che senti tu?

Vecchio. « Sento una rabbia che m'uccide, un piacere pieno di tema e d'angoscia; sento un fuoco che cresce senza posa, un male che non vedo; senza ferita sono colpito: e come non vorrei che tu m'abbandonassi, così io non mi vorrei staccare da te ».

Amore, superbo della vittoria, si fa allora beffe del barbogio; la vendetta sua è sicura; e lo strazia d'essersi, così vecchio e deforme, dato all'Amore.

Probabilmente le decorazioni necessarie a recitare quest'idillio grazioso, conveniva supplirle coll'immaginazione; ma più facile era trovarle per le rappresentazioni sacre. Usavasi nelle case fare il presepio a natale, il sepolcro al venerdì santo, e questo potea servir di scena a una natività, a una passione. Giovanni de la Encina, nel palazzo del duca d'Alba, faceva recitare le sue egloghe alla tavola per occasioni domestiche, mescolandovi qualche scena d'amore o d'intrigo. Poi Gil Vincent fece di vere commedie, e Lope de Rueda vi diè il linguaggio conveniente, sostituendo la prosa naturale al verso artificioso che fin allora si usava. Le sue commedie son piuttosto farse a due o tre personaggi, di grande ingenuità.

In una, il vecchio Turivio, piantato degli ulivi nel campo, torna a casa, e sua

(1) Il testo dice *llenos de flores*, pieno di fiori, o di frodi: onibologie intraducibile.

moglie Agueda già vi fa sopra l'assegnamento; e che fra sei o sette anni daranno quattro o cinque misure d'olive; che piantate anch'esse, infallibilmente fra venticinque o trent'anni daranno un bellissimo raccolto; Agueda stessa le andrà a raccorre, il marito le trasporterà sul ciuccio, la figlia le venderà al mercato. « E la pazzarella non mi sta a darle per meno di due reali al misurino. — Bella coscienza! » esclama il marito, « quattordici o quindici danari bastan bene. — Taci là » ripiglia la donna « non sai che sono della specie di Cordova? — Oh che importa? eh, bimba! lo ti comando di venderle quindici danari. — Guàr, babbo mio. — Ed io due reali » dice la madre. « Sì, mamma » risponde la figlia. « Come sì? » dice il padre; e questa condiscendenza li scontenta amendue, e padre e madre battono la povera figlia acciocchè prometta d'ubbidire a lui o a lei solo. Alle grida accorre un vicino: « Che è? che non è? — Vogliono vendere per nulla delle ulive grosse quant'una noce — Vediamole; io le compro a che prezzo si sta — Ma . . . non sono ancora piantate ».

In un'altra, il signor Dolagon, avaro e geloso, nel passare in rassegna le sue provvigioni, trova di manco una cassetta di confetture, che credeva aver lasciate nel suo armadio. Interroga un a uno i famigli, che non confessano nulla, e l'uno accusa l'altro, onde Dolagon dà bastonate a tutti e ciascuno. Ma il paggio Guglielmino si risovviene che il padrone ripose egli stesso quelle confetture. Dolagon verifica il fatto, e per acchetarsi i famigli, propone d'abbandonar loro il motivo della questione. Essi fanno consiglio fra sè; e dopo maturo riflesso, deliberano, pel consiglio del paggio, di fare generosità col padrone, e restituirgli, non solo le confetture offerte, ma anche le bastonate, come fanno.

Tali furono i primordj del teatro che poi giganteggiò; e gli autori numerosissimi e spesso anonimi, s'ispirano sovente alla religione, traggono gli argomenti da fatti ancor freschi, e trattano la politica con una libertà, quale non siam soliti supporre nei sudditi di Filippo II.

I drammi si dividono generalmente in tre giornate, e non che l'unità di luogo e di tempo, le più volte neppur l'unità d'azione v'è conservata. Volendo il poeta offrire sotto tutti gli aspetti un carattere, purchè raggiunga il fine, non si briga se corrano ore od anni. In fatto, chi conta il tempo quando è pieno d'avvenimenti?

Il dialogo è in versi scelti brevi, che somigliano molto all'andar della prosa, senza per questo cadere in trivialità. Il ridicolo v'è misto al tragico; e nelle situazioni più animate e strazianti, un buffone (essi dicono *il Gracioso*) lancia salti e moti, destando un'allegria che spesso è disopportuna, ma che tempera l'eccesso del sentimento e dell'espressione, vizio della letteratura spagnuola, ed esprime le riflessioni del volgo sopra gli avvenimenti del grandi.

Nella *Vida es Sueño* di Calderon, Basilio re di Polonia, filosofo profondo, consultando gli astri apprese che il nascituro suo figlio andrà soggetto a straordinario influsso di malvagie passioni. Appena dunque nasce Sigismondo, e' lo manda ad allevare in cupa solitudine, coperto di pelli ferine e incatenato; eppure colà stesso è squisitamente educato, sicchè può tenere ragionamento di qualunque materia. Il trono di Polonia se vacasse, spettava ad Astolfo duca di Moscovia o ad Estella cugina di lui, rappresentante d'una linea anziana. Rosaura, dama moscovita, tradita da Astolfo e ricoverata in Polonia sotto vesti maschili, calasi per gl' inaccessi dirupi che sovrastano al castello ov'è chiuso Sigismondo; con lui ragiona esponendo gli antecedenti in maniera da far impressione. Clotaldo custode del principe lo sorprende a colloquio; e giusta gli ordini del re, prende lo strapiero per mandarlo a morte, quantunque dalla spada ch'essa gli consegna sospetti

ch'è suo figlio: fortunatamente sovraggiunge re Basilio, che dolente di vederne mutata in altri l'eredità, vuole sperimentare se le stelle il vero pronosticassero, o se egli sia di generose inclinazioni.

Pertanto Rosaura è rinvlata, e Sigismondo, sotto l'azione d'una bevanda soporifera trasportato alla reggia, svegliasi nel II atto fra le mollezze cortigiane, e udendo i proprj casi, cova rancore pel trattamento usatogli, insulta e minaccia il padre, chi batte, chi butta dalla finestra, attenta all'onore di Rosaura e alla vita di Clotaldo. Il re, che più non può dubitare dell'influenza delle stelle, fa amministrarli un altro soporifero e rimetterlo nella prigione. Quivi Clotaldo s'ingegna di persuadergli che il passato suo regno non fu che un sogno, traendone però occasione di moralità; onde il principe, persaso o rassegnato, si rimette sul prisco tenore di vita.

Ma ne lo strappa (al III atto) l'esercito, che saputo i diritti di esso e l'indegno trattamento, viene a levarlo e porselo a capo. A Clotaldo non restava più che aspettare la morte; se non che Sigismondo, compreso dalla nequizia del primo suo sogno, e temendo svegliarsene di nuovo, supera colla ferma volontà il tenore nemico degli astri; il padre gli rende i diritti; Rosaura è sposata ad Astolfo suo fratello e già competitore; egli si unisce ad Estella; e lo spettatore resta persuaso, che gli astri han forza bensì sulle azioni umane, ma che la volontà può superarla.

Sigismondo rivela la moralità fondamentale del dramma: « Il re sogna di esser re, e vive in questa illusione, comandando, disponendo, governando; e le bugiarde lodi che riceve, la morte le scrive sulla sabbia, e un soffio le dissipa. Chi dunque può bramar di regnare, vedendo che dovrà svegliarsi nella morte?... Il ricco sogna nella sua ricchezza che gli dà tanti pensieri; sogna il povero le sue miserie; i patimenti suoi; sogna quei che ingrandisce e prospera; sogna quel che s'inquieta e sollecita; sogna quei che offende ed oltraggia; insomma in questo mondo, benchè nessuno se ne renda conto, tutti sognano quel che sono. Cos'è la vita? un'illusione, un'ombra, una finzione. Perciò il più gran bene è piccola cosa, giacchè la vita non è che un sogno, e i sogni non son che sogni ».

Una delle migliori commedie d'intrigo è il *Secreto ad alta voce* d'asso Calderon. La scena è a Parma, città ritratta al vero, ma dove cerchereste invano il tempo in cui ne fu duchessa una tal Florida. Costel da un sentimento secreto che la crucia cerca distrarsi con tutti i vezzi delle arti belle; e lì mostra un coro di musici che apre la scena nel parco cantando il dominio dell'amore sopra la ragione, fra gli applausi di tutta la Corte.

Due cavalieri allora si fanno avanti per osservare la bella duchessa; Federico, gentiluomo di questa, e il duca di Mantova, che invaghito di lei, e volendo conoscerla prima di sposarla, brama farsele presentare sotto il finto nome d'Arrigo. Pertanto confidò il secreto a Federico; ma Fabio, servo di questo, che non n'è a parte, colla curiosità sua eccita quella degli spettatori.

Dopo che Federico ed Arrigo scorrendo diedero a conoscere se stessi e la duchessa, questa compare, e comunque tratti da sovrana Federico, lascia però trapelare l'affetto che prova per lui; giacchè vedendo che i suoi versi sono sempre d'amore, che eran d'amore alcuni testi cantati innanzi a lei, si lusinga d'esserne l'oggetto, e vuol indurlo a manifestarglielo: ma egli non fa che attribuire all'umile suo stato la sfortuna di cui si duole, senza dir cosa che blandisca l'amore di Florida.

Arrigo presentasi come un cavaliere del duca di Mantova, portatore di una commendatizia di questo, ove chiede ricovero sintanto che venga pacificata una

famiglia, irritata per un duello cui amore lo strascinò. Mentr'essa legge e i cortigiani cianciano a gruppi, Federico s'avvicina a Laura prima dama e da lui in segreto amata, e ne riceve di fuga un viglietto entro un guanto della duchessa.

Flerida fa liete accoglienze allo straniero, invitandolo a partecipare alle feste di Corte, e ai varj giuochi che si cominciano, come quistioni di galanteria trattate colle sottigliezze di scuola. Discutono qual sia il maggior tormento di un amante; e ciascuno dice l'opinione sua, e la sostiene con ravviluppati argomenti; tra cui la duchessa lascia più sempre conoscere come la doglia sua nasca da un amore disuguale.

Ritiratasi la Corte, Federico, rimasto solo col servo curioso, legge il viglietto ricevuto; e Fabio, che non sa nè donde gli vengano nè come coteste letterine, crede che tutto sia un incantesimo: soltanto sa dal suo padrone come il viglietto contenga un appuntamento, quella sera stessa, alle gelosie della sua amata.

Intanto la duchessa, impaziente nell'amore, chiama Fabio, e gli regala una catena d'oro perchè le nomini l'amata dal suo signore; ma egli protesta non saperlo, e l'avvisa dell'appuntamento. Flerida gelosa gli comanda di spiare ogni passo del suo padrone, proponendosi turbare la felicità di quegli amanti. Avendole Federico portate alcune carte d'affari, essa gli comanda di quivi deporle, e partire immediatamente per Mantova con una lettera pel duca. Federico manda Fabio pei cavalli di posta, intanto ch'egli parla col duca di Mantova, il falso Arrigo, seco accordandosi che questi aprirà la lettera a lui diretta, e risponderà come l'avesse ricevuta nella sua capitale.

La notte, Laura sta per avviarsi alla concertata gelosia, quando la duchessa la chiama, e le dice avere scoperto che una delle sue dame dee quella notte trovarsi con un cavaliere, e che è deliberata di sapere qual sia la temeraria che viola così le leggi della convenienza. Ansietà di Laura: ma la duchessa finisce coll'imporle ch'ella scenda alla gelosia affine d'impedire o scoprire lo scandalo.

In tal modo ella stessa ne agevola il ritrovo. E Federico non tarda a comparire; Laura si lagna che la duchessa abbia saputo il convegno, ed è gelosa dell'interesse che la duchessa mostrò di prenderne: ma finiscono, come di stile, colla pace, si danno l'un all'altro il proprio ritratto in una scatoletta perfettamente eguale; ed ella promette dargli domani una cifra con cui potersi intendere fra loro, a malgrado di chi gli ascolta. E la cifra è questa, che quando vogliano avvertirsi di alcuna cosa, dopo fatto un segnò col fazzoletto per fermare l'attenzione, la prima parola di ciascuna frase sia per loro, il resto del discorso per gli altri. Da ciò il titolo della commedia.

Al II atto, Federico e Fabio compajono in abito da viaggio; e il primo presenta alla duchessa la risposta del duca di Mantova, mentre ne sponge un'altra sua a Laura, fingendo averla ricevuta da un parente di essa. Pensate se Fabio resti trasecolato; egli che sa non essersi il padron suo mosso da Parma. I due amanti cominciano intanto a far uso del loro *segreto ad alta voce*; e Laura, con sedici voci che cominciano altrettanti brevi versi, avvisa l'amante che Flerida fu avvertita da Fabio come non fosse altrimenti stato a Mantova. Diverte il vedere i lunghi giri che Laura è costretta a dare al suo discorso affine di farvi entrare le parole necessarie: più diverte la meraviglia di Fabio quando vede che il padrone suo, dal cui fianco non si divisè un istante, sa il tradimento fattogli.

Le minacce di Federico, da cui a pena campò per l'intercessione d'Arrigo, atterriscono, non correggono Fabio; il quale riporta alla duchessa d'aver visto in mano del padrone un ritratto di donna, e come il porti in tasca. La duchessa, più sempre gelosa, ma senza mai sospettare di Laura, quando Federico viene a

recarle alcune carte di Stato da firmare, gli comanda di deporle; ed assumendo contegno severo, si querela ch'è l'abbia tradita, e che tenga corrispondenza col suo peggior nemico. Il gentiluomo attonito crede ch'essa intenda l'aver introdotto in palazzo il duca di Mantova, e confessa e ne chiede scusa; e la meraviglia è pari d'ambe le parti. Ma Flerida, fattosi spiegare ogni cosa riguardo ad Arrigo, torna sulla primitiva accusa, imputando Federico d'una corrispondenza criminale, e intaccandone l'onore a segno, ch'egli trovasi costretto a cacciar fuori tutte le carte che ha indosso e le chiavi del suo stipo.

A ciò appunto tirava la duchessa, che così vede anche la scatoletta del ritratto: Federico ricusa assolutamente mostrargliela; pure non la potrebbe ascondere se Laura non riuscisse destramente a cambiarla, sostituendo quella ch'esso gli diede la sera prima; talchè la duchessa apprendola, non vi trova che l'effigie del cavaliere.

Al III atto, Fabio solo esce in lazzi grossolani e arlecchineschi; e pauroso ancora dello sdegno del padrone, si nasconde nelle camere finchè il temporale sia sfogato. Ed ecco entrano Federico ed Arrigo, e il primo riferisce al secondo come Flerida sappia l'esser suo, talchè inutile omai il nascondersi; gli soggiunge la storia de' suoi amori, e come la sua bella, conoscendo quanto sia pericoloso il rivaleggiare colla duchessa, ha deliberato fuggir seco; e già si diedero la posta al fondo del parco, ov'egli in prima notte si troverà con due cavalli. Arrigo gli promette non solo ricoverarlo, ma condurlo egli stesso fin alla frontiera de' suoi Stati.

Fabio, che, senza volerlo, giunse a scoprire l'arcano che tanto gli stava sul cuore, nol può tenere un istante in sè, e corre per rinvesciare ogni cosa alla duchessa. Questa in palazzo rivela a Laura l'amor suo per Federico, e come arde di scoprirglielo una volta, e col matrimonio sollevarlo al suo grado. Laura struggesi di gelosia, e più quando Federico entrando dice graziosità alla signora. Però coll'aiuto della loro cifra fanno lamento e pace, mostrando non dire che garbi o futilità cortigianesche.

Flerida si pasce di speranze, quando Fabio sorge, raccontandole tutto per filo e per segno. Gelosa, tradita, disperata, ricorre ad Ernesto padre di Laura, ordinandogli che quella notte non si spicchi un istante da Federico, ricorrendo alla forza se occorra. Ernesto va dunque alla casa di Federico, mentre questi era per uscirne, e con ciance inutili e interminabili esercita la pazienza dell'infelice, che ne muore pensando come l'ora passi, l'amante e il duca l'aspettino. Potete figurarvi una delle scene più comiche: ma per quanto Federico adoperi tutti i mezzi onde altri suol disfarsi d'un importuno, Ernesto, sodo al macchione, vela la metodica pertinacia con tutte le gentili frasi d'un cortigiano consumato. Quando Federico gli dice chiaro e tondo di voler uscir solo, egli fa comparire le guardie e gl'intima l'arresto.

Nodo inestricabile, se la casa di Federico non avesse avuto una porticina di soccorso; per la quale sgattajolato, giunge al parco. Laura l'attendeva; ma Flerida le sopravvenne, e coltola, l'obbliga rispondere quando Federico la chiama; e per quanto s'ingegni scaltramente dissimulare l'amore e la causa per cui si trova colà, la duchessa la convince. Qui lotta fra gelosia e amore; vince allfine la generosità; Flerida concede Laura all'amante, e la propria mano al duca di Mantova.

Voglia l'immaginazione del colto lettore supplire al troppo che manca in un'analisi così arida, sprovvista delle tante piacevolezze, delle sceniche situazioni, e di tutto il bello che può dare un dialogo sempre vivo, sempre vero.

Col *Segreto ad alta voce*, il *Principe costante* è dato da Federico Schlegel come capolavoro di Calderon. N'è soggetto il principe Ferdinando, che nella spedizione contro i Barbareschi (1458) restò prigioniero in Africa. I giardini del re di Fez ci si presentano alla prima, ove le donne di Fenissa, principessa mora, eccitano gli schiavi cristiani a disannojare col canto la loro signora. Simili agli Ebrei sotto i salici di Babilonia, essi rispondono: « Del come può riuscirle gioconda una musica; non accompagnata che dal suono di nostre catene? »

Pure cantano sinchè Feiussa appare tra le donne sue, che ne esaltano la bellezza con tutta la pompa dello stile orientale: « Ella sorse così bella! L'aurora non creda più che a lei debbano questo giardino i profumi, queste rose il colore, questi gelsomini la candidezza ».

Ma ella esclama: « Che mi serve la bellezza, e pur bella io sono davvero, quando gioja non ho, quando la felicità m'è ignota? » E manifesta loro come sentasi oppressa da un presentimento, che in niun modo sa vincere. Essa ama Muley sceico, cugino del re di Fez, ammiraglio e generale; ma suo padre vuol darla a Tarudante, principe di Marocco. Muley, di ritorno da una corsa, annunzia come una flotta portoghese s'avvicini, comandata da due infanti: e gli Spagnuoli che cercano al teatro ogni maniera di allettamento, tollerano e applaudiscono tale racconto, lungo duecentodieci versi. A Muley è ordinato di opporsi allo sbarco colla cavalleria.

Prima però di partire, Muley vede in mano di Fenissa il ritratto di Tarudante, e ne ingelosisce, ed ha dalla fanciulla la confessione del suo amore, ma il proposito di essa d'obbedire al padre.

Qui cambia scena, e al suono di bellici stromenti vedonsi i Portoghesi affer rare presso Tanger, e i varj eroi cristiani parlando rivelano il proprio carattere, i sentimenti e lo sgomento che li prese agli strani prodigj comparsi loro nel tragitto. Ferdinando ravviva il coraggio de' suoi colle parole, e più col dissipare la cavalleria di Muley e far questo prigioniero.

Nobilmente stanno a fronte lo sceico e il re ch'egli non conosce, sfoggiando sentimenti cavallereschi. Ma udendo che lo sceico, per la sua prigionia, perderà l'amata donna, il re gli dice: « So che cos'è amore, prode moro; so quante pene costi l'assenza; ti permetto d'andartene libero.

— Io non ti rispondo. Chi offre con tanta generosità, è abbastanza compensato se si accetta. Dimmi, Portoghese, chi sei tu?

— Un nobile soldato.

— La tua condotta lo mostra. Nel bene e nel male io sono tuo schiavo per sempre. Allah ti custodisca, o Portoghese.

— Se Allah è Dio, t'accompagni ».

Però Fez e Marocco congiunsero le loro forze, assai superiori a' Portoghesi; che non potendo ritirarsi, si accingono a vender cara la vita. Oppressi dal numero soccombono, e Ferdinando è costretto rendersi prigioniero, del pari che il fratello Enrico e il meglio dell'esercito. Il re moro li trattò con ogni cortesia, dichiarando però non rilascerà mai Ferdinando se non per la restituzione di Ceuta; e spedisce Enrico in Europa a trattare del riscatto. Ma Ferdinando ricusa una libertà che dee costar sì caro alla patria, e « Enrico, di' a mio fratello che nella mia sventura si conduca da re e da cristiano ». I due fratelli s'abbracciano mestamente; Ferdinando s'avvia a Fez dietro ai vincitori; Muley esclama: « Or l'amicizia disperata s'aggiunge alla gelosia per tormentarmi ».

Al II atto, Ferdinando si trova a Fez, circondato dagli schiavi cristiani ch'egli conforta a quella docilità che sola può mitigare gli inevitabili patimenti. « Amici, porgetemi le mani: con esse, lo sa Dio, vorrei spezzare i vostri ceppi, e a voi

prima ch'è a me vorrei resa la libertà. Qualunque sia il giudizio di Dio, credete ch'è per il nostro meglio, e ch'esso non tarderà a migliorare la vostra sorte . . . Ah! ben lo sento; tutt'altro che consigli si vorrebbero dar a chi soffre; ma davvero io non ho nulla, nulla da poter dare a chi soffre. Perdonatemi, amici, addio; andate a lavorare; non iscontentate i vostri padroni ».

Mentre il re di Fez vuol festeggiare il suo prigioniero, tenendosi onorato di possederlo, torna d'Europa Enrico, narrando che il dolore della sconfitta portò a morte re Eduardo, il quale spirando ordinò di restituire Ceuta per ricomprare Ferdinando; e che Alfonso V succedutogli il rimanda per effettuare il cambio. Ma il Regolo cristiano l'interrompe: « Basta! non proseguire, o Enrico. Questo non è parlare degno dell'infante di Portogallo, del gran maestro dell'Ordine di Cristo, bensì d'un abjetto, d'un barbaro, mancante dei lumi della fede eterna. Mio fratello non pose tal condizione nel testamento perchè fosse adempita, ma per mostrare quanto bramasse la mia libertà. Cerchiamola con altri mezzi, con altre condizioni di pace e di guerra. Potrebbe un re cattolico cedere a un mero una città che costa tanto sangue? egli che primo, con solo un leggero scudo e la spada, piantò su quelle mura lo stendardo lusitano? E si dimentichi anche la gloria sua personale: come abbandonerebbe una città che riconosce Dio nella fede cattolica? che merito d'aver chiese consacrate al suo culto? sarebbe azione cattolica, converrebbe alla religione, converrebbe alla pietà cristiana, converrebbe a' Portoghesi il permettere che i templi eccelsi, che sostengono le sfere celesti, invece delle lampade nostre dorate, immagini del vero Sole, non vedessero che le tenebre de' Musulmani e la mezzaluna opposta alla Chiesa? I santuarij di Dio sarebbero conversi in stalle, in mangiatoie gli altari, le chiese in moschee . . . Ivi Dio pose sua dimora, ed oggi sarebbero tolte ai Cristiani per darle al demonio!... Cattolici, che colle famiglie e i beni abitano Ceuta, perderebbero forse alla fede per non perdere ogni cosa, e noi saremmo la causa del loro delitto. I Cristiani che nascessero in questa terra, sarebbero d'ài Mori trascinati a vivere secondo la setta e i riti loro. E per una sola vita si dovrà tante perderne in miscredibile schiavitù? Che sono io mai? un uomo e nulla più. Uno schiavo non può conservare nobiltà; non sono più infante, non più gran maestro; nè la vita d'uno schiavo vuolsi ricomprare a sì alto prezzo . . . O re, io son tuo schiavo; fa di me il piacer tuo, giacchè non domando la libertà; è impossibile ch'io l'ottenga. Enrico, torna in patria; di' che mi lasciasti sepolto in Africa, poichè io farò che la mia vita somigli a morte. Cristiani, don Ferdinando è morto; Mori, uno schiavo vi resta; prigionieri, un compagno s'unì alle vostre miserie; e voi o re, o fratello, o Mori, o Cristiani, sappiate che oggi un principe costante, un principe imperterrito alle sventure e ai patimenti, sostenne la fede cattolica, e rispettò la legge di Dio ».

Irritato da tal parlare, il re di Fez si propone di trattar Ferdinando da schiavo; nelle scuderie, nel bagno, colla catena al piedi e al collo, mangiando pan nero, bevendo acqua, dormendo in una carbonaja. E di fatto si vede Ferdinando che lavora fra gli altri schiavi; ed un dì questi nol conoscendo, canta una romanza composta in lode di esso; un altro l'esorta a stare di buon animo, giacchè il principe Ferdinando promise procacciar loro la libertà. Don Giovanni di Continho, uno degli eroi più prodi e affezionati a Ferdinando, propone di mai non lasciarlo, e di farlo conoscere agli altri prigionieri, che tutti s'affrettano di fargli onore.

Quel Muley sceico, che aveva provato la generosità di Ferdinando, ora vuol rendergliene il ricambio e sdebitarsene. L'avverte dunque che sul davanzale della finestra di sua prigione troverà il necessario per rompere i ceppi; egli stesso spezzerà le ferriate, disporrà un battello che il rimeni in patria. Il re li coglie

tra questi parlari; ma invece di mostrarsene insospettito, domanda a Muley che sulla sua parola gli prometta fare ogni sua volontà; e gli affida la custodia di Ferdinando, come il solo inaccessibile a corruzione di paura, d'amicizia, d'interesse.

Muley è dunque diviso fra la riconoscenza e il dovere; ne consulta Ferdinando, che decide a proprio danno, dichiarando che più non profitterà di sue offerte, e ricuserà la libertà s'altri gliene procacciasse la via. Muley a malincuore si rassegna a quella che crede legge di dovere e d'onore, e più non potendo render libero il suo liberatore, s'ingegna d'impetrarlo dal re moro. Dipinge cgli a questo le miserie cui è ridotto il principe, colpito da paralisi, consumato dal fastidio; solo un valletto e un cavaliere gli stan fedeli ai fianchi, seco dividendo la scarsa razione. Il re ascolta, ma poichè li crede giusto castigo dell'ostinazione, risponde loro « Va bene »; e quando Fenissa viene anch'ella ad implorare per Ferdinando, egli le impone silenzio.

Giungono allora due ambasciatori da Marocco e da Portogallo, che sono i due principi stessi Tarudante e Alfonso V, i quali vogliono trattare in persona i loro interessi. Ricevuti insieme all'udienza, Alfonso offre il doppio valore di Ceuta in danaro per riscatto del fratello, altrimenti minaccia ferro e fuoco a tutta Africa. Il re di Fez nega pur sempre: Tarudante, considerando come provocazione personale le minacce di Alfonso, risponde di aver pronto l'esercito alla riscossa. A Tarudante è concessa la figlia del re, coll'ordine a Muley d'accompagnarla, costretto così a veder d'altri l'amata sua e a staccarsi dall'amico.

Mutasi scena, e don Giovanni ed altri portano sul palco Ferdinando sopra una stuoja, oppresso da patimenti che sono soverchi per il teatro, e richiamano quelli del Filottete; se non che li mitiga la santa rassegnazione del moribondo, che vi vede altrettanti pegni di futura glorificazione. Scorgendo egli il re di Fez e Tarudante traversare la scena, domanda loro la limosina: « Vedete! sono un uomo come voi, e mi trovo malato oppresso, morente di fame: uomini, abbiate pietà di me; anche una fiera prenderebbe compassione d'un altro animale ». E qui esce con un lungo brano di poesia ricchissima di colori e d'immagini, per ispirare misericordia più con sentimenti che con ragioni. Ma il barbaresco risponde che sta in lui: « Abbi tu pietà di te stesso, ed io l'avrò di te ».

Don Giovanni reca un tozzo a Ferdinando, che gli annunzia come poco gli rimanga d'aver bisogno delle sue cure affettuose. Solo, vicino a morire, impetra che il rivestano degli abiti dell'ordine militare d'Avis, e che segnino ben bene il luogo dove il seppelliranno, perchè « quantunque io muoja cattivo, spero esser ricompro, e godere un giorno i suffragi dell'altare. O mio Dio, poichè tante chiese io v'ho date, spero che voi pure ne darete una a me per mio ultimo asilo ».

Il sacrificio è compito; ma la tragedia cristiana non dee finir colla morte, sibbene mostrare la gloriosa trasformazione. Eccoli trasferiti sulla costa d'Africa, dove sbarcano don Alfonso e don Enrico colle truppe portoghesi. Udendo che s'accosta l'esercito di Tarudante, il quale conduce Fenissa a Marocco, don Alfonso s'accinge al combattimento. L'ombra di Ferdinando compare cogli abiti del suo ordine promettendo la vittoria.

Siamo a Fez, su' cui spaldi vedesi il re cinto dalle sue guardie, e innanzi al quale don Giovanni Continho fa recare il feretro di don Ferdinando. Si fa bujo; s'ode musica militare che viene accostandosi; e l'ombra di don Ferdinando con un torchio alla mano conduce l'esercito portoghese fino a piè delle mura. Don Alfonso chiama il re, annunziandogli di aver fatti prigionieri Fenissa e Tarudante, ed offre cambiargli col principe cattivo. Il re è sommamente affetto ve-

dendo i suoi cari in man di quelli verso cui abusò sì crudelmente della vittoria; e annunzia che più non ha il chiesto prezzo del riscatto, atteso che Ferdinando morì. Alfonso dunque non pensa che a recuperare la spoglia mortale, preziosa reliquia al Portogallo; la chiede dunque in scambio di Fenissa, pretendendo però che questa sia data sposa a Muley, premio dell'amicizia ch'esso dimostrò a don Ferdinando; e l'esercito vincitore portasi via il cadavere del *Principe costante*.

Il Maggior Mostro, di Calderon, dipinge la gelosia d'Erode con colori ben diversi da tutti gli altri drammatici che questa passione trattarono. Perocchè Marianne non è rea, non n'ha tampoco le apparenze come Zaira e Desdemona; è un angelo, ed Erode l'adora, e non dubita dell'amore di lei; ma teme di perderlo, e perciò la sacrifica, e vuol ancora ch'ella ignori donde le venga il colpo, quasi sperì che dopo la tomba debba sopravvivere l'amore.

L'intreccio è affatto difettoso, eppure il carattere di questa passione basta a formarne uno dei drammi più insigni. Un astrologo (e tali predizioni ricompaiono troppo spesso in Calderon) predisse a Marianne che Erode col pugnale che reca allato trafiggerà chi più ama, e che ella sarà preda del *maggior mostro*. Erode informatone, nella prima scena, getta al mare quel pugnale, ma eccolo per istrani accidenti riportato. Intanto Augusto prevale; ed Erode, prigioniero a Memlì, a varj casi persuadesi esser costui quel mostro di cui è fatata preda la sua Marianne, per la quale Augusto concepì, alla sola vista del ritratto, una passione che non asconde. Pertanto Erode, condannato a morte, dà ordine che sia uccisa anche la sua donna; ma la lettera che chiude l'ordine cade in man di Marianne, che ne concepisce odio al marito e giura vendetta.

Augusto arriva a Gerusalemme; riconosce in Marianne colei il cui ritratto lo innamorò; pure la rende allo sposo, al quale per merito di lei perdona: Erode, sempre geloso, eppur senz'ombra di sospetto della sua donna, è da lei rimproverato per l'ordine che diede d'ucciderla; poi credendo che Augusto attenti all'onore di lei, assale questo, ma tra il bujo ferisce in quella vece la moglie col pugnale predestinato.

I soliloquj son troppo necessarj nel dramma romantico per rivelare le gradazioni della passione; e in Calderon ricorrono frequenti. In questo dramma lodano quel di Marianne al fine della seconda giornata:

« Oh cento volte sciagurata la donna che si trova aborrita da colui che ama! In che mai, diletto sposo mio, in che t'offende la mia vita, da non voler che viva colei che si strugge adorandoti? Quand' io negozio per la tua libertà, e, Semiramide dei mari, ad imperj di neve affido Babilonie di vascelli; quando in fantasia vagheggio l'immagine di te lontano, che mostrandomisi agli occhi, mille volte abbraccio per illudermi, tu in funesta prigione, invece d'abbracciar l'ombra mia, macchini la mia morte? T'amo io o no? se non t'amo, non s'adice meglio a nobil uomo dimenticare chi lui dimentica? se t'amo, perchè pretendi che, te morto, io muoja? Non saprei obbedirti senza che tu l'comandassi? Dunque o ch'io t'obblj o che t'ami, la vanità tua o la mia ingratitudine accusi. Se nel libro del cielo, azzurro inganno della gente, mi minaccia il peggior mostro, e tu m'uccidi, tu sarai detto il mostro peggiore. Ma qui non so qual nuovo spirito m'infuria: e all'incitamento d'affetti così diversi da' miei, voglia Dio che non arrivi in porto il soccorso che ti mando, o perfido sposo, e tra le sirti e le scille d'Egitto i marosi e i venti lo travolgano, e Teti lo sepolisca. Nè solo combatta contro la tua libertà, ma iriti Ottaviano in modo che solleciti la tua... Zitto, o lingua! non proferire la sua morte: ben basta ch'egli pronunzi la mia. Voglia Dio che vittoriosa sorga la flotta nel porto di Memlì;

che i nemici me lo rendano vivo, fra le mie braccia..... Oh che dico? zitto un'altra volta, o lingua, se pur non ti sforzi dire che fra le mie braccia, vendicandomi, io 'l faccia a brani. Deh come ratto in cuor di donna passano gli affetti da un estremo all'altro, l'ira alla pietà, il favore al disprezzo! Ma dissi di donna? dalla comun legge vanno eccettuate le donne pari mie; e giacchè mansuete da un lato, spietate dall'altro, le angosce mie si combattono con tutto il furore di passioni opposte, di pareri discordi, di doveri contraddittorj, il cielo mi dia arte, la fortuna mezzi di temperar gli uni cogli altri in guisa, che come sposa oltraggiata e come regina prudente io adempia il dover mio col mondo, con me; e cielo, sole, luna, stelle, astri, monti, mari, piante, uomini, fiere, uccelli, pesci veggano che come regina perdono, come moglie fo vendetta » (1).

Amore dopo la morte intitolarono gli attori quel che Calderon aveva denominato *Il Tuzani dell'Alpuxarra*, dove ritrasse la terribile sollevazione dei Mori negli Alpuxarras il 1569 (V. Racconto Tom. IV, pag. 447). S'apre la scena in casa del cadì di Granata, ove i Mori stan celebrando in segreto il loro venerdì, e cantano rimpiangendo la gloria dell'Africa, perduta per giusto giudizio di Allah, e rimembrando il giorno che soggiogarono la Spagna.

Repite s'ode bussare, ed entra Giovanni di Malec, discendente dai re di Granata, e xxiv sovrano di quella dinastia, se ancor durasse il regno; ma obbedendo a Filippo II, s'è reso cristiano, e ottenne in ricompensa un posto nel consiglio della città. Ivi dunque intese, e qui annunzia a' suoi fratelli come nuove vessazioni sieno imposte alla razza de' Mori: « Di tutta questa nazione africana, che oggi è cenere caduco dell'indomita fiamma onde tutt'arse il terreno di Spagna, nessuno potrà in sua casa dar feste o balli, non vestir abiti di seta, non raccorsi nei bagni, o parlare l'antica lingua araba, ma tutti anche in casa useranno la castigliana ».

Giovanni di Malec erasi opposto a tali consigli precipitati; onde don Giovanni di Mendoza gli rinfacciò d'essere marrano: « Sciagurati noi d'esser entrati in consiglio senza spada e colla lingua soltanto! sciagurati, poichè la lingua fa più male che l'armi, e una ferita è più bel guarire che una parola. Io debbo avergliene detta alcuna che portò all'estremo l'arroganza di lui; ed egli tremo nel dirlo, egli mi strappò di mano il bastone, e mi . . . ma basta. V'ha cose che costa il dirle più che il sopportarle. Quest'affronto ch'io ricevei per difesa vostra, ridonda su voi tutti. Io non ho figliuoli, che possano tergere quest'onta da' miei bianchi capelli; ho una sola figlia, che in sì grave sciagura m'è una nuova afflizione, non un conforto. Ascoltate dunque, prodi Mori, nobili reliquie d'Africa. I Cristiani non pensano più che a rendervi schiavi. Ma l'Alpuxarra, questa montagna che innalza al cielo le creste, ch'è popolata di villaggi, e i cui castelli fra le balze e gli alberi sembrano navigare tra flutti d'argento, l'Alpuxarra è tutta nostra; portiamvi munizioni ed armi; scegliete un capo nell'illustre stirpe de' vostri Aben Omeia, e di schiavi tornate signori. Io, per quanto mi costi il rammentare il mio oltraggio, m'ingegnerò di persuadere a tutti che sarebbe vigliaccheria e infamia il lasciarvi vilipendere tutti nel mio vilipendio, e non vendicarvi tutti con me ».

Parte; e i Mori giurano vendetta. E lo spettatore è trasportato in casa di Malec, ove donna Chiara sua figlia si dispera perchè l'affronto recato al padre

(1) Fra le commedie d'intrigo di Calderon vantano principalmente queste: *Casa a due porte mal si guarda* — *Fortuna e disdetta del nome* — *Il folletto* — *Sia peggio che non staza* — *Sia meglio che non staza* — *Il punitor di se stesso* — *Luigi Perez di Galizia*.

le tolse e l'onore e il padre e l'amante, non isperando che il suo amato Alvaro Tuzani la voglia ancora per sua. Ma Tuzani entra in quello, e le chiede la sua mano per poter vendicarla come figlio dell'offeso; giacchè un affronto non può esser lavato che da vendetta fatta dall'offeso stesso, dal figlio o da un fratello.

Chiara resiste, non volendo recar per dote il disonore; ma durante questa gara di generosità, Zugniga e Valor, discendente anch'esso dai re mori, entrano per intimare a Giovanni di Malec l'arresto in casa, come fecero pure con Mendoza, sinchè non sia ricompota la cosa; e Valor propone anche di dare Chiara in isposa a Mendoza.

Tuzani, per impedire l'accordo, vola da Mendoza, lo sfida e vengono all'armi nella camera sua stessa, confidando ucciderlo prima che giungano a fargli quelle proposizioni. Ma mentre combattono, Valor e Zugniga arrivano, separano i combattenti, e fanno la proposta; Mendoza la rigetta superbamente, non volendo che il sangue de' suoi si mescoli con africano.

Valor. « Eppure don Giovanni di Malec è un uomo..... »

Mend. « Come voi.

Valor. « Sì, perchè discende anch'esso dai reali di Granata. I maggiori suoi, come i miei, furono tutti re.

Mend. « E i miei, senz'esser re, valevano meglio che i re mori, perchè erano montanari ».

Zugniga mostra pari disprezzo pei Mori; Tuzani mostrasi offeso al pari di Valor e Malec, e « Così ci trattano perchè ci siam resi cristiani! bella ricompensa per aver adottato le loro leggi! La Spagna pianga mille volte pel valore e l'ardimento dei nobili Valor, dei coraggiosi Tuzani che oltraggiò ». E si divide con risoluti di accelerare la sommossa.

Nella IIª giornata, ossia atto, che avviene tre anni dopo, la rivolta ferve; e vinti diversi generali, è chiamato a sedarla don Giovanni d'Austria. Mendoza, additandogli gli Alpuxarras, gliene indica la forza, e quanto vagliono i trentamila guerrieri postati in quelli, e che pensano, come già i Goti, recuperare la Spagna. E qui narra il segreto mantenuto per tre anni da tante persone; poi come i capi rinunziarono alla fede e ai costumi castigliani, e si divisero in tre fortezze: in una Ferdinando Valor, che fu gridato re e sposò Isabella Tuzani; nell'altra il Tuzani, la cui fidanzata sta nella terza col padre.

Entriamo poi nella sala di Valor, dove Malec o Tuzani vengono a chiedere il consenso per le nozze di Chiara. Tuzani dà a questa in pegno un vezzo di perle ed altri gioielli; ma gli sponsali sono interrotti dal fragore dei tamburi e dall'accostarsi dell'esercito cristiano. Poichè non conviene abbandonarsi all'amore se non dopo la vittoria, Valor li rimanda a' posti assegnati. Nel congedo, Tuzani avverte Chiara che ogni notte egli verrà a vederla a Galera, benchè due leghe discosta. In una scena seguente si scontrano infatti sulle mura, ma il loro convegno è interrotto dal giugnere dell'esercito cristiano che assedia Galera; egli vorrebbe menar seco Chiara, ma il servo lasciò fuggire il cavallo, onde parte promettendo rivederla domani.

Al III atto egli torna: ma quando s'accosta alle mura, un'orribile esplosione vi squarcia la breccia, avendo gli Spagnuoli scoperto una caverna ove stava la polvere; talchè entrarono nella fortezza. Tuzani si spinge nella mischia per salvare la sua Chiara, ma i Castigliani che non davano quartiere a nessuno, già l'aveano trafita; ed egli non giugne che a raccoglierne l'ultimo respiro.

Anelante vendetta, Tuzani prende abito di castigliano e scende nel campo: è arrestato, ma messo in prigione, trova il vezzo di perle in man d'un soldato,

e udito da questo com'egli l'avesse uccisa immacolata, lo trucidò. Accorre gente, ma Tuzani, il fulmine degli Alpuxarras, s'apre a forza il passo tra i soldati; finchè venuti anche i generali, un d'essi informato del caso dice a don Giovanni d'Austria: « Ha fatto bene. Signore, ordinate di lasciarlo andare; questo delitto merita lode non castigo. Viva Dio, voi stesso uccidereste chi avesse ucciso la vostra dama, o non sareste don Giovanni d'Austria ».

Questi esita a perdonargli, ma Tuzani si libera per forza, e torna a' suoi monti, mentre i Mori accettano il perdono offerto da re Filippo II, e la pace è ricomposta.

Nel *Medico del proprio onore*, Calderon mostra quell'estrema delicatezza che fe rinomati gli Spagnuoli nel credere di dover lavare col sangue un'onta. Don Gutierro Alfonso Solis, amantissimo della moglie donna Mencia d'Acugna, scopre in essa una secreta inclinazione per Enrico di Transtamare, fratello, poi successore di Pietro il Crudele. L'aveva essa amato sul primo fior dell'età, ma « troppo nobile per divenirgli amica, troppo umile per essergli sposa », il fuggì, e nei doveri di moglie e di madre cercò una difesa contro la debolezza. Scorsero alquanti anni in pace: Mencia crde estinta la passione; ma questa cova, e un incontro la fa divampare. Essa però lotta seco stessa: « sa d'essere maritata; sa d'aver l'onore; ciò solo vuole di se medesima sapere »; le parrebbe che il confessar l'amore a se stessa toglierebbe all'innocenza sua quell'avanzo di fermezza, cui a fatica s'attiene. Una volta vide esso principe nel suo giardino; un'altra trovò in casa la spada da lui dimenticata; un'altra udì la moglie, credendo parlare ad Enrico, rivelarsi innocente e virtuosa ancora, confessando però come avauti il matrimonio gli portasse un amore che mai non potè vincere; da ultimo le tolse una lettera, dove appare ch'ella conserva intatto il corpo, ma il cuore ardente (1).

Zitto, per non appannare l'onor proprio e della donna, amoroso ma vendicativo senza remissione, quando le strappò di mano il viglietto e lasciolla svenuta, gliene pose appresso un altro di questo significato: « L'amore ti adora, ma l'amore non può perdonarti. Uno t'uccide, l'altro vuol avvertirti. Due sole ore di vita ti restano; sei cristiana; salva l'anima, poichè il corpo non sei più a tempo.

— Dio, Dio! » ella esclama. « Giacinta! che cosa è questa, mio Dio? Nessun mi risponde; il terror mio cresce; più non ho alcun servo; la porta è chiusa.... neppure un'anima di casa può udirmi. Il turbamento mio, il mio dolore è all'estremo. Queste finestre sono serrate; che varrebbe chieder soccorso? danno sopra un giardino, ove nè tampoco mi s'intenderebbe. Dove posso andare? Io tremo fra gli orrori della morte ».

Ritirasi nel suo gabinetto, e presto sovraggiunge Gutierro, menando un chirurgo ad occhi bendati, cui trasse seco a forza. « Entra in quel gabinetto: ma prima m'ascolta. Questo pugnale è per te, se non eseguisi appuntino com'io ti comando. Apri quella porta: che cosa vedi?

Chirurgo. « Vedo un'immagine della morte; un corpo steso sovra un letto, due torchi a' suoi lati e un crocifisso davanti: non saprei dire chi sia, perchè un velo gli copre il viso.

Gut. « Or bene, cotesto cadavere vivente che tu vedi, tu gli devi dar morte.

Chir. « Che ardite comandarmi?

Gut. « Di salassarla, e lasciarle uscir il sangue finchè le sue forze l'abban-

(1) SENECA, *Hist. de la littérature du midi*.

donino, e non scostasterne finchè per la piccola ferita abbia perduto tutto il sangue e spiri. Non replicar verbo; è inutile implorare la mia pietà. Obbedisci se vuoi vivere ».

Il chirurgo, dopo vane opposizioni, entra nella camera e fa come gli è ordinato. Allora è ricondotto ancora colla benda agli occhi; ma nell'uscire appoggia la mano insanguinata sulla porta di via per riconoscere la casa.

Il domani ne avverte il re, il quale va da Gutierrez, e ode da questo come, essendosi sua moglie fatta aprir la vena, le si sciolsero la notte le bende, e perdettero il sangue. Il re non risponde, se non ordinandogli di sposar tosto una donna già da lui amata un tempo, e che derelitta, avea ricorso ad esso re.

Gut. « Sire, mentre son calde ancora le ceneri di sì grande incendio, non mi permetterete di piangere la mia sventura? »

Re. « T'ho detto la mia volontà, e basti.

Gut. « Campato appena da una tempesta, volete ch'io m'impelaghi di nuovo? quale scusa addurrò? »

Re. « L'ordine del tuo re.

Gut. « Signore, degnatevi ascoltar ragioni che a voi solo posso esporre.

Re. « Inutili; ma parla.

Gut. « Debbo io nuovamente trovarmi esposto a sciagure strane, come l'incontrare di notte vostro fratello mascherato nella mia casa? »

Re. « Non credere a semplici sospetti.

Gut. « Ma se a capo del mio letto venissi a trovare la spada di don Enrico? »

Re. « Supponi che al mondo si videro cento volte damigelle subornate; e usa la forza dell'animo tuo.

Gut. « Qualche volta essa può non bastare; e che farei se vedessi di e notte la mia casa assediata? »

Re. « Portane lamento a me.

Gut. « E se mentr'io vengo a querelarmi, una sciagura ancor peggiore mi aspetta? »

Re. « Che monta? la sciagura stessa ti disingannerà; saprai che la bellezza è come un giardino, cui la mura, per forte, non ripara dal vento.

Gut. « E se tornando a casa trovo una lettera, in cui si prega l'infante di non partire? »

Re. « V'è rimedio ad ogni male.

Gut. « Anche per quest'ultima sciagura? »

Re. « Sì.

Gut. « E quale? »

Re. « Il tuo stesso.

Gut. « Cioè? »

Re. « Il salasso.

Gut. « Che dite mai? »

Re. « Fa lavar la porta di tua casa; v'è l'impronta d'una mano insanguinata.

Gut. « Signore, chi esercita un uffizio, pone sulla porta di sua casa lo scudo col suo stemma. Uffizio mio è l'onore; perciò sulla mia porta imprimo la mia mano bagnata di sangue, perchè solo col sangue l'onore si lava.

Re. « Dà dunque cotesta mano a Leonora, perchè so che l'onore suo lo merita.

Gut. « Ebbene, eccola: ma voi vedete, o Leonora; essa è intrisa di sangue.

Leonora. « Poco importa: non ne sono nè stupita, nè sgomentata.

Gut. « Voi vedete; io fui medico dell'onore mio, e non ho dimenticato la mia scienza.

Leon. « Valetene dunque per guarir la mia vita se giammai diventa inferma.

Gut. « A queste condizioni vi do la mano.

Tutti. « Qui finisce il medico del proprio onore: compatitene i molti difetti».

Sulla punizione dell'oltraggiato onor maritale si fondano due altre commedio castigliane. Nel *Pittore del proprio disonore*, un marito cui fu rapita la moglie, si dà alla pittura, vi diviene gran maestro; poi s'introduce presso il drudo, ne acquista la confidenza, e ne ottiene l'incarico di far il ritratto alla donna; allora egli la uccide.

Nel *Tacere e vendicarsi*, il marito offeso finge ignorare il suo disonore, e offrendo i proprj servigi al seduttore per fragittare il Tago, giunto in mezzo lo assassina, poi sommerge il battello affinché si creda annegato. Reduce, alla donna racconta la morte del drudo, come fatto a cui ella sia indifferente; e dopo che gustò il dolore represso della sciagurata, la scanna, e appicca il fuoco alla casa perchè paja esservi ella perita.

A questi e simili orrori si dà il nome d'onore, e vengono approvati; e re Sebastiano, non che lasciar impunito l'uccisore, lo applaude e premia. Tanto era falsata dall'esagerazione l'idea dell'onore fra un popolo che non conosce mezzo.

Dei drammi di Lope de Vega, veri ritratti del carattere spagnuolo, fondo è la gelosia, per la quale il minimo affronto d'un'amica, d'una moglie, d'una sorella ricade sull'amante, sul marito, sul fratello, che solo col sangue può tergerlo. Il che è poi strano come s'accordi colla galanteria così generale, appuntamenti notturni, donne mascherate, intrighi e astuzie ben altro che delicate. Nè al punto d'onore costano fiore gli assassinj e i fraticidj.

E sull'onore, che ne' drammi spagnuoli fa la parte che la fatalità ne' greci, si volge l'*Accorta vendetta* (*La discreta vengança*) di Lope. La scena è in Portogallo regnante Alonzo III (1248-79); e protagonista don Giovanni di Meneses favorito di esso re e circonvenuto con mille insidie dai cortigiani invidiosi. All'aprir della scena, passeggia collo scudiere Tello, aspettando ch'esca di chiesa donn'Anna, sua cugina e amata. V' arriva anche all'intento stesso il suo rivale don Nugno coll'amico don Ramiro. La dama, uscendo di chiesa, lascia cadere un guanto, e tutt'e due corrono a raccoglierlo, vengono a parole, minacciansi, stanno per sfidarsi, quando donn'Anna decide a favor di Nugno, contro il cugino riamato. Spartitili, essa ricompare per giustificarsi con Meneses d'aver mostrato preferenza all'altro per evitar uu affare pericoloso.

La seconda scena (poichè presso gli Spagnuoli la scena non cambiasi coll'entrare o uscire d'un personaggio, ma col mutarsi di tutti) rappresenta il consiglio di Stato di re Alonzo, portato al trono da una fazione che avea deposto don Sancio suo fratello, principe neghittoso e inetto al regno. Ad Alonzo era stata sposata Matilde, ereditiera del contado di Boulogne, che avea cinquant'anni, mentr'egli era giovine affatto; e poichè nè ebbe nè sperava figli da essa, desiderava dividersi da lei che era rimasta in Francia. Nel consiglio dunque si disputa sulla ragion di Stato, sul deslderio di assicurar la successione alla corona, sui diritti della contessa e la riconoscenza dovutagli da don Alonzo. Nugno e Ramiro inducono il re a chiedere da papa Clemente IV un divorzio; Meneses in quella vece vuol che porti ai godimenti del regno la donna che il nutrì mentr'era senza Stato. Alonzo tronca la disputa che s'infervorava tra Nugno e Meneses; e tenuto seco quest'ultimo, notogli già alla prova di tempi difficilissimi, gli espone d'aver risolto il divorzio e di sposar Beatrice figlia di Alfonso X di Castiglia

che gli porterebbe in dote il regno degli Algarvi; e destina esso don Giovanni ambasciadore; parta la notte stessa e col massimo segreto.

Don Giovanni gli confessa con quanto dolore si separi dalla cugina Anna, quando appunto gli può esser tolta da un rivale; e Alonzo promette far le sue parti e vigilarla. Don Giovanni però non se ne fida tanto da non ordinare a Tello di far la ronda di notte attorno alla casa dell'amata sua: fedele però al segreto, parte senza preuder congedo, e mancando all'appuntamento da lei dato gli la sera.

Ebbe ragione Meneses di raccomandare a Tello di far guardia; poichè la notte, Nugno, Ramiro e lo scudiero Rodrigo, s'accostano alla casa di donn'Anna, nell'ora appunto ch'essa aveva destinata a don Giovanni; sicchè essa scambia Nugno per questo. Tello scopre con arte il loro nome, ma non osa attaccarli, uu contro tre; quand'ecco apparire in capo alla via il re, che vuol serbare la promessa e vigilare sulla amante di don Giovanni. Tello nol conoscendo, volgesi a lui per soccorso, e qui si presenta un eccesso di cavalleria che, per quanto bizzarro, ha un originale verità.

Tello. « V'è un cavaliere che s'avanza verso questo cancello. Dica quel che vuole, io voglio dirigermi a lui.

Alonzo. « Chi va là?

Tello. « Abbasso la spada; è un uomo che viene a chiedervi un favore.

Al. « A quest'ora e in tenebre sì fitte, chi volete che conceda grazie?

Tello. « Chiunque sia gentiluomo: voi lo siete a non dubitarne; lo dice il vostro portamento.

Al. « Son gentiluomo, è vero, e la Dio grazia di nobiltà conosciuta.

Tello. « Voi sapete senz'altro le leggi dell'onore, e la prima è difendere gli oppressi.

Al. « Ma innanzi bisogna conoscere gli offesi.

Tello. « Per farla corta, avete voglia di menar la spada?

Al. « Sareste della banda dei ladri? al vostro mantelletto non mi pare.

Tello. « No, perdinci! non abbiate paura.

Al. « Orsù dunque; che chiedete?

Tello. « Dietro questo cancello abita un angelo, servito da un uomo d'onore; questi è lontano, e lasciò me per sentinella perduta. Là ci ha tre uomini; io son solo: ma viva Dio, se voi mi date una mano, li fracasso.

Al. « Non so che vi risponderò. Da cavaliere che sono, mi trovo costretto a compiacervi; ma v'è poca discrezione a tirarmi qui in affari altrui.

Tello. « Niente paura; chè, viva Dio, basta che vedano ch'io non son solo; del resto valgo e per tre e per trenta.

Al. « Io non temo no, e in vita mia non conobbi la paura: ma non vorrei che qualche maligno dicesse poi che manca di senno chi si mette a ventura senza ragione. Però ditemi chi è quel che vi lasciò al suo posto; e da uom d'onore v'ajuterò in qualunque successo.

Tello. « Ebbene, sulla parola vostra, è don Giovanni di Meneses.

Al. « Alla buon'ora; io son amico suo stretto. Avanti, piano, e tirate loro due colpi di spada.

Tello. « Gentilnomini; che cosa spiate là a quella gelosia? date aria, o vi spacco la testa.

Nugno. « Siete abbastanza armato per quest'occorrente?

Tello. « Come il diavolo.

Ramiro. « Ammazzate quest'insolente. *(combattono)*

Tello. Ajuto, cavaliere.

Rodrigo. « Costui combatte come un Rodomonte.

Nugno. « Io non vo fare scene qui, per onor di questa casa. »

Tello. « Scusa da vile.

Al. « Cavaliere, non li seguite.

Tello. « Io bacio mille volte la terra ove ponete i piedi. Se il re v'avesse veduto, sarebbe poco se vi regalasse un vestito; potria mandarvi generale a Ceuta.

Al. « Io nasco di tal sangue, che potrei sedere a tavola con esso.

Tello. « Che colpi stupendi! che vivacità! che brio! Non potrei sapere il vostro nome?

Al. « Ve lo direi se potessi; ma quando avrete tempo, andate a palazzo.

Tello. « E a qual segno potrò riconoscervi?

Al. « Se mi date qualche pegno che a voi non serva, mi riconoscerete quando ve lo restituirò.

Tello. « Non ho cosa addosso che non mi serva: ma ora che ci penso, la borsa non mi serve mai, perchè non ci ho mai dentro un bajocco. Eccovela.

Al. « Come? vuota?

Tello. « Tra scudieri, signor mio, si maneggiano pochi quattrini, ecc. ».

Già vi figurate che al II atto il re restituisce la borsa a Tello, facendosi riconoscere; onde una scena piacevolissima. Il re gli chiede se consentirebbe a ricevere qualche dono, e Tello risponde che suo padre morendo gli ordinò di lasciarli la mano fuor dal sepolcro, acciocchè, se alcuno volea dargli qualche cosa, potesse pigliarla. Di fatto il re gli assegna una rendita e la dignità di alcade di San Giovanni, cui era annesso il diritto di aver le chiavi di tutte le fortezze.

Intanto Meneses ricondusse in Portogallo Beatrice di Castiglia, la più bella e amabile principessa del suo secolo, tanto amorosa di don Alonzo quanto n'è amata. Coll'approvazione del consiglio di Stato, e si maritano prima di ottenere la dispensa da Roma. L'amore d'Alonzo cresce la gratitudine sua per Meneses, gli affida la direzione di tutti gli affari, manda ad esso quanti a lui ricorrono; di che cresce la gelosia de' cortigiani, che congiurano di soppiantarlo, e ingegnansi di nuocerli con mille tranelli. Ma prima Nugno cerca ferirlo nel lato più sensitivo, e chiede al re la mano di donna Anna; già ha il consenso del padre; assicura che donn'Anna stessa gli darà il suo in iscritto, e don Giovanni promette di non opporsi qualora gli si fornisca questa prova dell'incostanza di lei. Con una superchieria Nugno ottiene in effetto una scritta che pare il consenso di donn'Anna; ma dopo che la gelosia de' due amanti si riscalda, riveggonsi, si spiegano e perdonano.

Al III atto, Nugno procura eccitar la gelosia di donn'Anna, facendole credere che don Giovanni ami Ines, dama d'onore castigliana della regina; mentre a questa volgesi don Ramiro, fingendo aver incarico da don Giovanni di chiederla sposa. Ines accoglie, pensate come lieta, la proposizione; ne parla alla regina, e la notizia ne viene d'ogni banda a donn'Anna; e la getta in trasporti di gelosia. Torna a chiarirsi coll'amante, ma invece di attutirlo lo eccita a battersi. L'amor suo soltanto, dic'ella, era compromesso quando acquistò la prima lite; ora è desta la sua gelosia, nè può lasciar luogo alla prudenza.

Prima però che don Giovanni abbia potuto raggiungere Nugno, un nuovo intrigo di palazzo lo mette all'orlo del precipizio. La Corte di Roma ricusò le dispense pel divorzio del re e pel suo matrimonio con Beatrice; onde i principi ne sono desolati. La contessa di Boulogne, non volendo rompere il matrimonio, avea scritto a Roma per opporsi al divorzio; ma gl'invidiosi presentano al re una lettera supposta della contessa a don Giovanni, che mostrerebbe un loro

accordo, e aver questi secretamente nocinto al re e alla regina a Roma. Alonzo furibondo, credendosi tradito, ordina l'arresto dell'amico, e senz'esame, senz'udirlo, vuoi che muoja; affida a' suoi nemici stessi la cura di arrestarlo: e in fatto è preso da Ramiro. La scena della cattura è bella; nobile e misurato il parlare di don Giovanni.

Giovanni. « Obbedisco all'ordine del re: nè m'accorco di perdere il suo favore, perchè vivo tranquillo sulla verità. Da questa priglione uscirò vittorioso, ed essa mi varrà a gloria, siccome a Giuseppe. L'afflizione mia sola è di non poter dirti, o nobile Ramiro, le parole che bramava, ma che tu già intendi.

Ramiro. « Tutto finisce, e ben presto finirà questa priglione; e allora mi troverai disposto a risponderti, qualunque volta tu mi richiegga.

Gio. « Io ricevo la tua parola per mia consolazione.

Vasco. « Non è tempo di trattare di sfilde quando per forza devi cedermi la spada; e poi non penso che in Africa siasi bagnata di tanto sangue, da spaventare cavalieri come Rodrigo.

Gio. « Vasco di Acugna, mal io non mi meraviglio delle avversità della fortuna; bensì di vedere voi tutti e tre venir facendo calcoli sopra la mia caduta, perchè vi pare che il re sia uomo, ed abbia potuto esser ingannato. Malgrado l'invidia che avete perchè egli mi stima, sapete però bene che questa spada che io vi do, servì a Colmbra e negli Algarvi, se non fu in Africa. Ma che perdere tempo nel dar soddisfazione alla vostr'ira? Prendetela, e siate sicuri che poco andrete a pagarmi quest'ingiuria.

Nugno. « Se tu non fossi mio prigioniero, non parleresti con tanta baldanza.

Gio. « Amico Nugno, men durezza.

Ram. « A noi! Avanti, guardie.

Gio. « Tello!

Tello. « Signore!

Gio. « Tu racconterai il successo ».

Ponete mente al rinfaccio di Nugno, che Giovanni profitti, non d'esser lì più forte, ma d'essere il più debole; non poteva esser messa che sulle labbra d'uomo delicato nel punto d'onore. E di fatto i traditori del teatro spagnuolo non sono mai vili, come quel dell'italiano; nè gli spettatori soffrirebbero una rappresentazione così avvilente.

Donn'Anna s'adopra tanto, che cava don Giovanni di priglione, valendosi di Tello che ha le chiavi della fortezza, e di Ines la quale si periglia a corpo perduto onde salvar quello ch'essa crede suo amante. Anna e Giovanni prendono spasso di quest'inganno; e come Giovanni è libero, invece di cercare di giustificarsi, usa l'armi stesse contro i suoi nemici; fa cadere in man del re lettere supposte, dalle quali costoro appajono colpevoli de' tradimenti a lui apposti. Il re esiglia i nemici, richiama Giovanni, e la gioja divien maggiore perchè al tempo stesso si riceve notizia che la contessa di Boulogne è morta, ciò che rende legittima l'unione di don Alonzo con Beatrice.

La *Vita del prode Cespede* ci porta nel campo di Carlo V. Questo gentiluomo di Ciudad Real avea fama di valentia e forza, nè in ciò gli cedeva sua sorella Maria. Prima d'entrar soldato di fortuna di Carlo V, egli avea lungamente sfidato carrettieri e facchini a lottare e alzar pesi; quand'egli non fosse in casa, suppliva donna Maria. E lei appunto ritroviamo al principio del dramma in lotta con due carrettieri; e li supera, e vince loro gli equipaggi e una quarantina di scudi; ma tenendo il danaro, restituisce loro i muli.

Don Diego, gentiluomo innamorato di lei, si traveste da villano, tanto da trovarsi nelle braccia di essa: depone quattro doppie; ma mentre che ella lo stringe, egli esce in dilicature amorose, a cui essa comprende che non è qual si finge; ma tocca dalla galanteria di lui, il nasconde dal fratello che sopraggiunge.

Cespede entrando narra come l'amante sua gli avesse dato un garofano, ch'è si pose nel cappello; Piero Trullo suo rivale ne incolosi, combatterono, ed egli l'uccise; onde veniva a prendere qualche danaro, e passar in Flandra. Appena uscì, ecco la giustizia a visitar la casa: ma donna Maria se ne grida offesa, chiama a soccorso don Diego; esso uccide gli sgherri, ferisce il commissario, e si rifugge in una chiesa.

Cespede fra ciò arriva a Siviglia collo scudiero Bertrando suo villano; e per via assale i bravnaci e gli scrocchi; intriga con cortigiane e piglia haruffe; al fine vuole arrolarsi, ma in giuoco vien a rissa con un sergente e l'uccide.

Al II atto, il troviamo da un pezzo in Germania, e già in gradi; ma avendo trovato un eretico nel palazzo imperiale ad Augusta, gli gettò i denti con una ceffata. Altri eretici l'assalsero per vendetta, ma esso ne ammazzò un dieci, e altri assal ferì, onde è costretto lasciar il servizio. L'imperatore per richiamarlo gli manda il capitano Ugo, assicurandolo, che nè egli nè il duca d'Alba, non che volergli male di quell'affronto, riguardavano come la più grata tra le azioni di Cespede. Questi incoraggiato protesta che, qualora veda un eretico non gennuflittere avanti al Sacramento, sì gli taglierà i garretti come a un toro, perchè, volere o no, resti a ginocchio.

Il detto Ugo, ospite e protettore di Cespede, ha in casa una sorella Teodora che s'innamora di questo, e sero fugge dalla casa paterna, e s'amoreggiano alla soldatesca. Ed ecco arriva in Germania donna Maria di Cespede vestita da uomo, con don Diego che le fece compagnia e ne ottenne l'amore, ma che ora vuol lasciarla, perchè Trullo, quello ucciso da Cespede, era suo zio, e credesi in dovere di vendicarlo. Si dividono dunque, e il congedo è d'una tenerezza originale. Maria lancia ogni peggior guisa d'imprecazioni allo Infedele, ma tratto tratto s'arresta ed esclama: « Ah! chi dice tante ingiurie, è ben vicino al perdono ».

Allora ode due soldati spiar di Cespede, gelosi come sono delle ricompense date alla forza personale, più da facchino che da guerriero: ma ella toglie a sostenerlo, e uccide i due audaci. Vogliono arrestarla, ma essa non vuol rendersi che al duca d'Alba, il quale la manda in prigione, promettendo non tarderà a premiarne il valore. Essa, appena dentro, rompe la catena, schianta le barre della prigione, e torna uccel de' campi.

Don Diego separatosi da Maria, pensa alla vendetta annunziatale; e poichè mal potrebbe reggere in battaglia col forzuto Cespede, delibera farlo uccidere. Affida l'assassinio al suo scudiero Mendo, dandogli una pistola, e mettendolo in agguato con venti persone là attorno che l'ajutino a salvarsi. Ma la pistola fallisce; e Mendo francamente finge con Cespede d'avcr fatto così per pura prova, e per indurlo a comprarla. Cespede in fatto la compra, ma visto ch'è carica, s'accorge che vollero assassinarlo, senza però indovinare da chi venga il colpo. Mendo narra a don Diego il successo; e intanto s'odono clamorose grida annunziare che Cespede uscì vincitore d'un torneo, contro i più prodi del campo; giunge coronato d'alloro; l'imperatore il fa signore di Villalar sulla Guadiana, e risa come l'assassinio tentato venisse dal seduttore di sua sorella; ma non può vendicarsene, distratto da pubbliche cure.

Carlo V vuol marciare contro l'elettore di Sassonia di là dall'Elba; e Cespede non pensa più che a far sue prove contro gli eretici. Alcune scene tumultuose mo-

strano la licenza del campo, con più bizzarria e connessione che non abbia fatto Schiller nella prima parte del *Wallenstein*. Donna Maria e Teodora seguono l'esercito vestite da uomo; lo scudiero Bertrando rapisce una contadina; e sollevandosi tutto il villaggio per domandarla, Cespede tien testa a tutti, parte ammazza, gli altri fuga. Poi offre all'imperatore di passare egli primo l'Elba a nuoto; e Bertrando, don Ugo, don Diego s'offrono con esso, poichè la viltà d'un assassino non scema l'eroismo. Trasnuotano in fatti; additano un guado, per cui l'esercito passa e sconfigge i Sassoni; e Cespede senza conoscerlo, salva sulle spalle Diego ferito, e depostolo, torna a combattere. Maria riconosce l'amante, e perdonatogli il reca nella sua tenda. Giovanni Federico elettore è fatto prigioniero, come nella storia; se non che qui l'onore n'è attribuito a Cespede; e quantunque sull'elettore non sia destata pietà alcuna, basta bene che il poeta serbi la storia per interessare colla costanza onde riceve la condanna di morte senza interrompere la partita agli scacchi.

Cespede è nominato cavaliere di San Giacomo; ma nella festa dell'iniziazione apprende che sua sorella è nel campo, e che raccoglie in sua tenda ed ama quel don Diego che lo volle far assassinare. Infuriato corre colla spada e con Bertrando per far vendetta; don Diego e Mendo resistono, Maria e Teodora s'interpongono: il duca d'Alba intima che cessino; e saputo il caso, scioglie il viluppo concludendo il matrimonio fra Cespede e Teodora, don Diego e donna Maria; ricompensa Bertrando, perdona Mendo.

Tante uccisioni e per lievi motivi non poteano che esercitare maligno effetto sopra un popolo già incline alle vendette. E il teatro spagnuolo dovè cagionar molto male per le continue astuzie che vi campeggiano, frodi o resistenze contro i magistrati o la giustizia, eroismo di assassini e masnadieri.

Lope stesso, esponendo senza disapprovazione le atrocità esercitate da' suoi connazionali contro gli Americani, non dovea sminuirne l'orrore ed eccitare a nuove? Così nell'*Aranca conquistata*, soggetto tratto da don Alonzo d'Ercilla, la lotta de' liberi selvaggi contro i fanatici conquistatori appare in modo affatto poetico; ma Lope non ha un palpito di compassione pei patimenti degli Americani. Il dramma finisce coll'arsione del magnanimo Caupolican; e il capo degli Spagnuoli, volgendosi al ritratto di Filippo II, esclama: « Sire, ecco come vi abbiamo servito; tingemmo queste vaste campagne col sangue di centomila Indiani onde conquistare per voi un regno straniero ».

A tutti è nota la tragedia *Giulietta e Romeo* di Shakspeare; onde piacerà vedere come un altro drammatico romantico trattasse il medesimo soggetto, esso Lope de Vega nei *Castelvini* e *Montesi*, che noi diremo Capuleti e Montecchi. Siarpo a Verona davanti al palazzo di Antonio, capo de' Capuleti; e Anselmo e Roselo, gentiluomini di parte montecchia, ragionano della festa che là entro esulta. Questi vorrebbe entrarvi, sperando che il tempo abbia calmato le ire fra i Montecchi famosi per prodi, e i Capuleti per belle « di cui sembra aver natura involato il modello ai serafini »: e malgrado di Anselmo, si maschera, ed entra fra le buffonesche paure del suo servo Marino.

Passiamo in un giardino sparso di donne e cavalieri e musici; Ottavio corteggia Giulia figlia di Antonio, e questi e Tebaldo padre di Ottavio s'allietano della speranza di congiungere i due figli, ma Ginlia nol riama. Roselo che entrò mascherato, rimane preso dalla bellezza di lei, e nella commozione lascia cascar la maschera; Antonio il riconosce, ma egli ha tempo di dichiarare l'amor suo a

Giulia, e ricevere da lei un anello in pegno di corrispondenza. Egli potè la sera seguente scalare il muro, e Giulia consente a un matrimonio segreto.

Al II atto, la loro breve felicità è turbata da una rissa, che nella chiesa si eccita fra i nobili e che ridesta gli odj antichi, e nella mischia i Capuleti soccombono. Ma Roselo, insultato da Ottavio, dopo fatto ogni prova d'acchetarlo, è costretto combattere, e l'uccide. Il duca Massimiliano, accertato dell'innocenza di lui, lo sbandisce. Prima di partire, Roselo affronta i pericoli per dir addio a Giulia; e le tenere espressioni dei due amanti sono frammezzate dalle scede del buffo colla damigella di Giulia. Quivi Antonio li sorprende, ma Roselo e il servo fuggono, Giulia finge esser venuta a piangere Ottavio; di che il padre la loda, e le manifesta come voglia sposarla al conte Paride, che già l'aveva chiesta, e al quale or manda lettera annunziando il suo assenso.

Il servo che porta quella lettera, trova Paride in una superba villa, con Roselo ch'egli avea campato da un'imboscata tesagli dai Capuleti, e al quale or partecipa l'annunzio fortunato. Roselo, credendo che Giulia assenta al padre, si dispera, e risolve strappar il cuore dall'indegna.

Al III atto, Giulia non potendo sottrarsi alle istanze del padre, si dispone a piuttosto morire. Manda dunque per Aurelio, prete che li sposò, e che non compare mai in scena benchè spesso nominato. Questi le invia una fiata che la preserverà da male. Qui l'agitazione di Giulia fra speranza e tema; allfine lee; tosto credesi avvelenata, e casca in braccio della servente, raccomandandole, se rivegga Roselo, di ripetergli quanto l'amò.

Roselo Intanto è a Ferrara in traccia di nuovi amori, e vedendo far una serenata a Silvia, partiti i primi, si pone a vagheggiarla, ma in modo che mostra com'egli sia preoccupato d'un'altra. Qui Anselmo lo trova e l'informa del vero, ond'egli s'accorge quanto a torto avesse sospettato di Giulia; ma Anselmo il consola, rivelandogli che la bevanda fu un soporifero, torni dunque a levare dall'avello l'amata. Egli si rihà, ma agitato dalla tema d'arrivar troppo tardi, o che Giulia, svegliandosi in quell'orribile luogo, non muoja di sgomento: situazioni terribili, temperate e guaste dai lazzi del gracioso.

Nella tomba di fatto si sveglia Giulia, e in un bel monologo rivela la meraviglia, il terrore, l'amore, finchè Roselo giunge, e la loro riunione mette il colmo alla gioia. Fuggono, e non sapendo dove dormire, ricoverano in un castello del padre di Giulia, travestiti, con Anselmo e col buffo, da contadini. Intanto però il duca di Verona avea proposto ad Antonio, padre di Giulia, di sposare una parente sua, acciocchè le molte sue ricchezze non andassero disperse fra varie famiglie; onde Antonio viene in quel castello a celebrar le nozze. Gli altri son dunque costretti a nascondersi, avendo a danari comprato il portinajo, che però non li conosce.

Giulia rimpiazzata appo la camera di suo padre, ne sente i lamenti sulla morte di lei, onde essa gli parla; egli la crede l'ombra della figlia, la quale gli rimprovera la crudeltà di volerla forzare ad altre nozze che quelle prescelte dal suo cuore. La catastrofe ciascun la prevede, e mostra quanta distanza sia fra i complicatissimi intrighi di Lope, e la severa sobrietà di Shakspeare.

Chi pensasse far conoscere all'Italia il teatro spagnuolo, più opportunamente adoprerebbe col non tradurne che alcune scene, e del resto dar solo l'analisi.

Una quantità di drammi di Lope sono modellati sul suo *Mulino*; cioè un intrigo, dove un cavaliere e una dama amanti, costretti a lasciar la Corte per sottrarsi alla persecuzione d'un re o d'un principe innamorato, si nascon-

dono in un villaggio travestiti da campagnuoli, e dopo molti imbrogli finiscono, al solito, collo sposarsi. Il bizzarro di tali componimenti è l'offrir al poeta occasione di far parlare con grazioso contrasto la lingua contadina a bocche eleganti, e mettere questi rustici pretesi in contrasto col costumi dei veri.

Sono da settanta a ottanta i drammi di Lope sulla storia nazionale, dove profuse genio, passione, eloquenza, poesia, tutto quell'amor patrio che in cuor degli Spagnuoli ribocca.

La Vita e morte di Vamba ci reca al 672 in Toledo, capitale del regno gotico. Recesuindo vecchio re, cinto dai principali signori della Corte, parla di religione, della pietà de' Pagani verso i loro Dei, mentre i Cristiani ne dovrebbero assai più al Dio vero; e annunzia una campagna contro Ariani e Pelagiani. Mentre s'accinge a sentir messa, il giovane Atanagildo vien a raccontare un miracolo avvenuto la notte stessa: la Madonna apparve all'arcivescovo Ildefonso, e gli donò una pianeta. Il re accorre a congratularsene col prelato. In quest'esposizione già appajono l'indisciplina ed ambizione de' signori goti, e principalmente del giovane Ervige, posto per nascita e parentela vicino al trono.

Di qui passiam in Galizia, nella povera casa del contadino Vamba, che sta per andare a Ircana, villaggio vicino, ove si dee passar alla nomina di un alcade. Il suo dialogo colla moglie Sancia rivela la semplice vita, le modeste voglie, la pietà sua e l'istinto guerresco.

Tornati a Toledo, siam nella sala del consiglio. Il vecchio Recesuindo è morto, lasciando solo un fanciullo, e i primati si disputano l'eredità del povero orfano. Ervige ha più pretese, ma altri competono; e già si veniva all'armi, quando il vecchio Ataulfo propone di rimettere la decisione al papa; e tutti partono per Roma.

Fra ciò Vamba andava al villaggio; quando nel traversar la foresta, gli vien l'idea di tagliar un fascio di legna da portare a una povera vedova. Scavalcato, s'appressa a un albero colla scure, ma oh meraviglia! Una corona di fiori gli cade ai piedi; poi due altre; e quand'egli attonito alza gli occhi per vedere se alcuno il prenda a gabbo, ecco d'intra le frondi una mano che gli presenta una corona d'oro, dicendo: « Prendi.

Vamba. « Io prenderti? Mai no.

La voce. « Io sto per cascare.

Vamba. « Casca pure.

La voce. « Non mi vuoi tu dunque?

Vamba. « No.

La voce. « Perchè?

Vamba. « Perchè le pietre preziose di cui tu se' fregiata, non convengono a un par mio.

La voce. « Che ne sai tu?

Vamba. « No; perchè il sol vederti mette disgusto e tristezza nel mio cuore. Volgiù a quale altro. La tua circonferenza è molto larga, o bella e preziosa corona: eppure s'io volessi cingerti, sento che soffrirei come se fossi troppo stretta per la mia testa. (*s'allontana*)

La voce. « Un istante.

Vamba. « Lasciami, lasciami andare.

La voce. « Odi, Vamba.

Vamba. « No: io non ho nulla a sentire. Lasciami andare, ti ripeto.

Una corona è come il sole; non bisogna guardarla che da lungi, e stornando gli occhi ».

E parte. Intanto a Ircana nella sala comunale sonosi riuniti i membri del municipale consiglio, gravemente accinti all'elezione dell'alcade. Sono dipinti con l'ispirito i piccoli casi di tale elezione, e il dispiacere dell'alcade scadente. Ma sopraggiunto Vamba, tutti i voti s'annisono su lui, e per quanto egli ricusi, lo giudicano il più capace e degno. Allora gli elettori bevono alla sua salute, ed egli, vedendo un povero passare, gli dà il proprio mantello; vedendo un venditore di santini, ne compra un'immagine dell'apparizione della Madonna a sant'Ildelfonso; levando a battesimo il neonato d'un consigliere, la creaturina si mette a dire: « Vamba, tu sarai re ». I contadini guardansi attoniti; e questo pronostico, unito al miracolo della foresta, turba e inquieta il cuore di Vamba, quanto esaltarono quello di Macbeth le magie in Shakspeare.

Il papa, ricevuta la nota de' competitori al trono visigoto, si ritira a pregare; ma un angelo gli appare, e gli dice che « Dio scelse un povero villano; lo troveranno all'aratro con un bove rosso e un bianco; si chiama Vamba ». I fieri pretendenti si piegano al decreto del cielo, e avuta la benedizione del papa, vanno in traccia di cotesto Vamba.

Alla IIª giornata, un anno passò, e i signori frugarono tutta la penisola senza trovare Vamba. Pur si danno pazienza a indagare ancora la Galizia, quando un d'essi discerne l'aratro dai bovi bianco e rosso, e volgonsi a quello. Vamba, fluìto il solco, riposa appoggiato al pungetto, e confusamente rammemora i miracoli del cielo. « Beato mille volte quello che, lungi da rumor di città e da fasto di Corti, passa la vita in abitazione modesta e quieta! Non ha a temere la malizia e la calunnia de' cortigiani mentitori, ed è più sicuro sotto il tetto di paglia che in palazzi dorati. Non ipocriti omaggi riceve, non vede il tremendo viso del re, non ha a haciarne la mano sdegnosa. Altri invidiino le felicità dei monarchi; io, co' miei due bovi per tutta ricchezza, vivo più contento allato alla mia Sancia, che se fossi donno e padrone di tutte le Spagne. E qual mirabile vantaggio hanno mai i re sopra i sudditi? Vivi, continue cure; morti, un lenzuolo di stoffa più fina ».

Al rustico filosofante s'accostano i signori Goti.

Ervige. « Vedete! egli ha staccato i bovi, e certo l'onorevole villano s'accinge a tornare al suo abituro.

Atanagildo. « Pensa forse a questo?

Ataulfo. « Ei guarda il cielo, e pare assorto in profonda meditazione.

Vamba (ripigliandosi e chiamando i bovi): « Ohe, Bardino; di qua..... Di qua, ribaldo! che malann'aggia questa bestia!

Erv. « I bovi sono come ce gl'indicò il santo padre; e se il resto corrisponde, se questo villano si chiama Vamba, è il destinato a regnarci.

Atan. « Vi prego hadiamo cosa vuol fare.

Sancia (uscendo dalla capanna): « Oh, Vamba! a cena. il mangiare si raffredda.

Vamba. « Vengo.

Rodolfo. « L'ha chiamato Vamba.

Ataulfo. « Sì, Vamba. Obbediamo da questo momento al nostro degno e santo re. (s'accostano e s'inclinano) Vostra maestà ci conceda la sua mano.

Vamba. « Cos'è? alzatevi; su, su. Non vogliate la beffa di me. È vero che non sono che un povero contadino, ma non così zotico come potrebbero indicare i miei panni, e nelle mie vene scorre il nobile sangue de' Goti.

Rod. « Ne siamo certi, o signore, e di tutto senno vi proclamiamo nostro re.

Vamba. « Alzatevi, signori, o m'inginocchièrò io avanti voi..... Voi certo siete persone d'armi. Con che piacere io vi seguirei, perchè io pure amo la guerra, amo il suon della tromba: ma son di fresco accasato colla mia povera Sancia; è giovane e povera, ella ha bisogno del mio appoggio. Questo mi valga di scusa presso voi.

Erv. « Nobil signore, uscite d'inganno; noi siam venuti a riconoscervi per re. Lasciate la stiva, e venite a prender possesso del trono di Toledo.

Vamba. « Signori, di grazia, finite la celia.

Teofilo. « No celia..... Iddio vi ha dato lo scettro della Spagna.

Vamba. « V'ingannate certo. Che son io? che poss'io per governare uno Stato? E che? quando v'è tanti Goti di sangue reale, non sarebbe contro ogni giustizia se re loro diventassi io?

Ataulfo. « Ebbene, sappiate che Dio stesso l'ordina; Dio vuol ricompensare così il merito e le virtù vostre ».

Qui gli raccontano l'occorso, e Vamba, pieno d'ammirazione, esclama: « Mio Dio, cos'ho io fatto d'essere scelto da voi? No, non posso ancora credere che i vostri occhi s'iansi fissati sovra di me, talmente mi sento indegno a tanto uffizio. Tanto posso io fare il re, come il mio pungolo può far fiori ». Appena detto ciò, il suo pungolo si copre di fiori: e al nuovo miracolo egli cede, e consente d'esser re, e prega il Signore di guidarlo.

In questo esce Sancia, inquieta del ritardo di suo marito, e che vedendolo in mezzo a tanta gente, teme non siano venuti a rapirlo. Istrutta del vero, sen duole, e: « Che sarà dei nostri bovi? — Li regaleremo. — Chi sarà alcade? — Nomineranno un altro. — Ed io che diverrò se voi siete re? — Diverrete regina ». E tutti partono per Toledo fra li viva.

Il re moro Alucan medita in questo mezzo di occupare la Spagna, sperandola sprovvista pei disordini dell'interregno. Sbarcato a Cartagena s'avanza senza circospezione, mettendo a fuoco e strage.

Vamba arrivato a Toledo, rendesi nella cattedrale per pregar Dio e la beata Vergine, e veder la pianeta del pio Ildefonso. Poi entrato in palazzo scomparte le cariche, promette esser padre al fanciullo del morto re. Annunziatogli allora che Alucan s'avanza, egli ordina sì allestisca l'esercito; rassicura la temente Sancia; va, vince, perdona ad Alucan.

Alla IIIª giornata, dà ordine al regno; nuova moneta, pesi e misure uniformi ecc. Il tanto occuparsi spiace alla povera Sancia, e come tutte le mogli di marito elevatosi, esclama che un tempo Vamba non pensava che a lei; ora assorto negli affari, non può che darle qualche istante di volo: ella era ben più felice nel suo villaggio.

Vamba favorisce grandemente Paolo il Greco, già consigliere di Alucan, del che in gelositi i signori aspettano luogo e tempo a vendicarsi. A Vamba si avversarono pure i giovani sventati, cui non somministra feste e distrazioni. Van dunque offrir la corona a Paolo il Greco, che ingrato l'accetta, promettendo banchetti, balli, gioje: e drizzansi ad ammutinare le provincie. Vamba saputo, move contr'essi, li vince, e ai capiribelli non dà che la prigione. Se però l'aperta sollevazione è repressa, ne ferve una ascosa. Ervige lasciato governatore di Toledo, pensa avvelenarlo per succedergli, come gli fe sperare un indovino.

Vamba vincitore eppur melanconico, piange i riposi dell'unil vita, e sospira la perduta pace, riflettendo per qual mai sua colpa l'abbia Dio punito. Sovra ciò addormentatosi, un angelo gli appare, e gli annunzia vicina la sua fine. De-

stosi ansante, chiede a bere, ed Ervige gli mesce veleno, sicchè Vamba spira nelle braccia di Sancia.

Egli era l'uomo predestinato alla salvezza della Spagna: l'indisciplina e il disordine de' signori mostra qual sarà ormai la sorte del paese.

Qual fatto più glorioso agli Spagnuoli che la conquista dell'America? Spesso dunque vi ricorsero i loro poeti, e massime i drammatici; e Lope pose in scena Colombo, associando la grande impresa di questo Italiano coll'altra affatto spagnuola della presa di Granata.

Al I atto Colombo sta sollecitando alle Corti; e parla ed opra con intelligenza elevata, entusiasmo sereno, e semplicità di convinzione, propria dell'uomo elevato, prescelto ai disegni providenziali. Alla prima scena egli espone il suo divisamento a don Giovanni II di Portogallo; ma questi lo ripudia per inezie pedantesche, messe in risalto dal poeta colla gelosia d'uno Spagnuolo contro un Portoghese. Colombo e Bartolomeo suo fratello sono, dal duca d'Alencastro, introdotti nel gabinetto di Giovanni II, il quale domanda al duca:

Re. « Costui concepì un disegno ardito davvero; sarebbe egli mai uno Spagnuolo? »

Duca. « Eccoli, sire: sta a voi l'interrogarlo. »

Re. « Qual è dei due? »

Duca. « Questo. »

Re. « Sei dunque tu che pretendi, nuovo Talete, uscir da questo mondo per andar a scoprirne un altro sul nostro globo? »

Colombo. « Nobile re di Lusitania, io sono Cristoforo Colombo; sono nato a Nervi, piccola terra di Genova, fior d'Italia, ed ora abito l'isola di Madera. Colà approdò non è guari un piloto, al quale io diedi ospitalità nell'umile mia casa. Lungo tempo era egli stato battuto dalla tempesta; tornava con una salute scompigliata, e non tardò a morire. Ora questo uomo, giunto all'ultimo sospiro, « Colombo » mi disse con voce debole e tremante; « non ho che un mezzo di riconoscere l'ospitalità che mi hai prestata generosamente, malgrado la tua modesta fortuna. Son queste carte, che contengono il mio testamento, le ultime mie disposizioni. Non ho altri beni: lasciandoteli, ti lascio tutte le mie ricchezze da povero piloto. Ma saprai che all'ultimo mio viaggio, mentre andavo per mare verso ponente, tutt'a un tratto si mise un'orrida tempesta, che mi trasportò in acque, dove vidi con quest'occhi un cielo tutto nuovo e una terra incognita; una terra, della cui esistenza neppur mai sospetto ebbero gli uomini, e che pure io toccai coi miei piedi. La tempesta istessa che mi aveva portato colà mio malgrado, mi riportò in certo modo in Spagna, dopo esercitato il suo furore non solo sugli alberi e gli attrezzi del vascello, ma sulla propria mia vita. Prendi le mie carte, e vedi se ti basta il cuore a tale impresa, persuaso che, se Dio t'ajuta, ottieni una fama immortale ». Dette appena queste parole, rese l'ultimo sospiro. Io che malgrado l'umil condizione, mi sento l'intelletto e il coraggio delle grandi cose (lo dico senza vanità), voglio, se voi m'accordate la vostra protezione, esser il primo argonauta di questo paese sconosciuto: sì, o sire, voglio darvi un mondo nuovo, che in tributo paghi oro, argento, pietre preziose, e donde voi caviate ancor più onore e gloria. Confidatemi un certo numero di Portoghesi, alcuni vascelli ed alcune caravelle, o anche solo alcune barche; penetrerò in acque non ancora solcate, vi farò riconoscere come signore del cammino che il sole flagella quand'è più ardente, e forzerò gli abitanti di quei paesi a venir a baciare umilmente i vostri piedi. »

Re. « Non so, o Colombo, come potei udirti sin al fine senza ridere. Dav-

vero tu se' l'uomo più folle che mai siasi veduto sotto il cielo. E che? un povero diavolo che tu hai visto morire, in un accesso frenetico, ha potuto illuderti tanto col darti qualche straccio di carta! giacchè non voglio credere che tu sia un mariuolo intrigante, e che abbi voluto la baja di me. I cosmografi più celebri han sempre diviso la terra in tre parti: Europa, Asia, Africa. L'Europa, ch'è la più piccola, ha Roma per capitale, e per regioni principali la Francia, la Spagna, l'Italia, la Grecia, la Germania e la Sardegna. L'Africa più importante (giucendo in estensione) e che un tempo vide trionfare e piangere Cartagine, contiene la Libia, l'Etiopia, l'Egitto, la Numidia, la Mauritania. L'Asia, obbediente un tempo a Troja, racchiude la Media, la Persia, l'Albania, la Palestina, la Giudea, la Scizia, l'Arabia, la Gedrosia. Fuor di queste tre parti, non è possibile, scondo me, che tu ne trovi altre, salvo se le suddividi, o che tu non ne sappi più che il gran Tolomeo. Vattene, amico, a guarir il cervello malato; e invece d'imitare gli alchimisti, l'occupa della realtà; non cercare di conquistare che le cose la cui esistenza ci è dimostrata dal testimonio de' nostri occhi, e non ostinarti dietro all'impossibile, se non vuol perder la ragione.... Su che deboli fondamenti hai tu fabbricato un mondo? e come hai potuto credere che una linea tirata s'una carta fosse la strada del sole?... (*al duca*) Insensati, che van sempre in traccia della loro perdita, e procurano fastidj ai re! Vattene, Colombo, va a cantare le tue meraviglie in Castiglia, dove si beve più grosso: quanto al Portogallo, io desidero che tu non vi rimanga più a lungo. (*esce col duca*)

Bar. • Se tu l'approvi, io parto detto fatto per l'Inghilterra.

Col. • Ed io vo in Castiglia, polchè è il paese pel quale ho sempre avuto propensione..... Sol temo che il re di Spagna non sia troppo occupato in terra per dar mano a imprese di mare. La guerra di Granata assorbe il pensiero e i tesori suoi..... •

In Castiglia, è caglione di ritardo la conquista di Granata, di cui ci sono offerti molti episodj. A Santa Fe, Colombo si contenta di un colloquio col duchi di Medina Sidonia e Medina Celi, dai quali non riceve che beffe sui pretesi abitanti della zona torrida e sulla sua credenza agli antipodi.

Celi. • Non ho mai visto persona più divertente. Donde siete, o quell'uomo?

Col. • Nobile duca di Medina Celi, generoso discendente dei Gusman e dei Cerda, degnatevi solo prestarmi un momento di attenzione, e in ricompensa, possa la vostra posterità rimanere per sempre illustre in questa bella Spagna. Come vi ho detto, mi chiamo Colombo; son nato in terra di Genova; abito l'isola di Madera.

Sidonia. • Affè, avreste fatto meglio a restarvi. Non valeva la pena di venir sin qua per parlarci di progetti così stravaganti. Voi degli antipodi! voi un nuovo mondo!

Col. • Osservate questa carta marina.

Celi. • Quale?

Col. • Questa.

Celi. • È una vera carta da matto. Voi avete dimenticato una cosa sola; la strada del buon senso.

Sid. • O ambizione, dove non strascini gli uomini! Sulla carta di questo balordo, il Nilo, l'Indo, il Gange, l'Eufrate son divenuti impercettibili.

Col. • Ne dubitate? Eppure ecco il loro corso tutto quanto segnato.

Celi. • Bisognerebbe crederlo sulla vostra parola.

Sid. • Il suo abito fa testimonianza per lui.

Celi. • Non sapete, galantuomo, che mille volte antichi e moderni hanno

agitato la questione di sapere se nella zona torrida potesser vivere uomini, sotto un fuoco eterno?

Col. « Eppure, o signore, nella Scizia vi son uomini vivi, malgrado il rigore del clima. Perchè non ve n'avrebbe in un paese arso dal sole?

Sid. « In tal caso bisogna ammettere gli antipodi; ammettere che nomi abbiano le piante de' piedi contro le nostre, eppur camminino come lo adesso.

Col. « Questi appunto vogl'io andar a scoprire.

Sid. « Bella favoletta davvero! La raccomanderei a Esopo se vivesse tuttora. Uomini in piedi sotto ai nostri piedi!

Col. « Perchè no? come c'è uomini che vivono mezzo l'anno nelle tenebre della notte, perchè non n'avrebbe altri che vivono in condizioni tutte contrarie? Pensate quanto son rigidi i geli della Norvegia.

Celi. « Allora, buon uomo, voi solo sareste più dotto che tutta l'antichità, la quale pure avea misurato la terra sin nelle minime sue frazioni. Andate dunque, andate in questo bel paese che il sole frigge, ma guardatevi dal caso di Fetonte.

Sid. « Che idea bizzarra! In un paese arso dal sole, gli uomini non sarebbero bruciati! o come figurarsi uomini bruciati, eppur vivi?

Col. « Si può supporlo, o signore, per induzione, vedendo quel che succede al Settentrione.

Sid. « Quant'a questo, gli è un fatto riconosciuto.

Col. « E quel ch'io vi dico lo sarà del pari. Sì, quand'anche tutti i matematici del mondo combattessero la mia proposizione, io la manterrei per vera.

Celi. « Caro duca, è inutile perderci il fiato; lasciamolo. Vol dite che c'è un nuovo mondo; ebbene, pigliatevelo.

Col. « Appunto per questo io invoco il vostro appoggio.

Celi. « Mille grazie! Il solo mondo per me è Celi.

Sid. « E Sidonia è il mio universo ».

Partono con risa; e Colombo, uscendo, poco manca non sia fischiato da staffieri e camerieri. Uno gli dice: « Signor Colombo, a me che non ho parte all'errore di cotesti signori, non mi vorreste dar un cantuccio di cotesto mondo? » e un altro: « Io, signore, patisco freddo l'inverno, e andrei volentieri in quest'altro mondo, ove il sole, ben rosso, ben rovente, v'arrostitisce co' suoi raggi ».

Anche il fratello di Colombo torna in Ispagna, poco soddisfatto del re d'Inghilterra.

Bari. « Non ha tampoco voluto consultar i matematici, nè ascoltare le mie proposizioni.

Col. « Ah! i poveri marinaj sovente sono ben tempestati sulla terra. Come! non v'avrà un re che voglia arricchirsi? Cosa strana! »

E scoraggiato risolve tornar a Genova; e mentre il fratello dispone la partenza, egli solo, curvo sulle sue carte, cade in una meditazione profonda, che si risolve in una fantastica estasi: « Terra e acqua hanno l'istesso livello.... la terra è di forma sferica, come lo prova l'ombra nella luna negli eclissi, e l'immobilità del globo in mezzo all'universo. In cinque zone è divisa, come la sfera dai circoli.... Le zone fredde son abitate, benchè scarsamente; le temperate offrono soggiorno amabile e facile; la media, posta fra i tropici, e costantemente arsa dai raggi perpendicolari d'un sole cocente, pare agli occhi nostri inabitabile: ma il cielo mi ispira il contrario; mi dice che dev'esservi degli uomini, e che noi abbiamo antipodi.... Ma che serve stancarmi incessantemente lo spirito sul medesimo pensiero? Il povero, qualunque ne sia il genio, non dovrebbe mai abbandonarsi a speculazioni elevate; ha bel sentirsi ali; la necessità, come un macigno, lo tiene invincibilmente affisso alla terra ».

Qui gli appare l'*Immaginazione*, in abiti splendenti e variegati, e « A che pensi, Colombo? perchè conduci così il tuo compasso su cotesto mappamondo?

Col. « Chi sei tu che m'interroghi?

Imm. « Io sono la tua propria immaginazione.

Col. « Ebbene, io pensava che il sapiente, quando è povero, muore quaggiù senza gloria.

Imm. « No: di qui l'odo la tromba della fama che ti chiama.

Col. « Voglio tornar al mio paese, perchè qui non ho chi mi voglia proteggere.

Imm. « Tu puoi contare sulla Spagna, appena terminata la guerra di Granata.

Col. « La mia mala ventura mi ordina di ritirarmi: lasciami al fine gustare qualche riposo.

Imm. « Io non ti posso lasciare; bisogna ti conduca con me.

Col. « E dove?

Imm. « T'appiglia a me fortemente.

Col. « Ferma, *Immaginazione*: vuoi tu spingermi alla disperazione?

Imm. « Vien meco, vieni; partiamo.

Col. « Ove mi strascini?

Imm. « In luogo ove saprai se devi effettuare i tuoi disegni ».

E lo porta traverso l'aria, fin ai piedi del trono ove siede la Provvidenza, avendo alla destra la Religione cristiana, a sinistra l'Idolatria. Qui succede una scena fantastica, ma quale più volte dovette certo avvenire nello spirito di Colombo. L'Idolatria, davanti al tribunale della Provvidenza, reclama contro la Religione cristiana che vuole starla dagli ultimi suoi dominj; e Lucifero viene a sostenerne la causa: ma la Provvidenza la dà vinta alla Religione, e la Spagna e la Croce prenderanno possesso del nuovo emisfero. Il demonio sconfitto si ritira, ma giurando cogliere nel nuovo mondo Colombo e gli Spagnuoli. La Provvidenza ordina all'*Immaginazione* di condurre l'illustre Genovese in presenza di Ferdinando e Isabella; ai quali egli, rianimato da questa visione, esprime i suoi divisamenti di conversione e di conquista. Isabella, quasi irradiata dall'alto, ne adotta l'avviso, e gli fa dare uomini, danaro, navi: Colombo s'imbarca al porto di Palos. — Grandiosissima pare a me questa protasi; e al pubblico, cui Lope la presentava, il soggetto dovea naturalmente offrirsi dal prospetto spagnuolo e cattolico.

Nel II atto (qui son atti, non giornate) l'ammiraglio è in mare, e fra la sedizione della ciurma che domanda il ritorno; ma esso li calma e ottiene tre giorni, prima di trovar la terra del riposo e delle ricchezze, e dove piantare la croce. Intanto il poeta precorre l'evento, e reca gli spettatori nell'isola Guanahani, fra gli amori, le gelosie, le liti di quei popoli, tutt'altro che innocenti. Alla vista degli Europei hanno un terrore ingenuo e lepido.

• *Prode Casico* (dice un Indiano), potente protettore di quest'isola, volgi gli occhi al mare, e vi vedrai tre case. Case in apparenza, ma in realtà son esseri viventi che, avvolti in ampi lenzuoli, camminano sulle acque.

Casico. « Tu parli dall'ignorante che sei. Non vedi che son pesci di razza sconosciuta, che volgonsi alle nostre isole per mangiarvi carne umana?

Un altro Indiano. « Sono spaventato, come capite; e non so dirvi quel che ho veduto. Quelle case che racchiudevano uomini, li hanno partoriti; e la terra calpestata da essi si commosse. Fra loro un n'ho veduto sì grande, che passa i pini della montagna. Ha due teste, e l'una è a metà del corpo.

Cas. « Quest'è strano!

L'Ind. • Quella in alto mi parve piccola, ma quella a mezzo il corpo mi sgomentò. È enorme: narici immense e aperte; ed è mezzo nascosta sotto lunghi capelli che cascano dalle due parti. Tutta la bocca è circondata di spuma. Ha lunghe orecchie dritte. Costui ha voce forte, alta; ma gambe sottili; ne ha quattro, e corre con inconcepibile rapidità ».

Gli Europei sbarcati piantano la croce, e intuonano ciascuno un inno ad essa.

Col. • Tocca a me a salutarti primiero, illustre e santo letto, sul quale steso, Iddio morì. Tu sei la nobile bandiera ch'esso alzò contro il peccato, egli che morendo vinse la morte, e a noi diede la vita. Ancor sul tuo legno scorgo la traccia del glorioso suo sangue.

Frà Buyl cappellano. • Indestrutibile albero del vascello della Chiesa, che salì fin al cielo come la mistica scala di Giacobbe, tua vela è la sindone che avvolse la salma del Dio umanato, e nessun pilota agguagliò mai il gran sacerdote che ti dirige.

Dart. • Verga divina di Mosè che separò il mar Rosso; luminoso fanale che avvii l'uomo nel suo sentiero, io ti pianto non senza timore su questa terra, benchè indegna di te, poichè essa non conosce il vero Dio. Quest'è il deserto d'Egitto; e se noi abbiam un poco di fede, noi pure vedremo la terra promessa.

Pinzon. • Verdeggiante alloro di vittoria sul quale posò la testa di Cristo, or che comparisti in un nuovo mondo, degnati purificarlo dalle immondezze dell'idolatria, giacchè il sangue di cui se' tinto fu versato per tutti gli uomini; e cresci qui dove ti piantò la nostra cristiana audacia.

Arena. • Arpa melodiosa di David, sulla quale fu dolorosamente confitto Colui di cui tu profetasti la venuta, e su cui il santo re cantò un giorno quella musica melanconica onde fu attristato il cielo, tocca a te, arpa santa, a convertire co' tuoi accenti alla fede tutto questo barbaro popolo ».

Compiuta la pia cerimonia, gli sbarcati s'ingegnano d'ammansar gl'Indiani: tentasi sedurre la bella Palca, venuta per curiosità, e cui si fanno accettare de' sonagli e uno specchio. Finalmente la croce è piantata sull'isola, preso possesso, e Colombo si dispone a tornar in Spagna, lasciando il comando al fratello; mena seco dieci selvaggi, e animali e piante del paese. Un luogotenente di Colombo gli dice: « Sapete pure che la Spagna attende ben altro da voi.

Col. • Dell'oro, eh? (*mostrando oro a un Indiano*) Avete voi di questo?

Spagnuolo. • Ha detto di sì.

Col. • Perchè tant'allegrezza? La salute di questi uomini è per me il primo dei beni.

Spagn. • Che felicità! Cerchiamo dell'oro. (*a un Indiano*) Va, amico, e portami di questo. (*a Colombo*) Voi non potete averne dispiacere.

Col. • Quel che mi dispiace è che ne abbiate domandato così subito.

Pinzon. • Ye', ve', torna già con delle verghe.

Col. (agli Spagnuoli) • Prendete, e non ne siate più così ingordi. •

Pinz. • Questo ci vien di diritto. Noi ce lo siam guadagnato.

Arena. • Benedette le nostre fatiche!

Terrazas. • Benedetti i nostri palimenti!

Frate. • Come! voi baciaste quelle verghe?

Terr. (ironicamente) • Padre mio, badate a istruire questa brava gente ».

Incidente bellissimo a mostrare la grossolana avarizia dell'equipaggio che non vedea se non l'oro dove Colombo un mondo da incivilire e anime da allevare alla fede. Nè Lope fa grazia ai selvaggi. Colombo domanda dei viveri a un capo, e

questo: « Parmi che chiedo da mangiare. Ante, va uccidere quattro de' miei prigionieri i più grassi; e cotti che siano, li darai in tavola ».

Al III atto, partito l'ammiraglio, i vizj degli Spagnuoli appajon nudi e violenti; devoti, cupidi, voluttuosi essi; falsi, vili, rapaci gl'Indiani; e la mescolanza di questi vizj produce scene di soverchia vivacità. Un ufficiale spagnuolo manda una lettera e dodici aranci a frà Buyl che allora gira per un'isola vicina, e li affida ad un Indiano.

Frate. « Dammi la lettera, buon Indiano.

Indiano. « Ecco quel che m'hanno dato per te. Ma dimmi, cotesta deve parlare?

Frate. « Vediamo di che si tratta (*legge*) — Padre mio, i Cristiani e gl'Indiani desiderano caldamente ritornare ad Haiti. —

Ind. (a parte) « Pel sole! strano prodigio! La carta che parla!

Frate. (proseguendo) — La croce sola ha fatto miracoli a Guanahami; bastò « a convertirli, e tutti vorrebbero sentir messa. —

Ind. (a parte) « Divino sole! quella là non ha detto una parola tutta la strada, e qui subito ha parlato! Davvero costui è un dio, giacchè fa parlare gli oggetti muti.

Frate. — « Io divido con voi quel che ho; vi mando dodici aranci, delle due « dozzine che me ne restano. — (*conta*) Non sono che otto. (*all'Indiano*) Come va, figliuol mio? ne mancano quattro.

Ind. « Chi te l'ha detto?

Frate. « Il foglio.

Ind. « Non me l'sarei mai immaginato.

Frate. « Tu li hai mangiati.

Ind. « Sì: perdono, perdono domando a te e al foglio. Se sapevo che voleva dirtelo, non li avrei mangiati.

Frate. « Nol fare un'altra volta.

Ind. (a parte) « Traditore!

Frate. « Pensa che Dio ti punirà.

Ind. (a parte) « Mentre mangiavo e taceva; e appena l'ho dato agli altri, parla! »

Pietro Martire d'Angera nelle sue lettere racconta questo fattarello; come negli altri narratori si trovano gli altri di cui è tessuta la composizione di Lope.

Lucifero, come avea promesso, viene in fatto a muovere a sollevazione gl'indigeni che, stanchi dell'avarizia, lussuria, perfidia degli stranieri, s'armano di frecce e mazze, disperdono gli Spagnuoli, e abbattono la croce. Ma ecco s'ode un'armonia divina; e una croce miracolosa vedesi uscire poco a poco di là dove era stata abbattuta l'altra; e il miracolo vince que' selvaggi che i vizj europei disgustavano. Nell'ultima scena, Colombo a Barcellona riceve dal re ricompensa di lodi perchè tanto estese il dominio di Cristo e la potenza della Spagna.

Ciò che forma il grande di questa tela, da noi poveramente sbazzata, è il senso cattolico con cui è ideata, vedendo in quella scoperta più che altro un acquisto alla fede; talchè il vero snodamento è il battesimo che, nell'ultimo atto, si dà agl'Indiani.

Calderon, nell'*Aurora di Capocavata*, atpeggia la conversione del Perù, segnalata per fatti eroici e per riti onde le due religioni (per verità infedelissimamente ritratte) celebrano le loro feste, e per la reciproca meraviglia onde si guardano invasori e invasori. Questi ultimi, che scambiano il vascello di Pizarro per un nuovo mostro, il quale « allorchè è ferito dalle ire dardegianti degli archi, sbadiglia tuoni e starnuta folgori », invocano gli Dei per istornare le calamità di cui sono minacciati; e gli Dei chiedono una vittima umana. La scelta cade

sopra Guacolda sacerdotessa, amata dall'inca Guascar e dall'eroe Giupanghi. L'idolatria (personaggio in abito indiano nero, sparso di stelle con giunchi e penne, il quale, con prestigii continui affascina i Peruviani) sollecita il sacrificio, e l'inca spaventato vi consente, mentre Giupanghi sottrae l'amata sua al sacerdoti sanguinari e la riduce in salvo. I due amanti, essa colma di sgomento, egli devoto affatto alla difesa di lei, attraggono vivamente gli animi, e li fan palpitare nei crescenti loro pericoli.

Nel II atto, che accade dopo sette anni, l'interesse si volge sopra Pizarro, che co' suoi assale le mura di Cusco, assistito e difeso dalla vergine Maria contro gl'Indiani. Un enorme sasso lo precipita da una scala, ma egli sorge, per divina mercè, sano e salvo, e torna all'attacco. E già Cusco è presa, e gli Spagnuoli riposano ne' palazzi di legno; quando gl' Indiani vi gittano il fuoco: ma la beata Vergine, invocata da Pizarro, accorre nuovamente al soccorso, e di mezzo al coro degli angeli versa torrenti di pioggia e neve sopra le fiamme. La visione non resta ascosa a Giupanghi che conduceva gl'Indiani ad assalire gli Spagnuoli; e ne rimane convertito. Egli volgesi alla vergine Madre allorchè Guacolda, scoperta nel suo nascondiglio, trovasi nel colmo del pericolo; e Maria la prende in protezione, ed entrambi sottrae ai nemici.

Nel III atto, che avviene ventitre anni più tardi, già il Perù è sottoposto alle leggi di Spagna e alla religione di Cristo; e Giupanghi si strugge di far un'immagine di Maria, quale gli si è mostrata fra le nubi. Non sa d'arti, non conosce alcuno strumento, eppure lavora con costanza di volontà. Ma la rozzezza dei suoi lavori gli attira le risa de' compatrioti, che non vogliono assolutamente riporre nel loro tempio una tavola sì grossolanamente lavorata. Giupanghi adunque è contrastato in ogni maniera; vogliono per fino distruggere l'opera delle sue mani: se non che Maria, commossa dalla fede e perseveranza di lui, manda due angeli ad aiutarlo, un de' quali collo scalpello, un col pennello e i colori, perfezionano la sua immagine, rendendola simile al celeste modello: e una festa solenne celebra il miracolo e termina lo spettacolo.

Qui manca ogni unità d'azione; manca l'interesse storico, giacchè la caduta di un grande impero non vi si mostra che sullo sfondo, senza il corredo dell'eroismo e delle miserie che l'accompagnarono; il mutamento di costituzione e di credenze trovasi operato senza saper come. L'autore non s'è proposto che un sentimento devoto, probabilmente ricorrendo ad alcuna tradizione peruviana; il resto neglesse.

Altrettanto fece nell'*Origine, perdita e ricupero della Vergine del santuario*, ove i tre atti succedono uno nel 648, l'altro nel 712, il terzo nel 1083, con personaggi ed azione naturalmente diversi, e il cui unico legame è l'effigie miracolosa, a cui s'attribuiscono le sorti della Spagna.

Dai fatti della conquista è pur tratto il dramma di Lope *I selvaggi di Teneriffa*. Alfonso di Lugo, generale della spedizione mandata a conquistare quest'isola per la terza volta, d'in sulla prora arringa i soldati, esortandoli a cacciar dalle Canarie i demoni, ajutante l'arcangelo Michele. Approdati, la scua presenta Beucomo re di Teneriffa, Siloy suo capitano, Dacil figlia del re, in abito di selvaggi; e il re, cui gli augurj minacciano un terzo sbarco degli Spagnuoli, lagnasi col dio Sole che questi stranieri turbino il regno a lui, il quale alla Spagna non minaccia.

Tra ciò Dacil è ita a bagnarsi in un lago delizioso, quando vede venire un uomo a cavallo, e credendolo una fiera nuova, ricovera sur un pioppo. È il capitano Castillo che s'adagia per riposare; ma vista nel lago l'immagine di Dacil,

e non sapendo se uccello sia o fiera, la trae per un piede, la conforta e la conduce al generale perchè dia contezza del paese: però i soldati di suo padre la raggiungono, ond'ella lascia Castillo dandogli segni d'amore, e manda con esso un soldato. Castillo giungendo al campo, trova che già faceansi a lui gli onori funerali, credendolo morto. Qui il soldato indiano Manil dà contezza ad Alfonso dell'isola, e tra i doni offertigli sceglie il collare a fattughe, per mostrare di che debole armadura difendono il collo gli aggressori dell'isola.

All'atto II, Beucomo, dipingendo la vita sua pastorale, non sa immaginarsi che vogliano da lui gli Spagnuoli; e il reduce Manil gli parla della costoro temerità, e mostra il collare che il re manda a Dacil. Questa è presa da melanconia invincibile, e quando Manil le riferisce le parole di Castillo, esser egli rimasto senz'anima perchè fa sua passò in lei, ella crede veramente aver in seno quest'anima, e che da ciò nasca la sua nuova inquietudine; che le sia entrata per gli occhi, e che gli Spagnuoli sieno fattucchieri; e chiude gli occhi perchè altre anime non v'entrino. Anche altre donne, presso cui altri Spagnuoli passarono le notti, lasciarono ad esse l'anima, e perchè non le san riuvenire, esse vanno a consultarne Dacil. Sparsasi la voce, il re manda dire al generale spagnuolo che adoperi le armi uon le fatagioni, e vieti a' suoi soldati di dar le anime alle donne, e così farle infermare. Alfonso risponde, non essere che una espressione figurata, del resto venire d'ordine del re a diffondervi la vera fede: ma quando si fa giornata, gli Spagnuoli son vinti per la terza volta. Qui letizia dei selvaggi, e meraviglia nell'osservare i differenti oggetti tolti ai nemici. Solo Dacil rimane sconsolata per timore che Castillo sia morto; e credendo ber veleno, tracanna del vin buono. In questo arriva Castillo ferito, ed ella rassicurata che il vino la conforterà, parte seco onde medicarne le ferite.

All'atto III, Manil, che fa la parte del gracioso, con Firan, nel chiudere il gregge in una grotta, vedono una donna di sovrumana bellezza, con un bambino in braccio e una candela in mano; e credendola una Spagnuola, la salutano per Maria, nome che sanno darsi ordinariamente dagli Spagnuoli alle loro donne, e la invitano al loro ovile. Ma essa non risponde, non si move; Manil le getta un sasso, e il braccio gli s'irrigidisce; Firan gli tira una coltellata, e ferisce se stesso; il re vota scagliarle una freccia, e Manil lo trattiene e subito ricupera l'uso del braccio, e prega per Firan e ne ottiene la guarigione.

Allora ricompajono gli Spagnuoli. Castillo, che da un anno vive con Dacil, viene in abito da selvaggio; e poichè essa teme non la voglia, per desiderio della patria, abbandonare, esso le giura non abbandonarla, e udito lo scoppio d'un fucile, corre a'suoi. Intanto Firan risanato, trova Manil che reca cibi alla signora della candela, e prega gli uccelli a lasciarsi pigliare per recarne uno a quel bambino; ed essi lo fanno. E perchè egli vede che il sole batte a questo negli occhi, egli va per comprargli un parasole.

Nel nuovo attacco, i selvaggi sono vinti. Beucomo rannoda i suoi per faro nuova resistenza, e lamentasi col sole di tante avversità; quand'ecco a lui scende Michel arcangelo, dicendo com'è capitano della milizia celeste, e ch'egli menò nell'Isola gli Spagnuoli, e gl'intima di riceverli ospitalmente, o sarà sterminato. Anche Alfonso vide in sogno un angelo presentare a re Fernando sette fanciulle, che sono le sette isole Canarie, e a lui imporre di cercar un tesoro in un monte che gl'indicò.

Beucomo, per obbedire all'ordine del cielo, vorrebbe arrendersi, ma Dacil glielo rimprovera come una viltà; pure all'arrivar degli Spagnuoli, prostrasi gridando « Viva Spagna »; i selvaggi l'imitano: solo Dacil sta ferma, e con fortil parole rimbrotta gl'invasori, e lancia per combatterli come perfidi che sono.

Per tale indicava essa Castillo che le avea promesso sposarla, e, al modo del paese, giuratolo per una rupe. Ora egli nega, e Dacil chiama in testimonio la rupe, la quale s'apre, e nel suo seno vedesi la donna della grotta fra splendori, e Michel arcangelo che dice esser ella la Vergine della candelara, e tal essere il tesoro indicato. A questo portento Castillo ritorna alla parola data; Beucomo chiede il battesimo, e Teneriffa è conquistata e convertita.

Un altro fatto eroico degli Spagnuoli è la battaglia di Lepanto; Lope la celebrò nella *Santa Lega*. In questo dramma bello è il consiglio di guerra che tiensi a Messina sotto la presidenza di don Giovanni d'Austria, presenti il marchese di Santa Cruz, Marcantonio Colonna, Ettore Spinola, Agostino Barbarigo, don Fernando de Mendoza, Lope de Figueroa. Lope avea potuto conoscere personalmente tutti questi personaggi, ed anzi fe le prime armi sotto il Santa Cruz. Fra essi egli pone anche Andrea Doria, il quale sappiamo che già avea cessato le armi a quel tempo. Ma se Lope commise un anacronismo, gli serbò per altro il carattere, facendogli dar il consiglio che, anni prima, avea dato, quando, per rattenere Solimano II che invadea l'Ungheria, esso propose a Carlo V di far una diversione dalla parte della Grecia.

Apri dunque l'adunanza don Giovanni, mostrando l'importanza dell'impresa e il buono spirito dell'esercito, ove tutti si sono confessati e comunicati; e domanda il parere de' presenti.

Doria. « Le dissensioni nate fra Genova e Venezia renderanno sospette le mie parole; e se consultassi l'amor mio proprio, dovrei lasciar parlar gli altri, e mettermi coi più. Ma io non mi conto per nulla quando si tratta della gloria di Dio, della gloria del mio re e della mia patria. Fu sempre un assioma pel più grand'uomini di guerra, di cui tutta la vita cercai seguire gli esempi, che tra potenza e potenza bisogna evitar la battaglia, se pur non vi si sia costretti, o non s'abbia il vantaggio. È temerità il mettere a repentaglio i più cari interessi, la vita, l'onore, sovra un trar di dado, sovra un capriccio della fortuna. Ora i Turchi ci sono superiori; essi più numerosi, essi marina migliore di quella di Venezia degenerata, essi han soldati da mare; e le nostre truppe, eccellenti in terra, sono improprie sul nuovo elemento. Essi son prodi, e il loro coraggio è gonfiato dalle recenti vittorie avute in Cipro e a Candia. La loro flotta, composta d'una sola nazione, obbedisce a un capo solo, mentre la nostra è di differenti popoli, in continua discordia... Necessità di combattere non esiste per noi, e ad un uomo attaccato basta difendersi in casa, chè il tempo sovente fa più che la spada. Se noi siamo vinti, l'Italia è scoperta: se vincitori, sovrasta la cattiva stagione che ci sforza a tornar in fretta ai quartieri d'inverno, e intanto il nemico rinnova gli armamenti. Son dunque d'avviso che, senza attaccare i Turchi, si soccorra Cipro, poi si svolino con un'accorta diversione. Molestate le coste della Morea, ed essi andranno a difenderle. Così darete riposo agli assediati, che tanto ne han bisogno, ed allontanando il nemico, voi li salvate; lo che è il principale intento della guerra ».

Invitato da don Giovanni parla il

Marchese di Santa Cruz. « Se osservate, o nobili signori, il mare tutto coperto di vascelli che il rendono simile a vasta foresta; se osservate tutti questi popoli, radunati a grande spesa per questa causa santa; se pensate quanto operi la sollecitudine dei potenti per formare questa santa lega, come potreste vedere senza rabbia e vergogna divenir inutili sì grandi preparativi? Se dovevamo finir colla fuga, non era più semplice il restare? Perchè tanto rumore? perchè venire sin qui? . . . Se si dica che sola la necessità dee consigliare una battaglia, qual

situazione mai fu più urgente che la nostra? Non udite di qui le insolenti grida de' Turchi ancora baldanzosi d'aver portato il fuoco e il ferro in opulente città? E che non oseranno se veggono tutte le forze della cristianità ricusar la battaglia da essi presentata? Che diventiam noi se può dirsi che vilmente ci siamo fatto beffa di quelli, cui avevamo dato promesse e speranze? . . . La pretesa superiorità de' Turchi, io la nego. Vedete più tosto cos'abbiam fatto noi a Malta e a Rodi con un pugno d'uomini. Qui sarei circa a numero pari; e i Turchi non hanno che reclute, poichè l'assedio di Nicosia logorò i loro veterani. Poi in guerra deesi rimettere qualcosa alla fortuna; vuolsi confidare un poco alla giustizia della causa; fidar al genio, alla saviezza, al coraggio, all'onore, alla potenza della Spagna, di Venezia, di Roma... Di più, supponiam pure che siamo vinti; . . . ebbene, Selim avrà egli per questo annichilata la virtù della nostra lega? non vi riman più soldati in Fiandra? re Filippo non ha altri eserciti? la nobile Spagna non ha altro sangue da poter offrire a Dio e alla Chiesa? Ve n'assicuro, se fossimo vinti, non sarebbe senza gran perdita del nemico: mentre se usciamo vincitori, basta mostrarci, e la Grecia è nostra. A che pro molestare la Morea per trarci dietro il nemico?... L'opinione mia dunque è che vostra altezza s'imbarchi il più presto possibile, vada a cercare il nemico, e scontratolo, gli dia battaglia. Questo vi consiglia, o signori, l'erede dei Bazan, e sulla croce di questa spada, alla quale m'inchino umilmente come cristiano, giuro* che quel che dissi l'ho detto senza passione, senza intenti personali, e solo per disgravio di mia coscienza.

D. Giovanni. « E voi, don Fernando Carrillo de Mendoza, qual è il vostro avviso?

D. Fernando. « Senza cercar altre ragioni, io dirò solo che papa Pio V, per la sua santità, m'ispirò una piena confidenza; e poich'egli vuole che si dia battaglia ai miscredenti, voto perchè si combatta al più presto.

D. Gio. « E voi Barbarigo?

Barbarigo. « Io, non avendo partito preso, starò coi più.

D. Gio. « E voi, Ettore?

Ettore. « Io sono per la battaglia.

D. Gio. « E voi, Marcantonio?

Marcantonio. « La battaglia, o signore. Io creda che il ritardarla è ritardar la vittoria.

D. Gio. « E voi, don Luigi de Requesens.

D. Luigi. « Che si vada a cercar il nemico, se occorre, anche a Costantinopoli.

D. Gio. « E voi, don Lope de Figueroa?

D. Lope. « Che mi basta il cuore, a me solo, di metter il senno ai Turchi; e che per vostra altezza non sarà che un voltar di mano.

D. Gio. « Ebbene, avanti. Seguiamo il nobile marchese.

Molti. « Sì, seguiamo il marchese. L'opinione sua è di magnanimo ».

Anche Cervantes sulla battaglia di Lepanto avea composta la *Battaglia navale*. Nel suo *El trato de Argel* presentò un riscatto di schiavi, a cui somiglia il seguente di Lope, che si suppone in Costantinopoli nel 1570, al momento che arriva un mercante, incaricato da un Padre della Redenzione di ricomprare alquanti schiavi.

I. Prigioniero. « Signore, pietà d'un povero infelice, che fu quattordici anni prigioniero, parte a Tripoli, parte qui.

II. Prig. « E me, o signore, non mi dimenticate. Io non ho mezzi, non ho

persona che possa far nulla per me. Se non posso salvare l'anima mia, la salvi Dio col suo sangue. Il mio padrone è così spietato, che sarò costretto a rinnegare.

III. Prig. « O signore, io potrei rendervi la somma registrata sulla carta. V'assicuro che ne sarete rimborsato a soldi e quattrini; non sarà che un anticipare il mio riscatto.

Il Mercante. « Via, via: non mi vi fate tutti così addosso. Già vedete ch'io voglio il vostro bene. Fu il Padre della Redenzione che è venuto con questa missione del cielo.

Una Prigioniera. « Oh sì! è il cielo proprio che lo manda. Compassione di me, signore, e di questo povero bambino, che i Maomettani piglieransi, se voi nol trate di qui. Rammentate al Padre della Redenzione, che queste anime giovani son una cera molle, dove cotesti miscredenti possono meglio imprimere gli empî loro precetti. Non per me lo v'imploro, ma per questo povero angioletto, che m'è mille volte più caro che la mia propria vita.

Il Fanciullo. « Sì, signore, è proprio vero. Il mio padrone mi minaccia tutti i giorni di menarmi nella moschea, e farmi musulmano

Merc. « Faremo quel che potremo col nostro danaro. Ora si bada alla stima.

I. Prig. « Voi le promettete riscattarla. Essa è donna: sarà più difficile. Pensate piuttosto a questo povero lapino, che non ha da mangiare se non del biscotto ben duro, e deve remare da febbrajo a ottobre. Pazienza ancora se non ci toccasse il bastone! . . . Io rinunzierei a una Turca mia amica, che non cessa di farmi doni, e che, viva Dio, appena jer l'altro voleva regalarmi i braccialetti e la collana sua.

Merc. « Donde sei tu?

I. Prig. « Di Majorca.

Merc. « Hai fatto bene a rifiutare.

II. Prig. « Se vi commovete per le disgrazie, ne avremmo tutti una serie da contarvi; e quelli che lasciereste qui, non la cederebbero a quei che menereste via.

Merc. « Pazienza, amici, pazienza! non bisogna disperare. Oggi è venuto il frate della Trinità; domani verrà quel della Mercede; e se non possiam riscattarvi noi, lo farà esso.

La Donna. « Ma se la Trinità ci abbandona, come potremmo contare sulla Mercede?

Fanc. « Di grazia, signore; se, come m'ha insegnato mia madre, Dio figlio, seconda persona della Trinità, col farsi uomo ha redento il mondo, perchè non vien egli a redimere anche noi, che siamo qui schiavi?

Merc. « Perchè, in questo caso, la parola *Trinità* significa un ordine religioso, e il redentore che arriva è un uomo e non Iddio; è un Padre trinitario, e voi altri lo chiamate redentore perchè s'occupa di redimere schiavi.

Fanc. « Così dev'essere; perchè se fosse Dio, e' ci riscatterebbe tutti.

Merc. « Bravo ragazzo: per questa risposta ti metto sulla mia lista.

Fanc. « Io vi terrò ben poco posto, io così piccino.

Merc. « Ma non posso menar via due persone della stessa famiglia: bisognerà che tua madre resti qui.

Fanc. « Ah così? allora scusatemi, ma lasciate qui me al suo posto. Vi prometto a tutt'e due di non dimenticar mai il Signore e che io sono cristiano.

Merc. « Per la riconoscenza e l'affetto che tu mostri a tua madre io mi trovo obbligato a riscattarla con te, e la noto anche lei. Come vi chiamano?

Donna. « Costanza.

Merc. « E tu, ragazzo?

Fanc. « Marcello.

Donna. « Figliuol mio, il cielo t'ha ispirato le parole, e a te debbo la vita.

Merc. « Di che paese?

Donna. « Di Nicosia.

Merc. « Sta bene. E voi, buon vecchio, come avete nome?

III. Prig. « Dio vi rimeriti della vostra carità, signor mio. Io mi chiamo Giovanni di Lezcano, spagnuolo.

Merc. « Ma il paese?

III. Prig. « Di Siviglia.

Merc. « E voi buon uomo?

II. Prig. « Io, signore, son di Marzagan.

Merc. « Il nome?

II. Prig. « Pedro.

Merc. « E voi di dove siete?

I. Prig. « D'Alicante, pescatore.

Merc. « E vi dicono?

I. Prig. « Giovanni de Florez.

Merc. « Così basta; io vi meno via tutti.

Fanc. « Come come, mamma? noi partiamo?

Donna. « Sì, figliuol mio.

Fanc. « Subito?

Donna. « Sì, amor mio.

Fanc. « Badate bene. Arrivando laggiù, non mancate di comprarmi una spada; e tutti i Turchi che incontreremo, io li ucciderò ».

Ben mostrerebbe esser logoro dall'arte chi non sentisse la verità di questa scena, con que' prigionieri innominati eppur vivi, quel mercante fredduccio ma umano e sensibile, quelle minacce di rinnegare, quel fanciullo spiritoso e vivo che confida tutto nelle sue forze perchè non le ha ancora sperimentate.

Trenta e più drammi di Lope sono desunti dalla storia antica, e principalmente dalla sacra. Tali sono i *Travagli di Giacobbe*, il *Ratto di Dina*, il *Cardinale di Bellem*, cioè san Girolamo; il *Divino Africano*, cioè sant'Agostino; *Barlaam e Giosafatte*, l'*Onorato fratello*, che è il fatto degli Orazj; gli *Artifizj di Fabia*, storia del tempo di Nerone.

Il primo di questi comincia da un'esposizione che Giuseppe fa a Nicela moglie di Putifarre delle sue vicende. Essa commossa gli dichiara l'amor suo; Giuseppe resiste; è accusato, messo prigioniero, e così via la storia sin all'arrivo di Giacobbe in Egitto: tutto disposto con arte di gran poeta. L'amore di Nicela è troppo più svelato che noi comportino le nostre usanze, ma tutto il resto spira una freschezza biblica. « Come un fiore tardivo dell'autunno (dice Giacobbe a Beniamino) rallegra il cuore del giardiniero, così tu, mio Beniamino, nascisti verso lo sterile autunno de' miei anni per allietare l'afflitta anima mia... Vien meco, vieni, fanciullo diletto. Io voglio istruirti da solo a solo in riva di questa fontana mormorante ».

E Giuseppe, quando i fratelli gli ridomandano Beniamino, tenuto prigioniero in Egitto, « Cuor mio, avrai tu forza di resistere a così vive emozioni?... Occhi miei, piangete pure, che tali sentimenti d'amore, non che snervare l'anima dell'uomo, la fortificano e rallegrano ».

E quando s'è fatto riconoscere dai fratelli: « O Beniamino, quanti affanni compenso questo giorno! quanta felicità io ti debbo! Ti son riconoscente, o fratello, dell'essere stata la consolazione del nostro diletto padre. Egli contemplava se

stesso in Rachele; poi tu sei che gli richiamasti quest'immagine... e ben tosto in noi due contemplerà se stesso di nuovo, come in uno specchio rotto di cui si riunirono i frammenti ».

Nel *Valente Giustiziere* di Morillo, figura don Pedro, in cui, più che il titolo di Crudele, i tragici Spagnuoli sanno ricordare il molto che fece per reprimere i tirannelli. Travestito, egli visita il castello d'un ricco uomo castigliano, signore del paese vicino ad Alcalá. Scopertone l'orgoglio e le trame, risolve di farne un esempio memorando. Il chiama alla Corte di Madrid, e venuto, il carica di rimbrotti; ascolta in presenza di lui le persone da esso tiranneggiate, e lo condanna a morte, senza riguardo al privilegio che avrebbe d'esser giudicato soltanto da pari suoi. Tello esclama: « Cedo alla prepotenza, ma se l'incontrassi in uno steccherato, la mia spada non temerebbe la tua ».

Don Pedro non mostra aver inteso; ma come la notte s'abbujò, un uomo mascherato schiude le porte della torre ov'è chiuso don Tello, e condottolo in luogo sicuro, gli dà un cavallo, una borsa e una spada: col cavallo potrà fuggire in Portogallo, colla borsa vivervi, dopo però che colla spada abbia sostenuto le minacce. Il liberatore e sfidatore era don Pedro istesso: vengono ai ferri, e dopo lungo combattimento, don Tello è disarmato; e il re gli dice: « Tienti la tua vita. Già tre volte ti vinsi, prima colla cortesia, quando, sotto il mio tetto istesso, sopportai senza rinviarle le amare e dispettose tue parole; poi colla giustizia, quando a dispetto del grado e della potenza ti condannai; ora colla spada: ebbene anche colla clemenza ti voglio superare ».

Questa distinzione fra i doveri del re e l'impulso dell'indole nazionale rivela in tutto il dramma nel carattere di don Pedro. Chiesto da un gentiluomo oltragiato di poter sfidare Tello, gli avea risposto: « Il re dice di no; don Pedro dice di sì ».

Don Pedro non gode a lungo dell'ottenuto trionfo, e la giustizia celeste chiama a tribunale il severo esecutore della terrestre. Fra le piante del parco, un sacerdote da lui ucciso per un'indiscreta bravata, gli compare, attraversandogli la via; e sul braccio di esso appoggia la mano infuocata per fargli presentire i tormenti che l'aspettano se non espia le colpe d'un carattere focoso ed indomato. Per istornare la vendetta del cielo, gl'ingiunge di fabbricare un monastero colà, dove la mano dell'eroe, fatta tremebonda per lo spavento, lasciò cascarsi il pugnale.

Don Pedro va a chiudersi nel suo palazzo; ma nè qui trova requie. Don Enrico di Transtamare fratel suo viene a recargli il pugnale che ritrovò. Al vedere quell'arma micidiale in una mano che fra breve dovea diventargli nemica, si sgomenta, e nel delirio rivela la catastrofe che dovea poi metter fine a' suoi giorni.

È personaggio spessissimo posto in scena; ma mentre gli storici lo danno per un *crudele*, i poeti ne fecero il giustiziere, forse quando sentivasi la necessità d'una mano forte per reprimere gli scompigli; il che però non giustifica l'induzione di quegli storici, che n'argomentarono a favore di don Pedro. Tra i molti drammi, di cui egli è il protagonista, nomineremo *Il montanaro Giovanni Pascal*, o *Il primo assistente di Siviglia*. Avvertite che assistente chiamasi il primo magistrato della capitale dell'Andalusia, e montanari gli abitanti d'una parte della vecchia Castiglia, dove i Cristiani s'erano rifuggiti al tempo dell'invasione dei Mori.

Il re a caccia si smarrì nei contorni di Siviglia, e il vecchio Giovanni Pascal che incontra gli offre ospitalità.

Pascàl. • Gentiluomo, eccovi in mia casa; vi passerete la notte come vi ho proposto.

Re. • Accetto con riconoscenza. Io era del seguito del re; involuppato fra la boscaglia, mi smarì; ho tentato seguir il lume che vedeva di questo villaggio, e v'ho incontrato voi, che con tanta premura e cortesia m'avete proposto di ricevermi in casa vostra.

Pasc. • Non più complimenti. Vedete ch'io v'accolsi senza sapere chi siate; dunque non è che abitudine in me, un atto di umanità che ogni altro forestiero avrebbe ricevuto quant'è voi.

Re. • E n'avrebbe provato altrettanta riconoscenza.

Pasc. • Cambiamo discorso. Leonora, suppongo che la camera de' forestieri sia presta al solito. Vi dormirà l'ospite nostro. Aggiungi alla cena qualcosa per onorare chi vi prende parte. Intanto facci recar da sedere. Se vi piace, ce la passeremo a far la ciarla.

Re. • Come si chiama questo villaggio?

Pasc. • Giovanni Pascal. Non v'è che otto o dieci case occupate da servi ch'io tengo a custodire gli armenti e coltivare le terre che grazie a Dio mi fan ricco più che mezzamente. Per ciò ha questo nome.

Re. • Voi dunque vi chiamate Giovanni Pascal.

Pasc. • Nome conosciuto nel paese quanto in Spagna quel di don Pedro. E voi di grazia, come avete nome?

Re. • Don Pedro di Castiglia.

Pasc. • Sareste parente del re?

Re. • Non v'asconderò ch'io son nobile quanto lui.

Pasc. • (Solita vanità spagnuola). Quant'a me, signor don Pedro, non sono che quel che vedete. Nacqui nelle montagne di Leon, servii il re da giovane; invecchiato mi ritirai qui, dove possiedo alcune terre ereditate da mia moglie, e che mi danno da vivere con una figlia e alcuni servi. Qui meno esistenza dolce, tranquilla, e anch'io son re in casa mia perchè v'esercito il diritto di punire e premiare.

Re. • Se avete servito il re, come non n'aveste nè impiego, nè pensione?

Pasc. • Non ce n'è per tutti, ed io non fui de' fortunati.

Re. • Col non ricompensarvi il re s'è mostrato ingiusto.

Pasc. • Gentiluomo mio, io nol dissi, e innanzi a me non si parla così. Il re è sempre giusto, e se molti che lo servirono restano senza ricompensa, non è sua colpa. Se non c'è che un impiego per cento concorrenti, novantanove almeno non hanno da restare scontenti? Ebbene io fui uno di questi; la fortuna mi guardò in sinistro: pur beato, che suddito o soldato, non manca a nessuno de' miei doveri. Re Alfonso che servii è morto, ed io mi ritirai quando suo figlio montò in trono.

Re. • Male. Se a lui non vi dirigeste, perchè lamentarvi?

Pasc. • Non mi lamento; ma volli trar partito dalla mia esperienza. Se nulla aveva ottenuto da un re servito tant'anni, che poteva sperare da un nuovo, presso cui l'operato non mi sarebbe valso un acca, se non avessi cominciato a perdere molto tempo per farmegli conoscere? (Il cortigiano è curioso).

Re. • (Il campagnuolo non è gonzo). Credo abbiate ragione. Oltre che s'accusa don Pedro d'essere violento, rigoroso, fin crudele.

Pasc. • Voi lo sapete meglio di me. Io non l'ho visto in vita mia.

Re. • Ma spesso avrete sentito parlarne in questo tenore.

Pasc. • Oh le ciancie pubbliche non meritano attenzione. Il volgo bada men

alla verità che alle prime impressioni che ricevette a caso, e che più non saprebbe deporre.

Re. • Ebbene, egli ha fama di crudele.

Pasc. • Se l'è, glì resterà. Ho inteso ch'è valoroso: quest'è l'unica taccia ch'io gli appongo.

Re. • Ma che? la prodezza sarebbe un difetto? e massime in un re?

Pasc. • Sì, quando il re, dimenticando l'esser suo, vuol adoprare il coraggio personale. I re son forse Dei della terra per ricorrere ad armi che li eguagliano ad ogni altro? Convien egli che una mano, la quale dovrebbe aprirsi soltanto per diffondere benefizi, versi altro sangue che di nemico? Ed anche in guerra io non voglio che l'amor della gloria trascinì troppo lontano un monarca. Non tocca a lui cercare pericoli, e buttarsi in imprese temerarie.

Re. • Credo abbiate ragione; ma don Pedro è giovane, ed è strascinato dall'ardore dell'età sua.

Pasc. • Questa è la sua scusa. Oltrechè io nol rimprovero d'essere coraggioso, ma di lasciarsi trasportare dal coraggio. Se dopo fatte le sue prove ei potesse frenarsi, n'avrebbe doppio onore, di saper combattere e di sapersene astenere; gloria, a senso mio, non minore.

Re. • Forse non ha forza di temperare il calore del sangue; fors'anco nol vuole.

Pasc. • Ebbene, combatta, io non m'oppongo.

Re. • A me non me n'importa.

Pasc. E meno a me. Più tristo è quel che si racconta di cotesta Maria Padilla.

Re. • Io risponderò ancora che il re è giovane.

Pasc. • Pel re non v'è età, e anche in questo sono Dei, e non è loro permesso di peccare. Vedete deplorabili effetti degli scandali che ci danno essi, che sono per così dire modelli de' popoli! Quale specchio offrire ai sudditi per contemplarvi la loro immagine? La mancanza di giustizia causa tante ribellioni; e s'obbedisce per tema, non per amore.

Re. • Lasciate ch'io dica ancora qualcosa a favore del re. Quanto alla Padilla, è un passatempo che gli si vuol perdonare, perchè alla fin de' fini egli è uomo, e gli eroi più famosi non sfuggirono a questa debolezza, di cui il tempo vien poi a guarirli. Aggiungerò che aspetta per isposa quel bel fiore di Francia, Bianca di Borbone, il cui arrivo troncherà le pazzie di gioventù. (Non così la penso: troppo sento la forza delle mie passioni). Siviglia è sossopra, sì; mormorano del governo, e l'irrequietudine cagiona la miseria: ma la colpa è del re? nelle guerre civili l'esperienza ha mostrato che, se per rassettare le cose si adopra la dolcezza, il male resiste; se si ricorre a ferro e fuoco per istrappar la gangrena e arrestare il veleno, il rimedio fa orrore, e il re, scaldato dall'opposizione, perchè si mostrò mantenitore della giustizia, passa per crudele: non si vuol vedere che ai mali forti vogliansi forti rimedj, e che solo una mano robusta può rattener il paese dall'abisso.

Pasc. • Ebbene, io vi ripeto che tutto ciò nasce da mancanza di giustizia. E bisogna distinguere giustizia da giustizia. Un castigo diffonde un utile sgomento, un'esecuzione è lezione salutare: ma quando vedesi la spada della legge sempre alzata, sempre sanguinosa, la collera che provavasi contro il colpevole mutasi in pietà, la pietà in desiderj, e quindi scontento e turbolenze. La giustizia è un attributo della divinità, e bisogna che, ad esempio suo, quel che l'esercitano ispirino rispetto non orrore. Se il re avesse allato un uomo come me, che con zelo vegliasse

alla cura della sua gloria e al riposo dello Stato, credo che Siviglia sarebbe pacificata in men che nol si dica.

Re. « Che dite mai?

Pasc. « Dico che mi lasciai trasportare dal mio zelo di suddito amorevole, e che parlò il mio cuore ».

Un gentiluomo sopraggiunto scopre il re, il quale all'ospite dichiara accettare i servigi che quasi gli ha proposti testè, e lo chiama governatore della sua capitale. Giovanni Pascal gli risponde: « Rifletteteci bene, o sire, io sono ostinato; quel che una volta avrò deciso per via di giustizia, nessun ordine me lo farà rievocare.

Re. « Quel che farete, sarà per ben fatto.

Pasc. « Badate bene che, trovato un colpevole, io lo castigherò senza eccezione, senza permettere che si svii la legge con sottili interpretazioni.

Re. « Non perdonateia tampoco alla mia casa. Vi basta? »

E Giovanni Pascal, fatte tutte queste dichiarazioni, accetta, e tosto diviene lo spavento de' malvagi e la fiducia dei buoni. Ma oltre reprimere i ribaldi, egli ha a fare anche contro il re stesso, che cogli assassini e le violenze vuol vendicare le sue ingiurie e soddisfare i sospetti o le passioni; sacrifica i parenti all'amore della Padilla; nè è frenato che qualche volta dal riguardi al governatore di Siviglia, ch'egli si compiace di vedere lottar generosamente contro le difficoltà da lui stesso fatte nascere. Ad esempio adduciamo l'ultimo incidente.

Don Pedro s'invaghi o s'incapricciò per la figlia di Giovanni Pascal, tentò introdursegli nottetempo in casa, e uccise uno che voleva impedirglielo. Fuggì, ma una vecchia che lavorava alla finestra il riconobbe. Interrogata da Pascal per iscoprire l'uccisore, a fatica ella s'induce a rivelarlo. Esso le impone di tacere, e segue la procedura al solito. Il re gli raccomanda di far di tutto per scoprire il colpevole, di punirlo rigorosamente, chiunque sia; poi si lamenta della lentezza e della poca riuscita. Giovanni Pascal non si scompone, e dopo alcun tempo viene annunziare al re che la istruzione è finita e scoperto il reo, ma ch'è di quelli che fan tacere la legge, onde convien mettervi sopra un sasso. Don Pedro ebbe già spia che Pascal sa il vero; ma curioso di vedere come si trarrà dalle peste, insiste perchè si faccia giustizia senza riguardi. Assicurato da quest'ordine preciso, egli propone al re di condurlo al posto ove il delitto fu compiuto e dove sarà punito. Appena giunti, alzasi una cortina, e lascia vedere la statua di don Pedro, e Giovanni Pascal dice: « Eccovi il reo, ed ecco il giudice che ginocchioni vi rammenta gli ordini precisi che ebbe da voi ». Il re lo alza, lo abbraccia, e vuole che, in memoria di questa coraggiosa integrità, la sua statua rimanga dove fu posta, e Giovanni Pascal conservi in perpetuo il ben sostenuto uffizio.

Il *Don Garzia del Castagnar* è il capolavoro di Francesco di Rojas, e alcuno dice del teatro spagnuolo, certo ripetuto ogni tratto, e scritto nelle memorie, come tipo della sublimazione del punto d'onore.

Di casa nobilissima ma proscritta uscì Garzia del Castagnar, che fa vita in solitudine, coltivando un rustico podere presso Toledo, sua delizia e suo vanto; nè tampoco di viso conosce il re, benchè breve tratto disgiunga la Corte dalla sua villa. Avendo i Mori invaso l'Andalusia, tutti fan gara d'offrire al re i mezzi di difesa; e Garzia offre pure cento quintali di carne salata, altrettanti di salame, duemila staja di farina, quattromila d'orzo, quattordici botti di vino, tre greggie, cento fanti in tutto punto. Tanta larghezza e spontaneità fan risolvere il re a visitare incognito quel ricovero delle antiche virtù. Alcuno ne prevenne Garzia, indicandogli che il re porterebbe una bandoliera rossa, distintivo d'un ordine

cavalleresco allora istituito. Ma per caso il re non se la pone, e l'ha invece nn suo cortigiano di nome Mendo. Al primo, Garzia parla con franchezza, mostrando i motivi che il fanno star lungi dalle ingrate Corti; nell'altro egli venera il re, senza far mostra di conoscerlo. Ma Mendo s'incapriccia di Bianca, moglie di Garzia, la quale però gli risponde con ingenuità accorta; e lo sfacciato la notte si avventura d'entrar per la finestra nelle camere di lei. Ma vi trova Garzia stesso, per caso tornato innanzi l'ora.

Don Mendo (ravvolto nel mantello). « Viva Dio! è Garzia! Coraggio; non si può più dar indietro. Ecco che s'acquista a fidarsi a un villano.

Don Garzia. « Gentiluomo, se pur tale può essere chi commette tanta bassezza; se qualche forte bisogno v'indusse a tentar di rubarmi, dite quel che volete, e, da uom d'onore, non partirete insoddisfatto.

Mendo. « Lasciatemi partire.

Garzia. « Ah questo poi no: prima debbo sapere chi siete. Scopritevi tosto, o la palla di questo fucile mi farà ragione.

Mendo. « Badate non fallare, perchè v' avverto che disarmato una volta, la partita tra me e voi non sarebbe più eguale. La vostra causa può essere più giusta della mia; ma in valore come in nascita, la superiorità mia compenserebbe quest'unico vantaggio. La bandoliera che ho sul petto vi farà conoscere chi sono. *(si scopre)*

Garzia. (a parte lasciando cadere il fucile) « Il re! Dio m'ajuti! E le sue parole mostrano ch'è sa ch'io lo conosco. Onore, lealtà, che fare? come salvar l'uno senza mancare all'altro?

Mendo. (a parte) « Vedi l'anima d'un villano. Il rispetto pel mio grado l'ha fatto di stucco. Il minimo sforzo del mio coraggio bastò per liberarmi da tal uomo. Ed è quel desso di cui tanto si vantava il coraggio! *(alto)* Voi mi trovate in casa vostra; non posso nè fuggire nè negarlo; vi son entrato sta notte

Garzia. « Per rubarmi l'onore. Certo mi ripagate bene dell'ospitalità che io e Bianca vi abbiamo dato. La vostra condotta e la mia sono un gran contrapposto. Oltraggiato da voi, continuo a rispettarvi; e voi, cui io ho dato prove di leal devozione, con un'ingiuria mortale me ne ripagate!

Mendo. (a parte, volendo raccorre l'archibugio di don Garzia) « Non bisogna fidarsi d'un uomo di questa classe quando siasi offeso. Quest' arma mi servirà di difesa.

Garzia. « Che fate? lasciate là codesto fucile. Io non vo' che il tocchiate, affinchè non abbiate ad attribuire la fine di quest'avventura al vantaggio che vi darebbe. La bandoliera che avete al petto bastò per proteggervi, e i raggi del sole di Castiglia vi salvarono abbagliandomi.

Mendo. « In somma mi conoscete voi?

Garzia. « La mia condotta vel dica.

Mendo. « Il mio grado non mi permette di darvi soddisfazione. Che faremo?

Garzia. « Ritiratevi, pregate Dio a reprimere le vostre passioni, e non tornate più mai al Castagnar. Se non m'è lecito trovar vendetta del vostro affronto, può farmi giustizia il cielo, a cui mi rimetto.

Mendo. « Garzia, io non mi dimenticherò quel che vi debbo.

Garzia. « Io non voglio favori vostri.

Mendo. « Nessuno sappia l'occorso.

Garzia. « Ve lo prometto.

Mendo. « Dio vi protegga.

Garzia. « Possa egli ajutar voi, e preservare Bianca e me dai vostri attentati.

Mendo. « Vostra moglie

Garzia. « Zitto; io la conosco; so che voi solo siete colpevole. Dove andate?

Mendo. « Cerco la porta.

Garzia. « Qual cecità! di qui dovete uscire (*mostrandogli la finestra per cui entrò*).

Mendo. « Anco una volta, mi conoscete voi?

Garzia. « V'assicuro che, se non v'avessi conosciuto, sareste disceso più in fretta. Ora prendete questo fucile: v'è del ladri per la foresta; non potrebbero avervi tanto riguardo quant'io. Scendete tosto, che Bianca non sappia nulla di quest'avventura.

Mendo. « V'obbedisco.

Garzia. « Lesto, senza complimenti; e badate non cascare: m'increscerebbe che una caduta vi tenesse un momento di più in casa mia. Discendete senza temer nulla, io tengo la scala ».

È de' più felici concetti drammatici questo doppio errore di Garzia e Mendo: il primo che, credendo riconoscere il re, monta la minaccia in rispetto; l'altro che ne prende arroganza, neppur dubitando che i mostratigli riguardi provengono da altro che dalla superiorità d'un signore a un povero campagnuolo.

Il nobile agricoltore rimase scosso da pensieri tempestosi: non può soffrire il disonore; non evitarlo, se il re stesso glielo reca; non fuggire, perchè si direbbe che disertò la bandiera quand'era maggior uopo di armati. Delibera uccidere Bianca; ma nell'atto trema, sviene, e la donna gli fugge viva di mano.

Addolorata, incerta, ella non sa vedere scampo che nella morte; ma poi risolve « non esservi viltà pari a quella di soccombere alla fortuna »; onde fuggè alla Corte del re, e vi trova cortese rifugio. Garzia la raggiunge, e qual rimane allorchè vede il re esser altro da quel ch'egli avea creduto, e riconosce don Mendo al fianco di lui! Trattolo in una camera, lo scanna, esclamandogli sopra: « Apprendi, o cavaliere, che sia l'onore ». Poi rientrando col pugnale ancor fumante di sangue lo getta a' piedi del re, e si sottopone al giudizio: questi udito il caso, « Perchè dunque hai risparmiato Mendo allorchè il cogliesti in tua casa?

— Io l'avea creduto voi, o Sire, nè quindi egli potea correre rischio di sorta; ma eccetto il re, nessuno ».

Alfonso gli perdona e li riceve in gran favore.

Del più perfetto cavaliere di Siviglia gode fama Sancio Ortiz De las Roelas; sicchè don Sancio il Bravo lo chiama per commettergli la difesa dell'onor suo contro un primario cittadino, che insultò il monarca mentre questi gl'insidiava la sorella. Fa giurare ad Ortiz di sbandare un reo, del quale la ragion di Stato esige la punizione segreta, e il cui nome troverà in un viglietto che gli consegna.

All'aprirlo, Ortiz vi trova don Bustos Tabera, il nome dell'amico suo più fido, del fratello, dell'unico appoggio d'Estrella; Estrella, il sospiro suo primo, cui quel di stesso darà la fede di sposo. L'onore non permette esitanza; se il re, giustizia visibile, si crede oltraggiato, il sarà, e il cavaliere dee sacrificargli la vita. Va dunque, sfida Bustos indarno repugnante, l'uccide: e tosto è disarmato, condotto al castello, fra la commozione della città, dolente pel suo eroe. I due alcadi che conducono il processo, inteneriti lo supplicano d'addurre alcuna scusa;

basta ch' egli dichiari di essere stato offeso, e verrà assolto: ma egli non sa che rispondere: « Sono innocente, eppure svenai l'amico, il benefattore mio, il fratello, senza che egli mi avesse offeso. Se avessi ragione alcuna, il segreto morirebbe con me ».

Il re gli fa sapere che si scusi, ed egli appoggerà di tutta l'autorità sua le discolpe; ma Ortiz ricusa. Estrella medesima gli è mandata, e con una passione nobile e generosa nella sventura, non può nè trovarlo colpevole nè indurlo a scagionarsi, talchè finisce per abbandonarlo tra i più amari rimproveri.

Oppresso da quella lotta fra l'amore e il dovere, egli invoca la sentenza, e gli alcadi pronunziano la morte. Il re gli ha a sè distintamente, e gli esorta e comanda anche mutino in esiglio la pena capitale: ma essi affiatatisi, vengono a deporre a' piedi di lui le *varas* o bacchette, emblemi della giustizia, eguale con tutti ed inflessibile, e di cui una bassa condiscendenza li renderebbe indegni d'esser organi e ministri.

Il re sprovvisto d'ogni altro partito, toglie sopra di sè la colpa; e tosto la sentenza è cassata: Estrella rinnova i giuramenti di eterno amore ad Ortiz, ma nè prieghi nè comandi la inducono a sposarlo, e ritirasi in un chiostro; ed Ortiz va a cercar la morte sulle frontiere di Granata.

Dio per ragion di Stato, atto sacramentale di Calderon, è preceduto da un prologo di personaggi allegorici. La fama annunzia che la Teologia « scienza della fede, cui fu dato men veduta e più oggetto, men luce e più splendore », sosterrà un torneo nell'università del mondo contro tutte le scienze. Poi la Teologia viene col padrino Fede, ed espone tre proposizioni sulle quali sosterrà battaglia; la presenza di Dio nell'eucaristia, la vita nuova che l'uom riceve comunicandosi, la necessità della frequente comunione. La Filosofia viene a combattere la prima proposizione, avendo per testimonio la Natura, e argomenta come nelle scuole, e combatte come nei tornei; la Teologia resta vincitrice. La Medicina col discorso combatte la seconda proposizione, ed è vinta. Terza viene la Giurisprudenza colla Giustizia, ed incontra l'egual sorte; onde la Teologia vuol celebrar la vittoria con un *auto*, ove, secondo le leggi professate dall'universo, si proverà ad evidenza che solo la legge cattolica deve seguirsi, come quella a cui favore s'uniscono ragione e convenienza.

Nell'*auto* figurano lo Spirito, primo amoroso, il Pensiero pazzo, il Paganesimo, la Sinagoga, l'Africa, l'Ateismo, san Paolo, i sette Sacramenti, la Legge naturale, la Legge scritta, la Legge di Grazia, e Cori.

Il Coro canta: « Gran Dio che noi ignoriamo, abbrevia il tempo, e fa che ti conosciamo, giacchè ti crediamo ». A quel canto compajono il Pensiero e lo Spirito, e son tratti a un tempio consacrato al Dio ignoto. Qui si fanno nuove preghiere; il Paganesimo prega Dio di occupar il tempio alzatogli dagli uomini; ma lo Spirito svia quei che gli rendono culto, e vuol sapere come mai poté esser Dio uno sconosciuto; sul che disputa scolasticamente col Paganesimo. Vorrebbe anche disputare col Pensiero, ma questo vuol piuttosto ballonzare, ed entra nella danza che si mena ad onor di Dio, guidata dal Paganesimo, figurata a croci, e dove con parole misteriose s'invoca il Dio trino sconosciuto. Repente la terra trema, il sole s'eclissa, i danzanti fuggono, eccetto il Paganesimo, lo Spirito e il Pensiero, che fermansi a discutere le ragioni di questo tremuoto. Lo Spirito dice (come l'Aeropagita) che o il mondo perisce, o il suo Creatore soffre; il Paganesimo esclama che Dio non può soffrire: qui nuovo argomentare fra lor due, mentre il Pensiero alla pazzesca corre dall'uno all'altro, sempre pensando come l'ultimo che parlò.

Rimasto solo collo Spirito, vanno per tutto il mondo a cercare il Dio ignoto che possa soffrire. In America trova l'Ateismo, e interrogato sull'origine del mondo, risponde col dubitar di tutto ed esser a tutto indifferente; onde il Pensiero, perduta la pazienza, lo caccia a bastonate. L'Africa aspetta Maometto, e intanto adora il Dio ignoto senza conoscerne la legge; ma lo Spirito si appone di credere che uno possa salvarsi in tutte le religioni, e che la rivelata offra soltanto un mezzo di maggior perfezione: bestemmia, per la quale si dividono minacciosi. Lo Spirito volgesi alla Sinagoga in Asia, ma la trova agitata dal decretato supplizio del Messia, alla cui morte la terra tremò, il sole oscurossi. Altra disputa con quelli, interrotta da lampi e da una voce che grida a san Paolo: « Perchè mi perseguiti? » San Paolo si converte, e prende ad argomentare contro lo Spirito e la Sinagoga, per provar la rivelazione. Egli introduce la legge naturale, la scritta e quella di Grazia, per mostrare che tutti si uniscono nel cristianesimo; i sette Sacramenti, per provare che ne sono l'appoggio. Lo Spirito e il Pensiero rimangono convinti; il Paganesimo e l'Ateismo si convertono; la Sinagoga e l'Africa resistono; ma lo Spirito col coro conchiude che l'intelletto umano deve giungere ad amare e credere il Dio ignoto per ragion di Stato, quand'anche gli mancasse la fede.

Del drammi divini darà idea la *Vita di san Nicola da Tolentino*, di Lope. Da principio una mano di studenti celiano e sfoggiano spirito tra di loro. Un d'essi è famoso per pietà e costumatezza fra l'irreligioso libertinaggio degli altri. Il diavolo si mesce tra loro mascherato. Uno spettro compare in aria; il ciclo si apre; Dio padre sede a giudizio, diviso fra la misericordia e la giustizia.

Dal paradiso si passa ad una scena d'amore fra donna Rosalia e Feniso; e il santo studente, divenuto canonico, sopraggiugne, fa una predica, e i parcati di lui si rallegrano di un tal figliuolo.

L'atto II s'apre fra scene soldatesche, e il santo con altri monaci sopravvenendo, prega e predica. Frà Peregrino narra la sua conversione prodotta dall'amore; disputano di punti teologici e scolastici; egli prega di nuovo, e in estasi si eleva nell'aria, ove Maria vergine e sant'Agostino scendono ad incontrarlo.

Al III atto due cardinali a Roma mostrano il santo Sudario; e Nicolò veste l'abito di frate, e durante la cerimonia gli angeli cantano invisibili; e il demonio, tratto da quella melodia, tenta il sant'uomo. Qui si vedono le anime del purgatorio, quì il diavolo che torna cinto di leoni e serpenti; ma un monaco, gittandogli addosso un barile d'acqua santa, il manda via.

Il santo scende dal cielo con un manto sparso di stelle; e appena toccò la terra, una rupe si spalanca; suo padre e sua madre escono dal purgatorio per quello spacco, gli dan la mano e seco ascendono al paradiso.

Nel Purgatorio di san Patrizio di Calderon, i principali personaggi sono Patrizio cristiano perfetto, e Lodovico Ennio cima di scellerato. Nanfraghi sulle coste d'Irlanda, il primo toglie l'altro fra le braccia, e a nuoto il riduce in salvo sulla riva. Qui narrano al re idolatro le proprie venture: Patrizio virtù e miracoli; Ennio ribalderie e colpe delle peggiori che uom possa commettere, fra le quali però conservossi sempre fedele alla religione. Il re d'Irlanda ch'ivi si trova, perdona ad Ennio l'essere cristiano, in grazia delle sue scelleratezze; mentre sfoga tutta l'ira sopra il virtuoso Patrizio. Ennio accumula delitti a delitti, perfidie ad assassinj; ma Patrizio che si è persuaso di convertirlo, il segue come il buon angelo. I miracoli di questo nè il riuscitare che fa la figlia del re, sedotta poi uccisa da Ennio, non bastano a convertire il re, il quale domanda di vedere coi

propri occhi il purgatorio. Patrizio dunque lo mena con tutta la Corte ad una caverna, ond'è l'entrata al purgatorio. Appena il re la vede, s'avventa bestemiando in quella; ma san Patrizio fa in modo, che invece d'arrivare tra coloro che sono sospesi, precipiti dritto nell'inferno; il che basta per convertire tutta l'isola.

Lodovico, uccisa l'amante, andò girando Europa, finchè per compiere una vendetta torna in Irlanda: ma mentre aspetta il nemico, ecco presentargli un cavaliere tutto armato che lo sfida; e come lo stancò, levasi l'elmo, e mostra uno scheletro; e « Non conosci te stesso? Io sono il tuo ritratto; son Lodovico Ennio ». Lodovico allora, tocco da pentimento, cade a terra implorando la misericordia di Dio, ed esclamando: « Qual soddisfazione può riparare tanti peccati? » e una musica angelica risponde: « Il Purgatorio ». Risolve dunque cercare il purgatorio di san Patrizio per la via stessa ond'era andato il re. Udite le esortazioni di alcuni canonici, va, poi uscendo perdonato e santificato, narra quel che ha veduto.

Scempiaggini di un marito gonzo, civetterie d'una facile moglie, angeli e mitologia decorano questa strana rappresentazione.

Se ancora non siete chiari abbastanza del misto di grandezza e di stravaganza del teatro spagnuolo, vi darò una commedia assai stimata e spesso ripetuta sulle scene, che s'attribuisce a Luigi di Belmonte, e s'intitola *Il Maggior nemico amico*. Idea fondamentale n'è il trionfo della religione francescana; ma le cose vanno di tal passo, che molti la tengono per una satira continua di quell'Ordine. Comunque sia, Lucifero, stizzoso che i Mendicanti gli rubino tante anime, risolve perseguitarli tanto, che più non ottengano limosine. All'aprir dunque del I atto, eccolo in scena a cavalcione d'un drago, e « Ola, voi dal bujo reame dello sgomento, albergo del dolore, stanza del pianto, dove, perduto il timore d'ogni altro danno, la disperazione è di conforto, apritemi ».

Asmodeo apre, al quale espone i suoi vanti su tutto il mondo, salvo alcune parti d'Europa che gli negano omaggio. « E sebbene in essa molti orti v'abbia di religioni, de' cui fiori di penitenza sale l'olezzo all'Eterno palagio a placar l'Idio delle molte offese, più di tutti mi danno tormento i figli (o rabbia!) di quel che fu grande perchè piccolo, ricco perchè povero, ritratto così conforme a Dio nmatato.... I figli di quest'umile prodigio di perfezione, sono, mercè del loro esempio, i miei peggiori nemici. Che l'Eterno punisse l'arroganza della creatura che volle pareggiarsi a Dio, passi: anzichè offendermi, me ne tengo onorato. Che la santa madre sua preme col calcagno il mio collo, non m'adiro, perch'ella è regina del nove cori degli angeli. Ben mi reco a ingiuria che cotesti miserabili Scalzi riportino tante vittorie, conducano anime al cielo più delle arene del mare, più delle legioni che le penne degli eresiarchi trassero all'abisso. Se non vi si ripara presto, non fia luogo ove questi cenciosi non levino la bandiera di colui, che col'erolca umiltà meritò il titolo di grande alfiere di Cristo, e godrà quel seggio ch'io perdetti quando osai assalir Dio sul trino suo soglio ».

Divisano dunque i modi d'opporli; in Spagna diffondere massime empie nel medio popolo, sicchè cessi dalle devozioni e dalle limosine; coi ricchi non occorre faticarsi, perchè l'ambizione basterà a farli trascuranti de' poveri. Lucifero si ferma in Lucca per abolire un convento che vi hanno.

Perchè in Lucca, il saprem forse dal pensare che in questa città molto s'erano diffuse le idee luterane, e questi novatori sono dal poeta personificati in Lodovico, grand'avversario de' frati. A costui si sposò Ottavia, buona fanciulla, sacrificata per docilità al padre « non per genio, nemmen per forza, ma le donne

nobili non sono libere di sè ». Nè essa può amare l'empio e ribaldo marito, tanto più che altri precedentemente avev' in cuore; e Lucifero, che assiste non veduto alla scena, soffre di qua passione, di là gelosia.

Un frate Antolino, che ha « molta fede e speranza molta, ma gli manca la carità », cresce l'avversione di Lodovico pei frati; Lucifero poi, all'orecchio di tutti quelli cui i frati ricorrono accattando, suggerisce ragioni che gl'indurino alle domande, e ottiene che i frati sieno espulsi. Ma compare l'arcangelo Michele a rabbuffarne seriamente Lucifero, e per castigo gl'impone di disfare quanto ha fatto, tornar Lodovico obbediente alla sua legge, e far che ai frati si fabbrichi un nuovo convento.

Qui gli spettatori doveano esilararsi non poco nel vedere Lucifero affannarsi di tutta sua possa a disfar l'opera sua, e convertir gente, reintegrar frati. Vestito egli stesso da frate Obbediente forzato, dà conforti a questi perchè tollerino la prova, e lo credono un angelo, un Elia; e porta al convento tanta provigione, quanta mai non ne ebbero dalla busca. Poi s'affatica a salvar vita e onore alla moglie di Lodovico, con miracoli che acquistano smisurato credito all'Ordine di san Francesco. Solo Lodovico si ostina, onde Iddio l'abbandona, ed è sprofondato all'inferno; e le sostanze sue distribuite ai poveri da Astarotte, che prese le sembianze di esso. Mentre però tutti esaltano la santità miracolosa di frà Forzato, questi scopre chi egli sia, e come il maggior nemico de' Francescaui abbia dovuto esserne amico.

DELLA CANZONE E DELLA POESIA POPOLARE.

Dal principio di questa raccolta noi mostrammo quanto conto facessimo della poesia popolare (1), e ne indagammo la natura, le forme, il fondo, e testimonianze della civiltà d'un paese. Dopo quell'ora, anche in Italia, s'è tanto parlato di poesia popolare, che quel che ad alcuni allora parve bestemmia o insulsaggine, ora non solo spero mi sia perdonato, ma parmi vedere se ne abbelliscano come di novità quegli stessi che allora l'abborrivano o il disprezzavano.

Sotto l'impressione degli oggetti abituali sono composte quelle epopee o quelle canzoni, e tosto adottate perchè rispondono alle passioni di tutti, perchè sono una voce esprimente quel che migliaja d'uomini sentono. I popoli incolti meglio cantano perchè non sanno nè scrivere nè parlar disteso: perdono la facoltà poetica que' che troppo scrivono e parlano. In quella vergine ispirazione dell'ingegno, in quelle schiette parole cantate dal popolo con melodie facili a comprendere e a ritenersi, la poesia delle immagini è sempre associata alla poesia dell'affetto; non porgono cincinni d'arte, quai si pretendono nella letteratura letterata; non sanno persistere sull'immagine stessa, ma toccano e via; restringono e volano, concentrando il sentimento, a differenza della poesia d'arte che disperde ed amplifica; ma possiedono bellezze, schiette insieme e profonde, improducibili alla fantasia di genti educate, e che il popolo non cerca, ma trova in se stesso. E poichè la forza della canzon popolare consiste nella sua azione sopra la vita, bisogna che di vita sia piena.

Le tradizioni poi, per quanto sembrano insulse e viziate, o derivano da qualche fatto, od hanno radice in qualche verità profonda, talchè non può trascurarle chi nella storia studia non l'aneddoto ma l'uomo. La storia conserva i nomi ingranditi dal servigi resi alla patria e all'umanità; la poesia anche le virtù e i delitti privati.

Che i soggetti della poesia sieno presenti o passati non importa. Qualvolta in una vita, in un'età, l'immaginazione domina più che la ragione, s'incontra facilmente un'abbondanza di detti e fatti poetici, che piaciono alla fantasia più che alla ragione. Ma col solo passare dalla voce allo scritto, collo spogliarsi delle arie e dell'accento, perdono di troppo; giacchè il ritmo e la melodia sono parte integrante dell'idea e de' sentimenti. Quanto più nel trasportarsi da lingua a lingua! Chi potrebbe lusingarsi di tradurre in pochi versi il sentimento profondo, contenuto nella forma più limpida e trasparente? E le più volte esse rifuggono anche dall'analisi; ale di farfalla, che non possono maneggiarsi senza guastarle; fiorellini della foresta, che non reggono al giardino, anzi neppur si possono cogliere senza sguaiarne la freschezza; diamanti, che al crogiuolo sfumano.

(1) Vedi indietro, pag. 390.

§. 1.

CANTI ANTICHI.

Qui volendo raccorre alcuni esempj, dichiariamo sulle prime che non intendiamo soltanto di poesie fatte dal popolo, ma anche di quelle che al popolo arrivarono; nel qual senso si vede che ve ne possono essere di elaboratissime. Ripeteremo come non siavi gente sprovvista di canzoni, perchè il popolo ha bisogno istintivo di cantare, come l'uccello. Cantano il pastore e il marinajo, il cacciatore e il prigioniero; canta il Groenlandese fra suoi geli eterni: il Lappone, aggiogando il renne alla sua slitta, mormora mezzo intirizzito un canto d'amore; e la sera al fuoco rammemora Giamblei madre della morte, Sarakka dea dei parti, e il feroce gigante Stallo: il Negro nelle cocenti sue arene, ospitato Mungo Park, cantava: « I venti mugghiano, l'onda scroscia a torrenti. Il povero Bianco viene, e si getta sotto il nostro albero. Egli non ha madre che gli mesca il latte; non ha moglie che gli prepari la farina. Pietà del povero Bianco! »

Fra gli Egiziani v'ebbe canzoni popolari, e forse tale è quella che Champollion lesse s'una pittura, e da noi riportata nella Archeologia pag. 807.

In Grecia sappiamo che lungamente fu cantata la canzone d'Armodio e Aristogitone; e molte anche di poeti colti divennero popolari. Tali furono le *Messeniche* di Tirteo, in dorico, composte di rapidi e impetuosi anapesti; tali molti dei Versi aurei (1), ripetuti alle parche mense de' Pitagorici; tali certo alcune odi di Anacreonte. Le battaglie s'ingaggiavano cantando il Peana; e nelle Ginnopédie fanciulli ignudi ripetevano un inno per gli eroi caduti alle Termopile. L'autore della vita d'Omero reca la canzoncina detta *Eresione*, che a Samo cantavasi dai fanciulli accattanti di porta in porta per la festa d'Apollo. Plutarco dice che al suo tempo le donne lamentavano sopra il morto in versi e cantando, come oggi ancora si pratica colà.

In Atene, oltre le canzoni de' pastori, de' metititori, de' giornalieri, ciascun corpo di mestiere ne aveva una particolare, fin a quelli che attingono l'acqua e ai battellieri (2). Platone loda le cantilene delle nutrici. I giudici, alla punta del giorno, radunavansi al suono di certe vecchie cantilene, e rendevansi al tribunale ripetendo le antiche arie delle *Fenici* di Frinco (3). Il volgo sfaccendato aveva una canzone sua propria, mista di danzo, che chiamavasi *Anthème*, cioè Fiore; e a suon di flauto menando un rapido movimento, cantavano: « Dov'è la mia rosa? dov'è la mia viola? dov'è il mio bel petrosellino? » (4).

Ateneo parla del *Chelidonisma* o canto della rondine, aria popolarissima in Grecia, per la festa della rondine. Ed oggi ancora in febbrajo i fanciulli ateniesi scorrazzano per le vie portando in mano una grossolana figura di rondine di legno, attaccata ad una specie di mulinetto che la fa torneare rapidamente; e tratto tratto fermansi alle porte delle case principali, cantando *Chelidon*, *Chelidon*: « La rondine viene dal bianco mare; si posò ed ha cantato. Marzo, marzo mio buono, e febbrajo mesto, sebben tu nevichi, sebben diluvii, pure di primavera hai fragranza ecc. »; e ricevono mancerelle d'ova, di cacao, di frutta.

(1) Vedi ipdietro, pag. 71.

(2) ASCONIO PED. *Dirin. contra Ferr.* pag. 29; QUINTILIANO, lib. I. cap. x. §. 16.

(3) ARISTOP. *Concion.* vs. 276.

(4) ATENEO, lib. XIV. p. 629.

Ilgen pubblicò a Jena, nel 1798, un commento sugli scolj, o canzoni da tavola de' Greci: poi ne fece una raccolta compiuta Köster (*De cantilenis popularibus veterum Græcorum*. Berlino 1831).

I Romani ebbero canzoni per banchetti, per nozze, per l'altre solennità della vita. Il *carme saliare* conservava le forme del vetustissimo linguaggio. Svetonio, inesorabile raccoglitore di aneddoti, ci conservò varie delle canzoni, con cui il volgo o i soldati lodavano o più spesso berteggiavano i Cesari. Da Vopisco abbiamo quella che cantavano i soldati d'Aureliano:

Mille, mille, mille, mille, mille decollavimus:
Unus homo mille, mille, mille decollavit.
Mille, mille, mille vivat qui mille occidit:
Tantum vini bibit nemo, quantum fudit sanguinis.

Dell'arie che vi adoperavano erasi tratto un proverbio, che vive tuttora sulle bocche del nostro volgo: « Cantar sempre la stessa cantilena » (1).

Il signor Du Meril pubblicò testè una raccolta di poesie popolari latine anteriori al secolo XII (2), che esso divise in tre parti: I° le poesie popolari romane; II° le poesie profane dopo l'era cristiana; III° le poesie religiose. Nella prima stanno il canto dei fratelli Arvali, alcuni epigrammi contro Cesare, Augusto ed altri personaggi del tempo, e contro Tiberio e Galba; quelli di Floro contro Adriano e la costui risposta; e un epigramma contro Severo; l'anzidetto canto dei soldati di Aureliano; il ritornello del canto della sesta legione; una canzone contro Massimino; e il *Pervigilium Veneris*.

Ai lettori nostri esibimmo quasi tutti questi canti, e sono in grado di giudicare se a proposito siasi loro attribuito il titolo di popolari. Più importanti le due parti seguenti, ove l'autore seconda l'opera cominciata da Muratori, da Gerbert, da Lebeuf, poi da Grimm, da Aretin, Docen, Massman, Mone, Wright, Wolf Ferdinando ed altri, di pubblicar poesie del medio evo.

Gli apostoli del cristianesimo presto si valsero di questo potente mezzo, e con tanta riuscita, che alcuni inni di sant'Ilario e di sant'Ambrogio sono cantati oggi ancora, fin dopo perita la lingua (3). Ario avea ridotto il suo sistema in canzoni, le quali servirono non poco a diffondere gli errori.

Nella liturgia de' primi Cristiani moltissima parte aveva il popolo, non solo nel rispondere a muta agli inni, ai salmi, al rituale della messa, ma nelle feste patronali e negli anniversarj de' martiri faceansi veglie, oblaioni, agapi, danze di libertà e talvolta sin di turbolenza popolare (4). Molti Padri, e nominatamente san Basilio, si lagnano de' banchetti, delle canzoni, delle danze frammiste ai sacri misteri; reliquie di paganesimo. Più tardi nelle processioni faceansi delle posate, durante le quali le donne cantavano celie (5).

Le canzoni religiose prodotte da Du Meril sono un inno pel giorno dell'epifania in quartine monorime, composto da sant'Ilario; un inno su sant'Agata, attribuito a Prudenzio o a san Damaso; un componimento monorimo in versi

(1) *Cantilenam eandem canis*, dice Doriomo a Fedria nel *Formion* di Terenzio.

(2) *Poesias populares ante seculum duodecimum latine decantate reliquias sedulo collegit, e manuscriptis exaravit et in corpus primum digessit* ENRISTAND DU MERIL. Parigi 1845; un vol. in-8° di 454 pagine.

Latina quæ medium per ævum in trivis nec non in monasteriis vagabantur carmina, sedule iterum collegit, quamplurima verbis arripuit, et variis illustrata disquisitionibus gratanter erudi-

tis donavit ENRISTAND DU MERIL. Ebroicis 1847.

(3) Vedi *Theaurus hymnologicus, sive hymnorum, canticorum, sequentiarum circa annum MD usitatorum collectio amplissima. Carmina collegit, apparatus critico ornatil, veterum interpretationes notae selectas, sussequo adjectil* ADALBERT DANIEL. Als 1844.

(4) *Confess. di sant'Agostino*, lib. VI. e. 44.

(5) *Nugæ cantilenæ*. CHIFFLET, S. Bernardi genus etc. p. 221.

di sedici sillabe, distribuite in strofe abecedarie (cioè cominciante ciascuna per una lettera successiva dell'alfabeto), composto da sant'Agostino contro i Donatisti; un inno attribuito allo stesso santo, sulle beatitudini del paradiso, in terzine monorime; un inno abecedario sul giudizio finale; un componimento a rime incrociate sulla tirannia del peccato, attribuito con poche prove a sant'Agostino; un inno alfabetico sulla vita di Cristo, di Cello Sedullo; un altro componimento alfabetico sul purgatorio di san Patrizio; un inno a Dio; uno ad onor di san Gallo; un frammento sulla traslazione delle reliquie di san Dionigi l'Areopagita al convento di sant'Emerano; una canzone sull'aria *Carelmanninc*; il lamento di David per la morte d'Abner, di Abelardo; la storia di un miracolo di san Nicola, rimata a coppia; la leggenda del piccolo abbate Giovanni, di san Fulberto, al modo stesso; un frammento di traduzione in versi della cena di san Cipriano, facezia erudita, molto nota nel medio evo; la visione di Fulberto in quartine monorime sulla quistione dell'anima e del corpo; ed in prosa un *Initium sancti evangelii secundum marcas argenti*, satira contro la Corte di Roma.

V'aggiunge inediti un inno per santa Maria Maddalena; una sequenza in prosa per san Martino, una per san Nicola, una per san Mauro; il cantico di Godeschalk sul dolore del peccato, in versi monorimi; un canto di pentimento; un frammento della storia di Giuditta e Oloferne; la leggenda di Bono; la visione d'Ansello scolastico sul tormenti dell'inferno; una satira contro Roma; un inno su san Vincenzo in versi accoppiati con rime or finali or interiori; una sequenza di sant'Eulalia in rime or finali or interiori; e un'altra in rime a coppia.

Oltre questi, ripetevansi nel medio evo una ninna nanna della Madonna, tante volte poi imitata, e che certo è antica:

Dormi, fili, dormi! Mater
Cantat unigenito.
Dormi, puer, dormi! Pater
Nato clamat parvulo.
Lectum stravi tibi soli;
Dormi, nate bellule!
Stravi lectum feci molli;
Dormi, mi animule.

Il ritornello è:

Millies tibi laudes canimus,
Mille, mille, millies;

il quale somiglia al frammento del canto antico militare surriferito. La ricavammo da Follen (1), il quale pure adduce una *Nenia d'Abelardo*, poemetto in dialogo fra Eloisa e molte suore del Paraceto. Dividesi in tre parti: nella prima, un coro di monache canta le esequie sul sepolcro d'Abelardo; nella seconda, Eloisa morente domanda d'esser ricongiunta ad Abelardo nella tomba e in cielo:

Tecum fata sum perpressa,
Tecum dormiam defessa,
Et in Sion veniam.
Salve crucem,
Duc ad lucem
Degravatam animam.

(1) *Alle christlicher Lieder*, p. 47.

nella terza parte sono le esequie dell'amatore e dell'amica.

Più realmente popolari sono le poesie che formano la terza parte della raccolta di Du Meril, e che arrivano a cinquantadue; tra le quali registrò egli molte, d'interesse puramente ecclesiastico, come versi per morte di vescovi o di dotti, e quelli in onor di Landolfo principe di Capua, pubblicati primamente dal Muratori (*Rerum it. script.* II. II. 286), che son lodi date da monaci al fondatore del loro convento:

Eja, fratres! decantemus carmina dulcissima;

forse al modo che quei di Bobbio pianser la morte di Carlo Magno, ed altri quella di Enrico duca del Friuli e di Enrico II imperatore, in componimenti qui pure recati. Molti riguardano la uccisione di san Tommaso di Cantorbery; sul qual soggetto sappiamo che, subito nel 1172, il trovero Garnieri di Pont-Saint-Maxence compose un poema in lingua volgare (*Vedi più avanti*).

Il più curioso di quei canti è il poema di Waltarid, principe degli Acquitani, al tempo di Attila, probabilmente d'origine tedesca, e fatto latino non dopo il secolo IX, forse da frati e per esercizio di lettura durante i pasti. Curioso dissi, perchè, miste ad una barbarie affatto sanguinaria, mostra i primi lampi d'idee cavalleresche.

Due canti celebrano la venuta di Carlo il Calvo in Augia, e quella dell'imperatore Lotario in una città non nominata. In uno, piangendo la morte di Corrado il Salico, si deplorano i molti altri disastri di quell'anno; comincia:

Qui habet vocem serenam, hanc proferat cantilenam,

e il ritornello è:

Rex Deus, vivos tuere et defunctis miserere.

Ma san Cesario (*Homel.* XIII) dicea: *Quam multi rustici, quam multe rustice mulieres cantica diabolica, amatorum et turpia ore decantant!* Se potessimo aver queste canzoni, sarebbero certo più popolari che non le predette ed altre della raccolta, le quali sono probabilmente imitazione letteraria di componimenti volgari. Abelardo faceva canzoni per le quali piaceva alle donne, e rinfiaccia a san Bernardo d'averne fatte esso pure in gioventù. I canoni vietano spesso ai cherici d'assistere ai pasti di nozze, in grazia dei canti; e spesso il bere rallegravasi con canzoni: ma nessuna se ne seppe trovare.

Ben ve n'ha alcune che probabilmente erano cantate girellando dai Trovadori e Gionglori. Tale quella del figlio della neve, riprodotta in tutte le antiche favelle d'Europa; ove un marito, reduce da un viaggio, trova cresciuta la famiglia; e dalla moglie gli si vuol dare ad intendere che, avendo essa un giorno per sete trangugiata della neve, ne concepì e figliò. Il marito, da lì a qualche anni, mena via il fanciullo, lo vende schiavo, e alla moglie dice che, essendo ito sotto la zona torrida, il sole l'avea squagliato:

Nam quem genuit nix,
Recte hunc sol liquefecit.

Tra i mali, più toccano i popoli quei della guerra; onde i canti guerreschi sono sempre i più numerosi fra i popolari. Nei raccolti da Du Meril è un lamento alfabetico per la distruzione d'Aquileja del 452. Alcuno volle attribuirlo a san Paolino patriarca d'essa città, e in fatto l'autore ne sembra testimonio oculare:

Ille quis luctus esse die potuit
Cum iude flammæ, hinc sævirent gladii
Et ætati teneræ nec sexui
Parceret hostis.

Kaptivos trahunt quos reliquit gladius,
 Juvenes, senes, mulieres, parvulos:
 Quidquid ab igne remansit, diripitur
 Manu prædonum.

Mortui jacent sacerdotes Domini,
 Nec erat membra qui sepulcro conderet:
 Post terga vincli, captivantur alii
 Servituri.

Quæ prius eras civitas nobilium
 Nunc, heu facta es rusticorum specus.
 Urbs eras regum: pauperum tugurium
 Permanes modo.

Repleta quondam domibus sublimibus
 Ornatis mire niveis marmoribus:
 Nunc ferax frugum metiris funiculo
 Ruricularum.

Sanctorum ædes, solitæ nobilium
 Turmis impleri, nunc replentur vepribus;
 Proh dolor! facta vulpium confugium,
 Sive serpentum:

Il sentimento cristiano soccombe all'indomita ira del vinto contro il vincitore, e pensando ad Attila, morto un anno dopo, esclama:

Vindictam tamen non evasit impius
 Destructor tuus, Attila sævissimus;
 Nunc igni simul gehennæ et vermibus
 Exeruiatur.

Vi s'accompagna un altro componimento abecedario, composto in terzine trocaiche verso l'844, a proposito della discussione per la supremazia tra i vescovi d'Istria e il patriarca d'Aquileja; e per le passioni nazionali che ne spirano, dovette esser molto popolare sul litorale adriatico. Altri versi erano cantati nel 623 dai soldati di Clotario II per celebrare la vittoria di lui sopra i Sassoni:

De Chlotario canere est rege Francorum,
 Qui ivit pugnare cum gente Saxonum:
 Quam graviter provenisset missis Saxonum
 Si non fuisset inclitus Faro de gente Burgundionum.
 Quando veniunt in terram Francorum,
 Faro ubi erat princeps, missi Saxonum,
 Instructi Dei transeunt per urbem Meldorum
 Ne interficiantur a rege Francorum.

L'autore della *Vita di san Farone* che li riporta, dice che questo *carmen publicum* era cantato generalmente, e le donne lo ripeteano formando circoli e battendo le mani (1). Ciò si rispondeva a chi negasse che canti soldateschi potessero farsi in latino quando già se ne usavano in teutonico.

Fra i canti militari sarebbesi potuto recare pur quello d'Isidoro di Beja, che

(1) D. Bouquoy, tom. III. p. 305.

celebra la vittoria di Carlo Martello sugli Arabi, e da noi prodotto nel Racconto, III. 440.

Due altri canti possediamo, anche colla notazione musicale, relativi alle discordie tra i figli di Lodovico il Pio; e l'uno narra la battaglia di Fontaneto, ove s'affrontarono trecentomila Franchi, e almen quarantamila per parte rimasero estinti:

Hoc autem scelus peractum quod descripsi rhythrice,
Angelbertus ego vidi, pugnantque cum aliis,
Solus de multis remansi primæ frontis acie....

l'altro è un lamento sulla morte dell'abate Ugo, figlio naturale di Carlo Magno, caduto l'844 in battaglia tra Poitiers e Angoulême:

O quam venustam, quamque pulchram speciem
Circumferebas, omnibus præ cæteris,
Cum plus prodesse quam nocere cuique
Semper amares.

Più importante ancora è il *Canto de' soldati di Lodovico II imperatore*, fatto arrestare da Adelgislo duca di Benevento, e da noi addotto nel Racconto, tom. III. pag. 730. Qui serve far riflettere come l'autore non faccia attenzione, non solo al ritmo, ma neppur alle costruzioni, e già la stabilità italiana delle terminazioni succeda alla flessibilità delle antiche:

Plures mala nobis fecit: rectum est ut moriæ....
Deposuerunt santo Pio de suo palatio....
Sanguine veni vindicare quod super terram fusus est.

Alcune frasi son d'impasto tutto moderno:

Nescio pro quid causa vultis me occidere....
Ecce sumus imperator: possum vobis regere.

Uno sfasciamento ancor maggiore nella lingua rivela il *Canto sulla battaglia di Brunnenburg* circa il 936, e che è piuttosto una lettera di congratulazione. Comincia così:

Carta, dirige gressus
Per telluris et navium
Tellurisque spatium
Ad regis palatium.
Regem primum saluta
Reginam et Clitanum,
Clarus quoque comitis
Militis armieros.

Del 990 è un ritmo a gloria degli Ottoni; ma nell'originale non ha distinzione di verso, talchè è difficile il combinarlo. Men incerto quanto al verso è un altro in lode di Ottone I, celebrando la fuga di Adalberto re d'Italia nel 961, al quale così insultasi al fine:

Pro regali sceptro nostro
Frudere jam navis rostro;
Utere vela marina,
Frudere jam Salacina:
Ut defendas vitam istam,
Vestes quærens et farinam.

Il più poetico componimento è il canto delle sentinelle di Modena nel 924, al tempo dell'irruzione degli Ungheri:

O tu qui servas armis ista mœnia,
 Noli dormire, moneo, sed vigila....
 Nos adoramus celsa Christi numina,
 Illi canora demus nostra juba;
 Illius magna fisi sub custodia
 Hæc vigilantes jubilemus carmina.
 Divina mundi rex Christi custodia,
 Sub tua serva hæc castra vigilia:
 Tu murus tuis sis inexpugnabilis,
 Sis inimicis hostis tu terribilis:
 Te vigilante, nulla nocet fortia
 Qui cuncta fugas procul arma bellica.
 Cinge hæc nostra tu, Christe, munimina
 Defendens ea tua forti lancea.
 Sancta Maria mater Christi splendida,
 Hæc cum Johanne, Theotocos, impetra
 Quorum hic sancta veneramur pignora,
 Et quibus ista sunt sacrata mœnia;
 Quo duce victrix est in bello dextera
 Et sine ipso nihil valent jacula.
 Fortis juvenus, virtus audax bellica,
 Vestra per muros audiantur carmina;
 Et sit in armis alterna vigilia,
 Ne fraus hostilis hæc invadat mœnia:
 Resultet echo comes; eja vigila;
 Per muros eja! dicat echo, vigila!

Al tempo delle crociate già eransi formati i linguaggi nuovi, onde quell'universale entusiasmo dovette esprimersi nelle nuove favelle. Pure fra gl'Italiani la lingua latina si adoprò più a lungo, e ben ci duole di non possedere il canto *Ultreja* che i Milanesi usavano alla crociata. Molti, e più Raynouard, pubblicarono canzoni relative; Du Meril ne dà alcuna latina; la più notevole è quella, riferita da Ruggero di Hoveden, vecchio cronista inglese, e il cui ritornello è:

Lignum crucis
 Signum ducis,
 Sequitur exercitus.
 Quod non cessit
 Sed præcessit
 In vi sancti Spiritus.

Altri ne recheremo parlando dell'Italia.

CANTI TEDESCHI.

Benchè, come si vede dall'anzidetto, i Germani, dopo l'emigrazione, usassero canti in lingua latina, pure possiamo asserire ne conservassero anche nella lingua nazionale. Sidonio Apollinare ci racconta che Teodorico, re de' Goti, amava la musica, ma non le canzoni ripetute a più voci.

E son que' canti certamente, da cui Giornandes trasse tanta parte della sua storia de' primi tempi gotici, come egli medesimo confessa; o come, senza confessarlo, fa evidentemente Paolo Warnefrido rispetto ai Longobardi.

Carlo Magno avea fatto radunare i canti degli antichi Germani: preziosissimo, anzi incomparabile monumento, che la scrupolosa pietà di Lodovico il Pio distrusse come ricordi di idee pagane.

Ci rimane il canto sul combattimento di Ildebrando e Adubrando, in sessantun verso; e quello con cui si celebrò la vittoria di Lodovico il Tedesco nell'881 sopra i Normanni, in cendiciotto versi:

« Re Lodovico restò commosso, il regno era sossopra; Cristo incollerito lasciava compirsi gli avvenimenti.

« Allora Dio prese pietà del popol suo; ne sapeva la sciagura; ed ordina al re Lodovico di tosto recarsi colà.

« *Lodovico* (gli disse), *re mio, soccorri i miei popoli: fieramente gli opprimono i Normanni.*

« E Lodovico risponde: *Signore, eccomi pronto; la morte non mi trattiene dall'obbedire al voler tuo santo.*

« Allora congedossi da Dio, sventolò lo stendardo, e seguito dai Franchi, lanciossi contro i Normanni.

« Qui prese egli scudo e lancia, cavalcando prestamente: voleva egli davvero vendicarsi de' nemici.

« Non molto era corso quando incontrò i Normanni. *Lodato Iddio!* disse egli, vedendo allfine quel che aveva desiderato.

« Il re arditamente cavalcando, si mise a cantare una devota canzone, e tutti ripeteano in coro, *Kyrie eleison.*

« Il canto era cessato, la zuffa mescolata, e sangue scorrea sulle guance dei Franchi combattenti. Ma saldo come una spada, niuno vendicavasi meglio di Lodovico.

« Pronto ed ardito era il re; trapassava l'uno, sfendeva un altro. *Lodato il poter di Dio!*

« Lodovico restò vincitore. Ringraziamo i santi tutti; la fortuna stette per noi ».

Nel 744 un concilio proibì le ballate satiriche: nel 789 fu vietato alle monache di più copiare le canzoni amorose, che diffondevasi per loro mezzo.

In una canzone recata da Herder (*Die stimmer der Völker*) un Estonio geme dell'oppressione de' cavalieri Portaspada e Teutonici:

« *Figlia mia, io non fuggo dinanzi alle fatiche: fuggo dinanzi al villan tedesco, nostro padrone duro e brutale. . . . Poveri contadini, attaccati a tronchi dove vi battono fin al sangue! poveri paesani nei vostri ferri! Le vostre donne vanno a bussar alle porte: esse tengono ova nelle mani, doni nelle maniche:*

- la gallina grida sotto le lor braccia, e sul loro carro bela l'agnellino. Ma quelle
- ova furono fatte dalle nostre galline pel piatto dei Tedeschi, e la pecora partorì l'agnello macchiettato per lo spiedo del Tedeschi, e la nostra giumenta
- diè il suo vivace puledro pel carro dei Tedeschi, e le madri nostre danno il
- loro figlio unico per esser flagellato al palo dei Cavalieri ».

Ma in generale nel medio evo la poesia era nelle cose; e perciò al componimento teatrale si preferiva il *mistero*, al canto d'un'impresa la rappresentazione di essa.

La Germania è eminentemente poetica, ed oggi ancora tutti cantano, tutti sono poeti, non già solo alcuni privilegiati e distinti; al che va attribuito il felice successo che ivi ottennero alcune opere affatto immaginose, come l'*Ondina* di Lamotte-Fouqué, il *Pietro Schlemis* di Chamisso, lo stesso *Faust* di Göthe. Ivi moltissime credenze son divulgate intorno alle potestà arcane, medie fra il cielo e la terra, o fra la terra e l'inferno.

Oltre l'eroismo e le superstizioni, l'amore, come dappertutto, così in Germania fu la principal fonte di canti popolari, tanto che n'ebbero nome i poeti (*Minnesinger, cantori d'amore*). Questi ultimi, accostandosi a dilettar le Corti, crearono una speciale poesia, artificiosa e regolata, che poi diede in bizzarrie quando venne a mano dei *Meistersinger*, finchè il gusto letterario e l'imitar Francesi e Italiani ne snaturò il carattere nazionale, e all'ispirazione immediata surrogò la discussione. Perocchè fra i Tedeschi il sentimento sta in capo a tutto, e anche nella poesia colta predomina, vuoi nella canzone, vuoi nel romanzo e nella tragedia, come la forma predomina in Italia.

Altro paese al mondo non vi ha dove sì forte sia la passion della musica, la quale si manifesta nella poesia. Questa non v'è come in Grecia, ridente; non, come fra i compatriotti di Ossian, riservata ad una classe particolare; non ispirata dall'alto. Sono canzoni o d'amore o di religione o di eventi domestici, e tutti le cantavano allora come tutti cantano anche oggi: il giovane mugnajo divenuto raitro, col melanconico *Lebewohl* saluta per l'ultima volta la sua bella nell'atto di montar a cavallo; canta il soldato prussiano cavalcione al carretto del suo cannone, il bracciante delle rive del Danubio o dell'Elba, il vignajuolo del Reno, il cavalor di miniere e il montanaro tirolese; cantano gli studenti nelle università, cantano i devoti nella chiesa: la canzone *Al Reno, al Reno*, ti fa rammentare ogni momento che sei in terra alemanna: fra i notturni silenzi, interrotti dal grido della guardia del fuoco, odi la cantilena dei morti, che ripete, « Essi amaronsi, e sono morti colla speranza di ritrovarsi un giorno ». Nel 1813, al suono delle canzoni, volarono i giovani studenti a fiancheggiare l'indipendenza del proprio paese, a spezzare a Lipsia il carro dell'ultimo dei conquistatori. Ogni fiore colà dice una parola e dappertutto suonano accenti agresti, naturali, tenere ed appassionate canzoni, ovvero cupe e misteriose, alla cui armonia s'ispirano la religione, il patriottismo; s'ispira il genio di Hasse, di Bach, di Haydn, di Mozart, di Beethoven, di Händel il quale è sepolto a Westminster fra i sommi Inglesi, e di Gluck cui cresce una statua la difficile Parigi.

Tutta Germania, ma più la Baviera e la Sassonia hanno arie nazionali, di carattere franco; e da loro imparò l'Europa l'aria di danza del *vallz*, e più recentemente la *galoppa* e la *polka*. Lungo il Reno si conservarono, in dialetto alemannico, molte ballate popolari; e molte si riprodussero al primo inventarsi della stampa, e vendevansi col nome di *fogli volanti* (*fliegende Blätter*), che poi furono raccolte, e che son certo più antiche. Una è questa, comune all'Alsazia, all'Olanda e all'Oder:

Il contino.

Io stavo in piedi s'un'altissima montagna, e guardava il vasto Reno fluire innanzi a me, quando una barchetta, una barchetta bella, alla mia volta si drizzò, e tre cavalieri in quella.

Il più giovine dei tre, erede del conte, avea promesso sposarmi; avea promesso, benchè giovine ancora.

Cavò di dito un anello rosso e splendente, e mi disse: « Prendilo, amata mia; prendilo a nome del mio amore; e quando io sarò morto, il custodisci bene.

— Che farò di quest'anello? che farò se portarlo non ardisco?

— Dirai amica mia, che l'hai trovato nell'erba, presso la porta del castello.

— Ma perchè mentire? No, non conviene. Quanto amerei poter dire: Ecco il conte, è mio marito!

— Perchè non sei più ricca, o ragazza? Contento io ti torrei a sposa, chè allora saremmo eguali.

— Io non son ricca no, e non possedo che un po' d'onore: e questo onore il custodirò finchè venga a cercarlo uno pari a me.

— E se nn pari a te non viene, che farai tu allora?

— Cercherò un chiostro, il cercherò per farmi monaca ».

Passano tre mesi, e il conte fa un tristo sogno. Gli par vedere in fondo a un chiostro l'amata del suo cuore.

« Scudiere, t'alza, sella il tuo e il mio cavallo. Passerem presto montagne e valli. Questa fanciulla merita che per lei corriamo ».

Giungono ad un chiostro, e battono piano alla porta: « Vieni, esci, o bella, o cara all'anima mia; vieni a trovare colui che t'ama.

— Tu vuoi ch'io ti venga a trovare? Ah! perchè i miei capelli son rasi, e porto nn lungo velo? Più tua io non sarò ».

Il conte siede sopra un sasso e piange, piange amaramente finchè la vita sua non se ne va.

La monaca colle mani bianche scavò la tomba al conte; e le lacrime sue furono l'acqua santa onde asperse la tomba.

Giovinotti, giovinotti, così avviene a chi antepone il danaro a una buona donna. Giovinotti, giovinotti, voi bramate donne belle e gentili, ma il danaro vi piace di più.

Nel *xvi* secolo le ballate si trasformarono in romanzi in prosa, letti avidamente dal popolo, intanto che i dotti mettevansi affatto al latino, e le controversie religiose faceano parer empietà ciò che non fosse devozione o fanatismo. Poi la guerra dei Trent'anni cogli eserciti diffuse l'immoralità dalla reggia al tugurio. Vennero quindi le imitazioni dell'Italia, della Spagna, della Francia, onde, non che fare di nuovo, fu assai se qualche memoria si conservò dell'antico.

Le ballate dei Tedeschi non hanno un carattere esclusivo, ma attingono ispirazioni d'ogni parte, a guisa del loro maggior poeta, che a vicenda era greco o arabo, indostano o latino. Non v'è la tragica grandezza della poesia scandinava, non la melanconia della scozzese, nè l'epica perfezione della serviana, nè la lirica dignità e il passionato slancio della spagnuola; ma qualcosa di nobile, di dabbene, di modesto, verità di colori, esecuzione drammatica, sentimenti vivissimi della voluttà, spesso indelicata, sempre naturale; una fantasia poi che per lusinghe d'immagini supera la poesia di tutti i popoli.

Riferiamone alcune:

Anna.

Ulrico dice ad Anna: « Esci con me, ed io ti menerò dovè meglio gorgheg-
giano gli uccelletti ».

Escono insieme, lasciandosi dietro l'ombra dei noci, vanno, vanno, e finalmente raggiungono un verdeggiante pratello.

Qui egli si corca fra le molli erbe. « Dolce amica » dic'egli « siedì accanto a me »; e posa il capo in grembo alla fanciulla. Calde lacrime cadono dagli occhi di Anna sul volto d'Ulrico.

« Oh Anna, cara Anna, perchè quel pianto? Che cosa ti rende così infelice? forse la memoria di tuo padre? O brameresti più alta fortuna? o non sono io abbastanza bello per te.

— No no, io non bramo maggior fortuna; nè la memoria di mio padre mi cava il pianto; Ulrico è bello abbastanza per me. Ma alla vetta di questo leggero e sottile abete ho visto d'undici figlie ondeggiar il cadavere al vento.

— Oh Anna, cara Anna, tu le hai dunque viste? Ebbene fra poco tu sarai la duodecima.

— La duodecima! Oh permettimi dunque di alzare tre gridi, soli tre, di chiamar tre volte ».

Grida la prima volta, e chiamò suo padre. Grida la seconda volta, ed invocò Dio. Grida la terza, e chiamò il fratel suo minore.

Il minor fratello stava a tavola, con una tazza in mano di vin rosso e brillante, e il grido della fanciulla arrivò fino a lui.

« Oh fratelli, miei fratelli tutti, udite come mia sorella gridò laggiù.

— Ulrico, Ulrico, fratel mio buono, che hai tu fatto di mia sorella? Perchè una macchia rossa sui tuoi calzari?

— I miei calzari sono brutti di sangue, perchè lassù ho ucciso su quell'albero una colombella.

— Quella colomba io la conosco; mia madre la portò ». E mentre il corpo del traditore Ulrico è infranto sulla ruota, la povera Anna era deposta nella tomba. I cherubini vennero a cantare sulla vittima; il corvo nero batteva le ali sulle membra insanguinate dell'assassino. —

Questa ballata cantasi per tutta Germania, ma la spiegazione convien cercarla fra gli Scozzesi, ove in modo più preciso e forte s'espone il fatto stesso, aggiungendo che causa del delitto fu l'amore di Ulrico per una sorella d'Anna.

L'infanticida.

« Giuseppe, caro Giuseppe, che hai tu fatto mai? Nene diventò la più sciagurata fra le donne. Giuseppe, caro Giuseppe, che sarà di me fra poco? Ve', già mi conducono per la porta dell'infamia; mi strascinano! Ah! ah! il popolo corre a vedere che cosa può produrre l'amore.

« O manigoldo, caro manigoldo, ti prego, non mi far troppo languire. Io ho fretta d'andar a raggiungere il mio bambino.

« Giuseppe, caro Giuseppe, dammi la tua mano. Dio, innanzi a cui sto per comparire, sa ch'io ti perdono ».

Ma ecco un corriere a gran galoppo giunge portando una bandiera. « Grazia, grazia! Io porto la grazia della povera Nene.

— Corriere, caro mio corriere, la sua vita e il sangue uscirono insieme. Addio bella Nene; l'anima tua è col Signore. —

Schiller, che udì questo canto dai villani svevi, lo slombò per ingentilirlo.

Molte canzoni tedesche rammentano le composizioni dei Meistersinger, o piuttosto son quelle che costoro pretesero abbellire. Ogni giovane che dee, secondo l'uso tedesco, andar a fare i tre o quattro anni di noviziato, raduna alcuni fogli volanti, che sono le canzoni appunto onde la musa ancor rozza coronò l'industria: qui il canto del muratore allorchè getta le fondamenta, o quando consacra l'opera finita; qui dell'agricoltore allorchè semina o miete; rozzi affatto, misti di quelle voci senza significato o di significato perduto, che si trovano in ogni paese in bocca al volgo. Singolarmente vi son presi di mira i sartori, gente sprezzatissima tra i fieri uomini del medio evo, ai quali il dedicarsi a vita così sedentaria pareva il colmo della vigliaccheria e dell'imbecillità. È notissima in Germania una canzone contro di essi che dice:

I tre sarti.

V'era un giorno tre sartori; oh signore, oh signore, oh signore! E i tre sartori avevan tanta paura, che passando un lumacone, lo pigliarono per un grand' orso. Oh signore, oh signore! Oh i poveri sartori!

Restarono così commossi e attoniti, che andarono ad ascondersi tutti dietro una siepe. Oh poveri sartori!

« Va innanzi tu » disse il primo dei tre; « io ho troppo paura ».

Il terzo avea gran voglia di parlare. « Io non ho bisogno che 'l mi mangi » esclamò. Poi ecco insieme escono dal nascondiglio colla spada in pugno. Gran gente di pace che non amavano il sangue, ve lo giuro; e aveano gran mestieri di farsi coraggio un l'altro. Oh poveri sartori!

« Mostro orrendo, demonio in carne », urlarono tutti ad una voce. « Esci dalla tua tana, e vedrai. Il tuo abito ha bisogno d'una menda, e noi te la faremo noi ».

Allora la lumaca mise fuori le formidabili corna, e i poveri sarti, incapaci di reggere all'aspetto di quelle due punte, fuggirono fremendo. Oh poveri sartori!

Questo nella Germania meridionale. Verso il nord-ovest appajono i resti degli eroi teutoni, corpi robusti, temperamenti flemmatici, gente che si move tarda, ma mossa una volta più non si ferma; attaccata ai suoi costumi, alle sue ubbie, al suo basso tedesco, dolce, fecondo, ingenuo, abbondante, da meritare tutt'altro che il dispregio. Scarsissime sono in questo le poesie.

Ne abbonda invece la Sassonia, ma l'universalità che demmo per carattere di tale poesia tedesca, ancor più vi si scorge. Le nutrici, le serventi, gli operai, le filatrici cantano odj scandinave indifferentemente od inni di Lutero o ballate di Bürger. Al sud-est della Slesia, nella piccola valle dell'Oder, nominata Kuhländchen, terra delle vacche, fra la Slesia, la Moravia e l'Ungheria, può dirsi il deposito delle ballate antiche, altrove dimenticate. Meinert ne raccolse più di cencinquanta cantate in un gergo schifoso, da gente cianciera, sensuale, curiosa, ma fedele e ardente nelle sue affezioni. Eccone due:

La sposa morta.

Un giovinotto andò pian piano, andò a batter alla finestra: « Oh mia bella, sei tu qua? levati e m'apri! »

— Parleremo se ti piace, ma aprirti non posso. Io ho dato la mia fede a un altro. Il fidanzato mio tremendo è il solo ch'io desidero.

— Il fidanzato tuo, o hella mia, son io, io solo! Porgimi la tua manina bianca. A momenti tu mi riconoscerai.

« Oh mio Dio, tu senti odor d'argilla; oh respiri la morte.

— Sì, io porto con me odor di terra; mi v'hanno stesa morta.

« Va, garzone, va a svegliar tuo padre e tua madre, va svegliare tutti i miei amici; di' loro che il mio sposo è la morte, e che fin quando tu non comparirà in cielo, resterai vedovo ed ammogliato.

La maledizione della madre.

Insieme camminavano tre minestrelli, tre baldanzosi e bei minestrelli; traversarono l'erbetta, e trovarono un bell'olmo nel bosco.

Uno disse all'altro: « Ecco un bel ramo d'albero, che servirà d'archetto alla mia viola ». L'altro seguì senza far motto; ma quel che aveva parlato, colpì l'albero, e l'albero versò sangue.

Il secondo colpì anch'esso, e l'albero versò pianto. Anche il terzo colpì, e l'albero versò parole:

« Del non ferite, orgogliosi minestrelli, io non sono un albero del bosco, ma una fanciulla bella un tempo.

« Mia madre mi maledisse, mentr'io andava attingere ne' pozzi. L'ultimo fondo dell'inferno l'inghiottì; sia ridotta in cenere ed in polve.

« Orgogliosi minestrelli, andate a cantare e suonare davanti la porta di mia madre, a cantar una ballata sulla mia sorte ».

I minestrelli cantarono la bella fanciulla innocente che attingeva l'acqua, e la maledizione di sua madre: « L'ultimo fondo dell'abisso la inghiottì; sia ridotta in cenere ed in polve ».

— Non cantate così davanti alla mia porta, belli e baldanzosi minestrelli: se io avessi dieci figli, più mai non ripeterei nè una volta sì terribile maledizione ».

Questa ballata è tolta dallo slovaco, dove però è meno artificiosa.

Neppur l'Austria è diseredata di poesia, e Schottky raccolse le canzoni dei contorni di Vienna, e quelle della Bassa Austria, allegre per lo più e spensierate. Ne ha pure la Baviera: ma la nobile Svevia, con quel suo carattere misto di grandezza e d'allegria, di forza operosa e di spirito poetico, è piena di canti; il contadino, esercitando la gleba, ripete molte egloghe, di cui questa è un esempio:

La lettera di congedo.

Vo alla fontana, e non bevo; cerco quella che il mio cuore predilige, e non la trovo.

Gli erranti occhi miei la cercano da dritta, da manca; e quella che il cor mio predilige, sta presso un altro.

Vederla presso un altro! oh il cuore si spezza dal dolore. Dio ti guardi, prediletta del mio cuore! io non ti vedrò più, mai più.

Il mucchio del fieno mi serve di letto; tre rose insanguinate mi cadono sull'agitato seno. Sarebbe mai segno che stia per morire la prediletta del mio cuore?

Vo alla chiesa e prego per essa; ma all'uscire dal portico, eccola che mi dà un bacio.

Nell'Alsazia, mentre la gente colta adopera il francese, la bassa servesi d'un dialetto germanico, nel quale conservò molte ballate del Reno. Tal è questa:

Il giovane geloso.

Tre stelle sono in cielo; brillano lassù piene d'amore. « Dio ti salvi, bella fanciulla! ove devo legare il mio cavallo?

— Il tuo cavallo prendilo per la briglia, e legalo a questo fico. Siedi poi presso a me, e discorreremo insieme.

— Sedermi! oh io non posso. Non mi sento allegro. Il cuor mio è crudelmente agitato, dolce amore; e in grazia tua ».

Che cosa cava egli di tasca! un coltello dalla lama lunga ed acuta: passa il cuore dell'amata, e il sangue rosso lo chiazzò.

La lama ch'egli trae, è vermiglia di sangue. « O Dio, gran Dio del cielo! quanto amara è la mia morte! »

Dal dito della fanciulla egli toglie un brillante anellino; lo getta nel fiume, e l'anello brilla di sotto le onde.

« Nuota, nuota, piccolo anello; va nel mare, nel mar profondo. L'amor mio è morto; più non v'ha amore per me ».

Dei canti del Tirolo e della Svizzera dicea Göthe « Son frutti senza nè scorza nè osso ». Tutt'i cantano, sicchè il viaggiatore ne rimane colpito, non meno che dal fragore delle mille cascatelle: bizzarre come queste sono le ballate, e mal possono tradursi, standone per lo più tutto l'artificio nella lusinga inesprimibile d'un dialetto rustico ed energico. Eccone però due non prive d'immaginazione:

I voti dell'amore.

Nel mondo più non v'è gioja per me: son lontano dal mio amore. Ma s'io gli potessi parlare, il mio cuore guarirebbe, chiuderebbersi la ferita.

Rosignolo, oh rosignolo! falle accoglienze liete, e ripetile che sia mia per sempre.

Io vo dall'orefice: egli è alla finestra e mi guarda. « Orefice, orefice, fammi un anello, un anellino d'oro puro,

« Che lo possa metter in un dito sottile sottile; e che non sia troppo largo nè troppo stretto. Di dentro v'inciderai il mio nome, e quella ch'io amo il porterà ».

S'io avessi una chiave di diamante, me ne varrei per aprirti il mio cuore, o mio tesoro; tu vi vedresti un immagine, l'immagine tua.

S'io fossi un uccellino del bosco, andrei ad appollajarmi sur un albero verde di cima elevata; e quando avessi cantato ahbastanza, volerei a te, per quanto tu fossi lontana.

S'io avessi due ali come la colomba, traverserei il mondo intero; di sopra valli, di sopra monti mi accosterei a te.

E se, malgrado il mio desiderio, ricusassi parlarmi, io fuggirei quanto l'ala può; fuggirei lontano assai per non tornare mai più, o mio tesoro.

L'incendiario.

Che lume splende colà sulla montagna? È la casa di Ciudi che brucia, ed il padrone e sua figlia bruciano con essa.

La figlia di Ciudi brucia perchè il pecorajo Sarnitz l'ha troppo amata, sì l'ha amata troppo; i boschi e le roccie videro le sue lagrime, intesero i suoi sospiri.

La figlia di Ciudi ha il cuore sì orgoglioso, che non vuol amare un pecorajo: preferì Siebol il musicante; e nelle veglie rivoltò le spalle a Sarnitz.

Oh la figlia di Ciudi è pur dissennata! Non sa quanto l'ama Sarnitz, ch'ei l'ama più che Dio, che il paradiso, che i santi? Sarnitz ha un'anima di ferro, e il braccio più dell'anima tremendo.

Che lume splende colà sulla montagna? È la casa di Ciudi che brucia, ed il padrone e sua figlia bruciano con essa.

La figlia di Ciudi usciva dalle braccia del rivale di Sarnitz; si teneva beata, e dormiva pensando al suo amore. Or si risvegli; è bruciata, è morta, è dannata.

La figlia di Ciudi è dannata, e benchè morta, benchè sprezzato, Sarnitz l'ama ancora. Ei consuma in una prigione, la sua sentenza è pronunziata, e domani finirà ad una corda.

La figlia di Ciudi sarebbe stata meno crudele se avesse pensato che Sarnitz volesse esser dannato per lei e con lei? Ne dubito, perchè quando il cuore della donna parlò, troppo spesso la testa obbedisce.

La figlia di Ciudi non conosceva tutto l'amore di Sarnitz; n'avrebbe avuto pietà. Eccolo sulla forca; ei batte il prete, oltraggia la croce, è perduto, è dannato, è contento; raggiunse colei ch'egli ama.

Che lume splende colà sulla montagna? È la casa di Ciudi che brucia, ed il padrone e sua figlia bruciano con essa.

Ogni arte, massime finchè stettero legate in corporazioni, vi ebbe canti suoi proprj, usati al lavoro ed alla festa. Particolari poi sono quelli dei cavatori di miniere, i quali, procacciando metalli ch'essi non godranno, pare che dai continui pericoli sieno ispirati all'idea della Provvidenza.

Novalis espresse così i loro sentimenti:

« Sulla terra regna colui che ne misura la profondità; che nel suo gorgo solitario ohlia amore, gioja, dolore;

« Che conosce l'aspra architettura delle sue membra di granito; che senza posa si avventura nel suo infinito laboratorio.

« Esso le consacra il suo pensiero; esso le dà la fede del cuore; come in seno della fidanzata, v'attinge il suo ardore.

« D'un amor profondo e nuovo la cerca ogni mattina, nè cure risparmia nè zelo; non prende sonno nè riposo.

« Essa è là, viva e profonda, pronta a riveltargli il senso delle rivoluzioni del mondo e dei potenti suoi misteri.

« Esso bagna le serene sue tempie nell'aria dei tempi passati; in seno alle grotte sotterranee una stella scintilla per esso.

« L'acqua fecondante e salutare segue la traccia sua alla sommità dei monti; e le rocce aprono i profondi loro tesori.

« Al palazzo del suo re che l'ama, guida l'oro come un torrente, ne corona il diadema colla stella del diamante.

« E quando egli tende la mano carica de' tesori della vanità, di poco bene esso si appaga, amando la sua povertà.

« Altri cerchi l'oro, e lo guadagni al prezzo di cento delitti diversi; egli rimane sulla montagna, giulivo signore dell'universo ».

Com'egli de' minatori, così altri moderni riprodussero il sentimento delle antiche canzoni de' vignajuoli, de' cacciatori, degli artigiani.

Nessuno viaggiò la Germania senza sentirsi commosso ai canti con cui, in

chiesa e al pellegrinaggi, il popolo accompagna i sacrosanti riti, e celebra il ritorno di ciascuna festa. La particolare pieghevolezza di quella lingua fa che possano in versi esprimersi i dogmi con tutta quella precisione che richiede la loro inalterabilità; e anche nelle chiese cattoliche i canti recano a cognizione del volgo i misteri augusti e la decisione dogmatica.

Ai cominciamenti della Riforma, la poesia popolare fu potente arma per propagarla tra il popolo, o deridendo le credenze avite e le persone che n'erano sostegno, o divulgando le quistioni dogmatiche. Ed ora, fra i Protestanti, è infinito il numero dei cantici, cominciando dal famoso di Intero (Racconto, tom. V, pag. 509), il quale è tuttodi ripetuto, e al suono di cui purdianzi si fecero mosse di guerra o immense adunanze religiose.

I loro poeti, men discosti dai sentimenti e dal linguaggio popolare che non sieno i nostri, dalla poesia popolare dedussero il *Lied*, canzone propria di quella nazione, e che partecipa alla bonarietà e alla morale della favola, alle fantasie dell'allegoria, alla dipintura dell'idillio, alla mestizia dell'elegia, alla ironia della commedia; e si risolve spesso in una sola o in due strofe, traenti il vizzo loro dall'aria e da quel vago indefinibile a cui rispondono l'ideale melanconico o cavalleresco, le aspirazioni verso la natura e l'amore, e dove l'oggetto trae sempre valore dal soggetto. La canzone cessò d'esser espressione primitiva, e divenne opera d'intelletto e di studio; ma trasformandosi, nulla perdette dell'ingenua grazia che trae dall'origine sua, onde ritorna fra il popolo, che dappertutto la ripete e massime nelle taverne e nei quartieri. Di siffatte s'inanimò la guerra dei Sette anni, quando la musa servi sì bene a quel Federico che sì poco l'avea protetta. Allora s'intesero principalmente i canti guerreschi di Gleim, il *granatiere prussiano*. Eccone uno:

Su fratelli L'eroe Federico,
D'ogni torpido indugio nemico,
Tutti al campo, alla gloria chiamò:
O Tolpaccio, o Panduro, infungardo
Perchè stai? Bene or sai, che il ritardo
Sot per poco i tuoi di prolungò.
Dal tuo cranio frappoco, Ungherese,
Berrò il vin del tuo caro paese;
Quel bicchier nostra insegna sarà.
Saran giuoco per noi le tue schiere,
Scherzo all'armi. D'un nume al potere
Il tuo duce, il tuo sir che opporrà?
Che fan l'armi, se ingiusta è la guerra?
Dal fatal Lusowitz alla terra
Dio tonava e fu nostro l'onor.
Tragga in campo all'ottavo richiamo
Francia e Russia: il poter ne ridiamo;
Su noi veglia a difesa il Signor.

Dalle guerre coi Turchi dedusse Pfeffel una canzone, che molto fu diffusa in Germania:

La pippa.

« Dio ti guardi, buon vecchio. Cotesta pippa è buona? vediamo. Ah! un vaso di fiori di terra rossa con una viera d'oro. Quanto ne vorresti?

— Signor mio, io non posso vendere questa pippa. Essa viene da un prode

che, lo sa Dio, la guadagnò da un bascià a Belgrado. Là, che ricco bottino, o signore! Là, viva il principe Eugenio! i nostri hanno falciato come erba i Turchi.

— A un'altra volta le vostre prodezze. Via, buon vecchio, mettetevi al ragionevole, e ricevete questi zecchini per la vostra pippa.

— Io sono un pover uomo, o signore, e non vivo che della mia pensione; ma questa pippa non la darei per tutto l'oro del mondo.

Udite un tratto. Noi ussari rincacciavamo un giorno il nemico con cuor di leoni; quando il nostro capitano fu colto al petto dalla palla d'un can di gianizzero.

Lesto io lo presi sul mio cavallo: egli avrebbe fatto altrettanto con me. E, tirato fuori della mischia, lo condussi a pian passo da un borghese.

E lo curai attento. Prima di morire mi diede tutto il suo danaro e questa pippa. E fu eroe anche nell'ultimo sospiro.

Io pensai: il danaro debb'essere dell'ospite, chè due volte fu saccheggiato. Io conserverò la pippa come memoria.

E portai la pippa come una reliquia in tutte le mie campagne: vincitore o vinto, sempre io l'ebbi nel mio stivale.

Sotto Praga, in un'avvisaglia, una palla mi fracassò la gamba. Io tastai prima la mia pippa, la mia gamba dopo.

— Voi m'avete commosso fino al planto, buon vecchio. Via, com'era il nome di quel bravo? che il mio cuore possa venerarlo e invidiarlo.

— Lo chiamavano il bravo Walter, e la sua terra è laggiù sul Reno.

— O buon vecchio caro! questo Walter era mio nonno, e quella terra è mia.

Venite, amico, venite a vivere con me. Dimenticate i vostri stenti. Venite a bere con me del vino di Walter, e mangiare del suo pane.

— Davvero? o signore, voi siete suo degno erede? Domani io sarò con voi; e morto ch'io sia, avrete in ricompensa la pippa turca ».

Chiamano i Tedeschi *guerra delle Nazioni* quella che combatterono contro Napoleone, per liberare la loro patria; e grand'ausiliaria degli eserciti fu la musa popolare, avventandosi i battaglioni al grido di *Hinaus, hinaus! es ruft das Vaterland*; e a quella di Körner, *Ins Feld, ins Feld*.

Di quest'ultimo è la seguente canzone:

Dor'è la patria del cantor?—Là dove
Ardean spiriti eccelsi a mille a mille;
Dove scrti coglicansi in belle prove,
E di virtù, d'amor sacre faville
Agli uomini gagliardi uscian del core;
Era quella la patria del cantore.
Come la patria del cantor s'appella?—
Dei figli sulle salme ora si lagna,
Sotto l'estranea man che la flagella.
Detta era un dì la libera Lamagna,
Il suol dei forti e delle querce amico:
Tal nome avea la patria al tempo antico.
Perchè piange la terra del cantore?—
Perchè i principi suoi nella tempesta
D'alto fur colti insolito terrore;
Perchè sua santa voce non li desta,
E perchè indarno li richiama in guerra,
Piange per questo del cantor la terra.

Che implora del cantore il suol natio?—
 Disperato lamento al cielo alzando
 Domanda ajuto all'annutrito Iddio,
 La libertà rapita, e ardito un brando
 Che di vendetta alfine affretti l'ora;
 Questo la patria del cantore implora.

Che vuol la patria del cantore?—In guerra
 La morte vuole o la vittoria, spento
 L'orde straniero, o almen fuor di sua terra;
 E o libera nudrir libera gente,
 O veder morta libera la prole:
 Quest'è che del cantor la patria vuole.

Dunque la patria del cantor che spera?—
 Spera nella sua causa benedetta,
 Spera che 'l popol corra alla bandiera,
 Spera del cielo nella gran vendetta:
 Già l'acciar balenò vendicatore,
 In lui spera la patria del cantore (PUECHER).

Ecco come questo poeta dipinge l'andamento delle guerre nazionali, che cominciano da bande e masnade:

La caccia guerriera di Lutzow.

Che cosa stormisce tra le foglie dei boschi? Che cosa lancia di monte in monte? Zitto, è il notturno agguato: sento un grido d'urrà, e i fucili tuonano; cadono le mercenarie legioni di Francia; e se chiedete chi sieno que' negri cacciatori, — Sono la caccia selvaggia, la caccia guerriera di Lutzow.

Robuste braccia abbronzite fendono il fiume, e ghermiscono il remo nemico; e quando alcuno domanda chi sono que' negri notatori, — Sono la caccia selvaggia, la caccia guerriera di Lutzow.

Chi muore alla luce del sole, sopra un letto di nemici boccheggianti? Morte s'impronta nelle convulsioni del suo viso, e minaccia i compagni suoi: ma i prodi non paventano i contorcimenti della morte, non paventano; salvata è la patria! e quando chiedete chi sono que' negri morenti, — Sono la caccia guerriera di Lutzow.

Sono la caccia selvaggia, la caccia tedesca ai carnefici ed ai tiranni. Non piangete dunque i caduti, o voi che ci amate, non piangete. Libera è la patria, e l'anra della libertà verge al meriggio. Che monta se l'abbiamo col nostro sangue pagata? Di secolo in secolo si dirà, — Era la caccia selvaggia, la caccia guerriera di Lutzow.

I prodi e i vili.

« Il popolo sorge, s'addensa il nembo: onta al fiacco che resta colle mani sotto il mantello! onta al vile che s'appiatta dietro la stufa! Oh va, tu se' un miserabile: a te non più i baci delle tedesche fanciulle: a te non più la gioja delle tedesche canzoni: a te non più l'ebrezza del vin tedesco. Ma noi, oh noi beviamo, brindiamo da uomini: un bicchiere ancora, e fuori del fodero la spada ».

Combattendo poi il 29 agosto 1813, egli moriva di ventidue anni. Poco prima di cadere avea composta *La canzone della spada*, più di tutte poetica, e da cui traspira tutto l'entusiasmo del giovane, del poeta, del guerriero:

« Dimmi, o spada buona, spada del fianco mio, perchè il lampo del tuo sguardo oggi sfavilla così? Tu mi guardi con occhio d'amore, mia buona spada, spada che forma la mia gioja. Urrà!

— Sfavilla il mio sguardo, perchè un prode mi porta, perchè sono la forza di un uomo franco: questo forma la mia gioja. Urrà!

— Sì, spada mia, sì; franco io sono, e t'amo dal cuore; t'amo come fossi la mia fidanzata; t'amo siccome l'amica mia. Urrà!

— Ed io mi son data a te; a te la vita mia, la mia anima d'acciajo. Oh poichè noi siam fidanzati, quando mi dirai tu: Vieni, oh vieni, amica mia? Urrà!

— Al nome dell'aurora, al bel mattino delle nozze, quando la tromba squillerà l'arie festive, quando il cannone tonerà, vieni, allora ti dirò, vieni, amor mio. Urrà!

— Oh bel dì, oh soavi amplessi! quanto mi tardano! Amico mio, dimmi ch'io venga. Bella sono e vergine: per te mi serbo. Urrà!

— Amica mia, mia bella amica d'acciajo, perchè così trasalti nella guaina? perchè tant'ardente collera di battaglia? O spada mia, chi mai così trasalire ti fa? Urrà!

— Perchè trasalto nel fodero? Perchè agogno il dì della pugna; perchè di sangue ho sete. Per questo, o cavaliere, guizzo nella vagina. Urrà!

— Tregua, amor mio: indugia, indugia ancora. Rimani, o fanciulla, nella tua cameretta: ben tosto io ti dirò d'uscirne. Urrà!

— Deh non prolungare gl'indugi. Oh ch'io veda il campo di battaglia, ch'io veda questo giardino d'amore, sparso di rose insanguinate. Come la morte si rasserenava colà! Urrà!

— Vien dunque, vieni, o gioja del guerriero: vieni, fidanzata mia, mia sposa, io ti condurrò nella dimora de' padri miei. Urrà!

— Io sono sguainata! Oh com'è puro quest'aere! Salute, balli da nozze. Vedi come l'acciaro mio sfolgoreggia al sole! La gioja d'amore lo fa brillar così. Urrà!

— A noi: moviamo, amici: avanti, cavalieri tedeschi. Come tarda a scaldarsi il vostro cuore! Su via, prendete fra le braccia l'amante vostra. Urrà!

Troppo a lungo è rimasta raggricchiata alla vostra manca: ora alla destra. Colla destra vuole Iddio sì fidanzino gli amanti. Urrà!

Su su, abbracciate la sposa; premete le sue labbra d'acciajo sulle labbra vostre: su su, e vergogna a chi l'amica sua abbandonerà. Urrà!

E tu canta, amor mio, canta; fa scintillar il lampo degli occhi tuoi: ecco il mattino delle nozze. Urrà, bella sposa mia, o mia sposa d'acciajo. Urrà! »

Altre ne potremmo raccorre da varj, e principalmente dalle poesie corazzate (*Geharnische Sonette*) del facile Rückert.

La canzone non s'addormentò dopo la pace, e percosse iu fronte i nuovi oppressori; ma spesso s'accontenta di richiamare il buontempo passato e il vecchio diritto, come in questa di Uhland, il poeta delle anime affettuose:

Batti il suol d'un piè robusto;
Oh sii sempre il ben venuto!
Come amico io ti saluto;
Posa al muro il tuo bordon.
Siedi capo a questa mensa,
Tutti l'ospite onorate;
Alle membra affaticate
Dà riposo ed abbandona.

Se la man di rìa vendetta
 Ti cacciò dal suol diletto,
 Potrai sempre nel mio tetto
 Stanza amica ritrovar.
 Sol ti rizzo un voto, un prego:
 Serba puro in questa stanza
 Ogni diritto ed ogni usanza
 Che i miei padri v'insegnâr.

Quest'altra è pure d'Uhland:

Tre compagni passavano il Reno; entrarono da nn'ostessa. « Mamma ostessa, hai tu buon vino e buona birra? E la tua bella figliuola dov'è?

— Fresco e chiaro è il mio vino, così la birra mia; ma la mia figlia giace nel cataletto ».

E com'essi entrarono nella camera, la vergine giaceva nella negra bara.

Il primo alzò lo strato, e con occhio melancolico contemplandola, « Ah! se tu vivessi ancora, o vaga donzella, da questo giorno io t'amerel ».

Il secondo, lasciando cascar il drappo, torse gli occhi e planse: « Ah! che tu sù distesa nella bara, tu ch'io amai tanto tempo! »

Ma il terzo lo rialzò, e baciando la livida bocca: « Io t'ho amata sempre, e t'amo ancora, e t'amerò nell'eternità.... »

Anteriore e maggiore di tutti questi, Gôthe, insegnò a tener conto delle tradizioni antiche, e diede vita al *Lied*. Se non che in lui esso veste tutte le forme senza curarsi poi dello scopo: talchè se ne troverebbero esempi d'ogni tenore. Talvolta per esso il *Lied* non è che un epigramma come questo:

« Un ampio stagno era gelato. Le rane, perdute nel fondo, non osavano più « gradicare nè salticchiare; e in un sogno tra la veglia e il sopore, pensavano che « canterebbero come rossignuoli se potessero trovare un piccol posto di sopra « del ghiaccio. Il vento tiepido soffiò, il ghiaccio squagliossi; le rane superbe vo- « garono e presero terra, e s'assiserò in giro sul margine; ma gradicarono come « per lo passato ».

Al rinascere poi del pericolo, la canzone ripigliò i patriotici furori, e tutti fummo testimonj dell'entusiasmo che si diffondea tra la gioventù nel 1840, allorchè alle minacce della Francia rispondeano la canzone di Bekker: *No, non l'avranno, no, il libero Reno*.

Fu la reazione dello spirito germanico contro gli stranieri che resuscitò l'amore e la stima delle canzoni e delle tradizioni antiche; sicchè in questi anni molte raccolte ne furon fatte, dopo l'antica di Herder (pag. 596). Ziegler (1) raccolse in due volumi le tradizioni che corrono sopra i monumenti austriaci: già prima Uhland (2), Arnim e Clemente Brentano (3), Gôrres (4), poi ultimamente Firmenich (5), Soltau (6), Erlach (7), Ph. M. Körner (8) e Ferdinando Wolf (9). Gunter pubblicò le canzoni sveve, slesiane, austriache (10):

(1) *Vaterländische Immortellen*.

(2) *Alle north-und niederdeutsche Lieder*.

(3) *Der Knaben Wunderhorn*.

(4) *Alte deutsche Volks- und Mehlertlieder*.

(5) *Germaniens Völkerstimmen*; 1843.

(6) *Einhundert deutsche historische Volkslieder gesammelt und in urkundlichen Texten chronologisch geordnet*, 1836.

(7) *Volkslieder der Deutschen; eine vollständige Sammlung der vorzüglichsten deutschen*

Volkslieder von der mitte des XV bis in die erste Hälfte des XVI Jahrhundert, 5 vol. 1834-36.

(8) *Historische Volkslieder aus dem XVI und XVII Jahrhunderts nach den in der K. Biblioth. in München vorhandenen Blättern herausgegeben*; 1840.

(9) *Über die Lage*.

(10) *Gedichte und Lieder in verschiedenen deutschen Mundarten*.

Inoltre molti diedero opera a raccogliere le tradizioni e i canti popolari di paesi forestieri, come quelli di Russia Gôthe, di Danimarca Grimm, di Svezia Monike, di Servia Talvij, il quale fe pure un interessante lavoro sulla poesia popolare in genere (1).

§. 3.

CANTI OLANDESI.

L'Olanda, perdute le originali tradizioni, or più non ripete che arie italiane o francesi; ma cinquant'anni fa, la villanella della Schelda sapeva canti comuni a quelle che vivono in riva al Necker, al Reno superiore e nelle valli danesi, qual testimonio della fratellanza.

Mentre in Olanda non ebbe gran fortuna la poesia colta e del bel mondo, la popolare, fra tante agitazioni, s'animò dell'ira, della pietà, dell'eroismo. La miglior raccolta ne sono le *Horæ belgicae* del professore Hoffmann di Faltersleben (Breslavia, 1850-55).

Le canzoni più speciali dell'Olanda si appoggiano alla Bibbia, e cantavasi in coro; Cristo e i patriarchi antichi venivano rivestiti come borghesi d'Amsterdam, e talvolta perfino si rendevan ridicoli. San Pietro ha tutti i difetti d'un portinajo. Una volta andavano egli e Cristo in viaggio, allorchè trovarono un ferro di cavallo rotto. Cristo gli ordinò di raccorlo, ma Pietro non volle degnarsene; il Messia invece lo levò, e il vendette ad un fabbro, da cui ebbe tre soldi. Con quei soldi comprò clliegie, e continuando il viaggio, quando tutti erano stanchi ed assetati, lasciò caderne alcune; e san Pietro le raccoglie e si disseta. Gesù gli fa avvertire come a torto si sprezzino le cose piccole, che talora hanno risultamenti importanti (2).

In una leggeuda attribuita a Hans Sachs, san Pietro, brontolone incessante, si lagna che le cose del mondo vadano così a rovescio, onde Cristo gli dà per un giorno lo scettro del mondo. Ed ecco viene una vecchia, menando dietro la capra, a cui dice: « Va, cara mia, che Dio ti protegga contro i lupi e le saette. I miei poveri figliuoli son là nella mia capanna che cercano pane, ed io non posso abbandonarli: va dunque sola, o capra mia.

— Odi questa povera donna? » dice il Salvatore a san Pietro. « Tocca a te prender cura della capra, giacchè oggi il buon Dio sei tu ».

San Pietro si mette dunque a curar la capra, e poichè questa è vivace e il giorno caldo, il povero santo trovasi stracco morto, dopo corso il pericolo di rompersi il collo traverso que' precipizj; onde rimane convinto che bisogna lasciare a Dio il governo del mondo.

Altrove un sartore vorrebbe entrar in cielo; e sebbene san Pietro glielo ricusi, riesce a sgattajolare per la porta socchiusa. Quivi dunque piantatosi, un giorno che il Padre Eterno era andato a prender aria cogli angeli suoi, il sarto s'affacciò alla finestra per cui Dio solea guardar le cose del mondo; e vedendo un altro sarto rubar un braccio di panno dal taglio d'un abito, talmente si

(1) Versuch einer geschichtlichen Charakteristik der Volkslieder germanischen Nationen. Lipsia 1840.

(2) Se n'è giovato Gôthe.

sdegnà, che gli getta non so che cosa, onde gli rompe la testa. Il Padre Eterno ne lo rimprovera, e « Che sarchbe di te s'io fossi stato teco così severo? »

Tal era lo stile del medio evo, quando Alberto Durer e Cranach dipingevano Dio colla pippa, in veste da camera a fiori, passeggiante giù giù pel paradiso terrestre.

In altre canzoni sono narrate a minuto le casalinghe cure di Maria e di Gesù nella povera casa di Nazaret, non dimenticando un ette delle minuzie di cucina; portandovi, come nella pittura loro, quell'umile spirito di famiglia, che è caratteristico di certi rami delle stirpi teutoniche: talchè queste canzoni, oltre la curiosità letteraria, si rannodano alla filosofia ed alla storia.

Le poesie più antiche sono mistiche aspirazioni verso Dio e verso l'umanata Sapienza, vagheggiata talvolta coll'ardore onde si ammira una bellezza terrestre :

La figlia del sultano.

Uditc, voi che siete pieni d'amore: vi canterò un cantico, un cantico d'amore e di concordia, un cantico di belle e grandi cose. La figlia d'un sultano, educata in terra pagana, andò allo spuntar dell'aurora lungo il parco ed il giardino.

Raccoglieva i fiori di mille varietà che spiccavano a' suoi occhi, e diceva a se stessa: « Chi ha mai potuto far questi fiori, e frastagliare con tanta grazia le loro vaghe fogliuzze? Oh come vorrei saperlo!

« Già io l'amo di tutto cuore. Se sapessi ove trovarlo, abbandonerei il regno di mio padre per seguirlo ». E a mezza notte Gesù arriva, e dice: « Fanciulla, apri ». Ella s'alza dal letto, e accorre in fretta.

Schiude la finestra, e vede il buon Gesù, sfolgorante di tutta bellezza. Il guarda teneramente, poi chinandosi avanti a lui « Donde venite » gli chiede, « o nobile e maestoso giovane? »

« Qual cuore non arderebbe per voi? Siete tanto bello! — Ed egli: « O fanciulla, ti conosco, conosco l'amor tuo: vuoi sapere chi son io? io son quello che ha creato i fiori.

— Siete voi davvero, o potente signore, l'amor mio, il mio diletto? Quanto tempo ch'io v'ho cercato! ed ora che siete qui, più nulla non m'arresta. Verrò con voi: la bella vostra mano mi conduca ove v'aggrada.

— Fanciulla, se tu vuoi seguir me, bisogna tutto abbandonare, padre, ricchezze e il bel palazzo.

— La vostra beltà m'è più di tutto preziosa. Voi ho scelto, voi amo: nulla v'è sulla terra bello al par di voi. Lasciate dunque ch'io vi segua dove vi piacerà. Il cuore m'impone d'amarvi, e voglio esser vostra ».

Egli prese per mano la giovinetta che abbandonò quei paesi pagani, e andarono insieme traverso a campi e prati. Lungo la via ragionavano lietamente, e la donzella il chiese del suo nome. « Mirabile » rispose « è il mio nome: colla potenza sua guarisce il cuore infermo. Tu potrai leggerlo sull'eccelsa trono di mio padre.

« Dammi tutto l'amor tuo, consacrami i suoi sensi, il tuo spirito. Il mio nome è Gesù. Quei che m'amano, il conoscono appieno ». Essa il fissò con tenerezza, e curvandosi a' suoi ginocchi, gli giurò fedeltà.

« Come (chiese ella), com'è il padre vostro, o mio bello sposo? perdonatemi la domanda.

— Ricchissimo è mio padre: terra e cielo gli obbediscono; l'uomo, il sole,

le stelle gli fanno omaggio; un milione di begli angeli s'inchinano avanti al suo trono, cogli occhi abbassati.

— Se vostro padre è sì potente e sì elevato sopra noi tutti, amato mio, com'è vostra madre?

— Mai al mondo non fu donna così pura: divenne madre in mirabile maniera, senza cessare d'esser vergine.

— Oh se vostra madre è tanto bella e immacolata, di qual paese venite voi?

— Vengo dal regno di mio padre, ove tutto è gioia, bellezza, virtù. Ivi migliaia d'anni passano come un giorno: altre migliaia d'anni succedono ad essi, pieni di riposo e felicità.

— Signore, quali prodigj mi rivelate! Lesti adunque, affrettiamoci, o mio re, d'arrivare al soggiorno del padre vostro.

— Rimani pura e sincera, ed io ti darò il mio regno, dove viverai in eterno».

Continuarono il cammino traverso campi e prati, e giunsero ad un convento, ove Gesù volle entrare. « Ah! (diss'ella) volete abbandonarmi? se più non odo la dolce vostra voce, languirò continuamente.

— Aspettami qui; bisogna ch'io entri in questa casa ». Ed entra lasciando lei alla porta per attenderlo; ma quando essa più nol vede, amorose lagrime le bagnano la guancia.

Il giorno passa, giunge la sera, ed essa ancora aspetta; ma il suo fidanzato non viene. Accostasi al convento, e batte e dice: « Apritemi la porta; l'amato mio è costì ».

Il guardiano apre, e vede questa fanciulla tanto bella e maestosa. « Che volete? » le dice. « Perchè qui così sola? a che coteste lagrime? che dolore v'ha preso?

— Ahimè! Colui che sì teneramente io amo, mi abbandonò. È entrato in questa casa, ed io da gran pezza l'attendo. Ditegli di uscire, di venirmi a trovare, prima che il cuor mio si spezzi, perchè egli è il mio promesso.

— Figlia, colui che v'ha lasciata non entrò qua: io non so chi sia il vostro diletto; non l'ho veduto.

— Padre, perchè nascondermelo? Qui è l'amato mio; lasciandomi mi disse: Io entro in questa casa.

— Ma ditemi come si chiama, e saprò se lo conosco.

— Ah! nol so dire: ho dimenticato il nome suo; ma è figlio di re, immenso è il suo imperò, ha il vestito color di cielo e sparso di stelle. Il viso è bianco e rosato, i capelli biondi come l'oro, e tutto il far suo così dolce e meraviglioso, che cosa del mondo non gli somiglia. Veniva dal regno di suo padre, e adesso voleva condurmivi: ma ahimè! egli è partito. Suo padre ha lo scettro del cielo e della terra: sua madre è una vergine bellissima e castissima.

— Ah! (esclamò il portinajo) egli è Gesù, nostro Signore.

— Sì, sì, padre mio; è lui ch'io amo, ch'io cerco.

— Ebbene, s'egli è lo sposo vostro, io ve lo mostrerò. Venite, venite; siete al termine del vostro viaggio. Entrate sotto il nostro tetto, o giovane sposa; e ditemi, donde venite? certo di terra straniera.

— Io sono figlia d'un re. Fui allevata fra le grandezze, e tutto abbandonai per quello che amo.

— Voi troverete più di quel che lasciaste presso colui da cui vengono tutti i beni, presso Gesù vostro amore. Entrate, e seguite il mio consiglio. Io vi menerò a Gesù: ma rinunziate a tutte le grandezze pagane; rinunziate alla tenerezza di vostro padre; dimenticate la patria e il gentilesimo, poichè dovete essere cristiana.

— Sì, padre; io mi rendo al vostro avviso. L'amor mio è quanto ho di più caro, e nessun sacrificio può sgomentarmi ».

Allora il frate le insegna la vera fede e la legge di Dio, e le narra la storia di Gesù dalla nascita alla morte. La fanciulla consacrò l'anima a Dio. Struggevasi di vedere Gesù, diletto suo, e l'attese gran tempo; ma quando fu presso a morire, Gesù le apparve.

E dolcemente presela per mano, e la condusse nel suo bel regno. Ivi ella è divenuta regina; gusta quanti godimenti può il cuore desiderare, e migliaja d'anni passano per lei, siccome un giorno ».

Lascio a parte i canti di guerra e di mestieri, somiglianti a quelli di Germania, non meno che le ballate, fosche al pari delle tedesche, gementi e pensose fin nella gioja, e piene d'un sentimento profondo e grazioso dell'amore, che si bea nella contemplazione. Una donna che non può corrispondere a colui che ella ama, nell'abbandonarlo in terra gli dice: « Io non sarò che la tua fidanzata; le nostre nozze si consumeranno in cielo ». Una fanciulla si condanna a star sette anni nella capanna d'un lebbroso per aspettarvi l'amante. Tre altre vanno scalze per la neve, e non sentono il freddo perchè parlano del loro amore; e l'una piange che il suo amico è morto, le altre la consigliano a sceerne un altro, ma ella esclama: « Oh no; la gioja non entrerà mai più nel mio cuore. « Oh no; mai non potrò avere un altro amore. Addio: vo a morire sotto il taglio « ove il mio amico è morto ». Un cavaliere torna da remote contrade, e quando già vede la torre del suo castello, ecco un cavaliere gli si presenta, e dice: « Tua moglie è infedele: vedi questo anello? nol riconosci per suo? — Menti » risponde il viaggiatore, e tratta la spada l'uccide. Pure al riguardar quell'anello, crede alle parole del cavaliere, e giunge spirante furore e vendetta. Ma sua moglie gli viene incontro con voce e sguardo angelico, e porta al dito l'anello delle nozze; ond' egli rivedendolo, la stringe al cuore, e cade a ginocchi per ringraziare Iddio.

Una fanciulla levavasi di buon'ora, e andava sotto i tigli per aspettare l'amante, e l'amante non veniva; ed essa rimaneva colla testa fra le mani, e gli occhi in pianto. Un cavaliere passando la vede, e le domanda: « Figlia mia, « che fate qui sola? venite a contar gli alberi, o a raccogliere fiori? — No, io « non vengo a contar gli alberi nè a raccogliere i fiori: da sette anni attendo colui « che mi ama, e non ne ho più nuove. — Se non n'avete nuove, io lo conosco: « sta in Zelanda, amando molte donne e da molte amato ». La tapina non manda un gemito, non fa un rimprovero. « Possa egli esser felice! possano quelle che lo amano essere beate anch'esse! possano avere tante gioje, quante stelle v'ha in cielo! »

Che cosa trae il cavaliere di sotto il mantello? Trae una bella catena d'oro, e « Ve la darò a voi, se volete non pensar più al vostro amore. — Se questa catena d'oro fosse lunga quanto basta per unire la terra col cielo, non mi togliereste di restar fedele a colui che ho amato, e per sette anni atteso ».

Né sentimenti cavallereschi di quegli amori scompare ogni distinzione di grado; e il margravio dà la mano alla figliuola del suo contadino; e tosto che la pastora mutò l'armento nella reggia, cavalieri e baroni le fanno omaggio. Ben non si chinerebbero essi mai ad un rivale, nè perdonerebbero una vendetta. Il conte di Floris ha sedotto la donna di Gerardo di Welsen, e questi lo uccide. Ma poi gli amici del conte vogliono vendicarne la morte, e preso Gerardo, il

torturano, e lo chiudono in una botte irta di chiodi, poi gli domandano: « Come ti trovi ora, o Gerardo il Grande? » ed egli: « Io sono qual era quando la mia mano diede morte al vostro amico conte Floris ».

Queste due ballate mostrino in alto tali sentimenti:

I due figli di re.

« Un figlio ed una figlia di re s'amavano di tutto cuore; ma non poteano trovarsi, divisi com'erano da un fiume profondo.

Una sera la fanciulla pone tre faci in riva all'acqua, per guidare il suo diletto. Ma una vecchia, una trista vecchiarda, spegne i tre lumi, e il figlio del re affoga.

« O madre mia » grida la fanciulla « buona madre, la testa mi fa tanto male. Non potrei uscir un tratto lungo il fiume?

— Figlia mia, non puoi andare così sola: chiama la tua sorellina, e di' che t'accompagni.

— Mia sorella è bambina: coglie tutti i fiori che trova lungo il cammino, e lascia solo le foglie. La gente dice: Ecco che fanno le figlie del re ».

La madre va alla chiesa e la figlia esce, e s'avvia lungo il fiume, sinchè trova il pescatore di suo padre.

« O pescatore, pescator mio: vuoi tu gettar le reti all'acqua? te ne compenserò ».

Egli getta le reti, le lascia andar a fondo, e ripesca il figlio del re.

La fanciulla trae dal dito un anello d'oro, e lo dà al pescatore, dicendo:

« Tieni per la tua fatica ».

Poi prende fra le braccia l'amante, e lo bacia sulle labbra. « O bocca mia diletta, che non puoi tu parlare? O povero mio cuore, che non puoi battere ancora? »

Prende l'amante fra le braccia, e gettasi nell'acqua. « Addio padre, addio madre, non mi vedrete più.

« Addio padre, addio madre, e quanti m'amate; addio fratello e sorella: io vo nel regno del cielo ».

Il ratto.

« Se tutte le montagne fossero d'oro, tutti i fiumi cangiati in vino, io t'amerei ancora più che i fiumi e le montagne.

— Se m'amate come dite, andate a trovar mio padre, e cercatemi in isposa.

— Ho già fatto la domanda; tuo padre la respinse. Risolvi tu stessa, e vieni con me.

— Ben potrei io risolvermi, ma gli uomini sono così scarsi di fede! Se voi m'abbandonaste, resterei senza amici.

— Io non t'abbandonerò che alla morte. Tu sei figlia di re, tu sei una rosa così fresca! »

Entrambi si pigliano per mano, vanno sotto i tigli, e la fanciulla diyen madre.

« Son debole e malata; prego la vergine Maria di venirmi a soccorrere ».

L'amante gli risponde: « Io vorrei che tu fossi scarica del tuo bambino, e sepolta sotto il verdeiglio.

— Se tu desideri vedermi sotterra, io vorrei vederti impeso pel collo ».

Il cavaliere alza la mano, e le dà uno schiaffo sì forte, che la stramazza per terra.

« Voi m'avete a torto percossa » ella gli parla; « da qui a sette anni avrete ricorso a me ».

In capo a sette anni, il cavaliere, colla tabella di lebbroso, viene a chiederle limosina, trovandosi in bisogno.

La donna chiama suo figlio; « O figlio, dà a sedere a tuo padre; io l'ho visto un tempo ch'egli era un baldanzoso cavaliere ».

O figlio, portagli del pane; io l'ho visto un tempo che di nulla egli aveva bisogno.

O figlio, portagli della birra; io l'ho visto un tempo ch'egli era un gentiluomo superbo.

O figlio, portagli del vino; io l'ho visto un tempo ch'egli era il mio diletto ».

Il padre della donna, ascoso dietro la porta, ode queste parole: trae la spada, avventasi al cavaliere e gli taglia la testa. Poi prendendola pe' capelli e gettandola a sua figlia, le dice: « Prendila, e favvi sovra il pianto ».

— Ah! » risponde la meschina « s'io volessi piangere quanto dovrei, avrei a piangere tutti i giorni dell'anno (1) ».

Talora le donne cantano le eroiche imprese di Hooft Hasselar, eroina di Harlem, che nell'assedio degli Spagnuoli del 1572 condusse le donne sulle mura a resistere al nemico; e Werf, borgomastro di Leyda, che nella fame quand'era assediata nel 1574, al popolo sollevatosi andò incontro dicendo: « Non ho pane, ma pigliate il mio corpo e cibatevene »: di che ripreser coraggio e resistettero.

§. 4.

CANTI SVIZZERI.

L'eroico Svizzero, amante la patria a segno, che staccatone muore d'una particolar consunzione; che non invidia le conquiste altrui, ma guai a chi pensa conquistarlo, ha coi canti popolari celebrato la congrega del Rutli, l'orgoglio domato dei conti di Toggenburgo e di Neufchatel, la vittoria di Sempach ove Leopoldo d'Austria cade per la mazza d'un borghese; poi le tre sconfitte di Carlo il Temerario, e l'ossario di Morat; indi la lunga e disastrosa guerra di Svevia: le religiose dissensioni, ove Tommaso Schimoucher decolla freddamente il fratello Lionardo come vittima espiatoria pei peccati del mondo.

Il sentimento predominante sono l'ammirazione de' sublimi orrori della natura e l'anelito della libertà, che per bocca di Boner di Berna canta: « La libertà orna la vita; la libertà infonde gioja e coraggio, nobilita l'uomo e la donna, arricchisce il povero; la libertà è il tesoro dell'onore, corona la parola e l'azione ».

La lingua è l'antico svizzero; lo stile semplice, grossolano, spoglio d'immagini e d'erudizione. Cominciano ingenuamente: « Uditte la novella che vo raccontarvi — Ascoltate la terribile storia che corre pel paese — Vo cantarvi una canzone, ma canzone tutta nuova — In nome di Dio così sia; in nome di Maria

(1) V. X. MARVIN, *R. des Deux mondes* 1836.

comincio il canto — Vi canterò tutto quel che di più curioso ho inteso — Canterò con gioia, e prego la vergine Maria e suo figlio a darmi ajuto ».

Qualche volta finisce col dir il nome dell'autore, o implorare la generosità degli uditori: « Questa canzone, o confederati, Giovanni Viol la canta liberamente a vostro onore e gloria, perchè le lodi vostre sieno conosciute ovunque di voi si pensa. Chi vi canta questa canzonetta ha fatto lungo giro. Il buon vino è caro, e la sua tasca in malo stato. Perciò vi dice la sua miseria, e vi prega del vostro tributo ».

Poi segue a raccontarvi ingenuamente il fatto, come un cronista credulo e prolisso, nè dimenticando la data. In quella sulla battaglia di Sempach: « Era il 1386, quando la grazia di Dio ci si manifestò in modo miracoloso. Il dì di san Cirillo protesse i confederati, come vo' dirvi e cantarvi ».

Quella sulla giornata di Grandson finisce: « Molto oro e molto argento i federali trovarono. Trovarono un seggio tutto d'oro, e ciò che più li rallegrò, scoprirono quattrocento buone carabine e catene di ferro. Anche il sigillo perdette il duca. Fu trovato un tessuto di seta con corone di perle; fu trovata nel sangue una pianeta e una mitra di vescovo con ostensorj d'oro; e la sua spada in oro, guarnita di diamanti, questa pure perdè. Giammai da che Borgogna guerreggia, più amaro affronto non subì ».

Nella battaglia di Morat si compiace contar le piaghe del nemico, con un patriotismo che tocca alla crudeltà:

« Due miglia in giro la battaglia s'udì; due miglia in giro la possa del duca fu vinta e percossa; e la morte de' nostri camerata trucidati a Grandson fu vendicata col sangue per due miglia in giro.

Quanti nemici furono uccisi? non può dirsi esatto. Io udii che sessantamila furono trucidati, ventiseimila annegati.

In fede mia, i confederati non perdettero più di venti uomini, chiaro segno che Dio notte e giorno protegge gli arditi uomini e i pii ».

Canto di Berna dopo la battaglia di Nyon.

« Esulta, o Berna, che Dio si mostrò per la salvezza de' tuoi figli; Dio si mostrò fedele, Berna rendi a lui grazie.

Ci odiarono perchè noi diamo gloria soltanto al tuo nome: ma tu assumesti di vendicarci; tu prendesti la spada, e l'hai messa nelle mani de' figli della vecchia Orsa; e quando combatterono, gli hai protetti collo scudo.

Essi mossero nell'unico intento di liberare Ginevra, stretta dai veneratori della messa. La fame non gli arrestò; gli ostacoli non intorpidirono il loro coraggio; la vista del nemico, comunque inaspettata, non turbò i loro cuori.

Erano sette contr'uno; pochi di noi avevano armi. Non importa (noi ci dicemmo); Dio sarà la nostra labarda. E ognun di noi si lanciò traverso alla siepe, e corse alla pugna.

Neppur uno de' tuoi figli, o vecchia Orsa, che non abbia fatto il suo dovere. Se ne dubitassi, interroga il nemico. Mai (ti dirà) mai non vedemmo una mischia eguale.

Noi sentivamo che Dio combattea per noi, che spiegava la sua grazia pe' suoi, che versava la sua confusione sopra la truppa vana e ostentatrice de' figli di Belial.

Bisognava vedere gli Orsatti (1) come insegnavano loro a ballare, e mostra-

(1) Lo stemma di Berna è Porco.

vano cortesia specialmente verso i capi ecclesiastici. A gran colpi di labarda davano loro l'assoluzione.

Dura era la penitenza: ma la brava fiera, amica com'è della giustizia, sa irritarsi e mordere quando alcuno si ostina a tirarle il pelo; s'infuria, e allora guai ai berretti quadri e ai loro servidori.

A noi, a noi la vittoria. Avanti, avanti! Camminiamo sopra Ginevra; corriamo a soccorrere l'afflitta, consolare i nostri fratelli desolati, salvar quelli cui colpa è l'esser figli del vangelo.

Così dicevamo quando giunsero gl'invitati di Berna. L'Otsa (dissero essi) non ricorre alla guerra se non dopo esanriti i mezzi della dolcezza. Or ora ci furono recate proposizioni di pace; lasciate a noi terminare la contesa.

Terminatela (rispondevamo); noi non vogliamo altro se non che Ginevra sia liberata: assicurate la pace di essa; fate che la parola di Dio possa esservi liberamente predicata; salvate l'ovile del Signore, e noi ritorneremo giulivi ai nostri focolari ».

Così canta il soldato berneese; e i suoi compagni d'arme prestano l'orecchio all'ingenua sua canzone. Essi la ripetono tutti insieme per incoraggiarsi a marciare nella via del Signore, a lodare il suo gran nome, a ricordarsi di lui con riconoscenza (1).

Come ai Greci era uno de' passi più pregiati dell'*Iliade* il catalogo delle navi e la rassegna dell'esercito, così agli Svizzeri dovea piacere il canto che enumerava le truppe confederate alla giornata d'Hericourt nel 1474:

« Allora si videro venire i vigorosi di Friburgo, e ciascuno prendea diletto al mirarli sì ben in arma; perchè era uno stuolo brillante, e dovunque passassero, il popolo voleva osservarli.

Allora la vecchia Wiltunga col colori celeste e bianco, e Waldshut cogli uomini bruni. Poi venne Lindau col colori verde e bigio, e Basilea con assai intrepidi guerrieri.

Là si trovavano ancora gli Svevi, e molte altre città, come Einsiedel e Rotwill che s'erano allestite. Chi gettasse lo sguardo verso Sciaffusa, vedeva tosto Costanza e Ravensburg.

Poi appariva Zurigo e Svitto, Berna, Soletta, Frauensfeld, e tutti quei di Glaris e Lucerna. Molte città, molti villaggi vedono passar i confederati, e non si stancano di guardarli ».

La più parte di quei poeti ci sono ignoti, ma uno è singolarmente ricordato; Weit-Weber, di Friburgo in Brisgovia, cantor delle guerre con voce aspra e forte come a quelle s'addice, e compiacendosi all'aspetto della strage de' nemici, e dei patrj laggi tinti del sangue dello straniero. Citiamo una parte del lunghissimo canto sulla spedizione di Pontarlier (2):

« Lungo assai durò l'inverno; rattristò gli angelletti che ora svernano con gioja, e il cui canto risuona traverso i verdi rami della foresta.

Appena il ramoscello si rivestì di qualche foglia, aspettata con lungo desiderio; appena la siepe rinverzicò, subito molti prodi uscirono dalla loro dimora.

E quali montavano, quali discendevano: terribile a vedersi la guerriera lor marcia; e al duca di Borgogna fecero un affronto, di cui non ebbe a ridere.

(1) Dalla raccolta di Werner Steiner. Noi levammo alcune particolarità troppo minute, relative alla guerra.

(2) *Die Saechen wegen Pontarlier.*

S'entrò nel suo ducato, nella città di Pontarlier: quivi si mischiò la zuffa, e molte povere donne presero il corrotto d'improvviso, vestirono l'abito vedovile.

Come gli stranieri (1) udirono la novella, giungono a piedi, a cavallo in dodicimila; voleano ricuperar la città, ma lo pagarono caro.

I confederati gli assalgono, li spingono, li fan cadere sotto i loro colpi, tolgon loro sugli spaldi della città due grandi bandiere.

L'orso di Berna ode il successo, e subito aguzza gli unghioni, prende seco quattromila combattenti, e s'odono zuffolare allegramente.

La nuova banda giunge a Pontarlier sulla piazza per insultare agli stranieri, ch'eran più di dodicimila; e quando gli stranieri vedono l'orso, paura li prende.

Lo vedono avanzarsi contro di loro, ch'erano molti in numero, e credevano poter resistere: ma l'orso li saluta co'suoi archibugi carichi di pietre, ed essi fuggono lontan lontano.

Gli stranieri li videro tornar la seconda volta; i confederati si disposero in ordine alla voce dei loro capi.

L'orso era in furore, e gli stranieri vollero combattere: ma benchè fossero quattro contr' uno, furono vinti in fuga.

L'orso continuava a fremere, e tutti i confederati dicevano: « Gli stranieri arrivano; combatteremo con essi l'intero di ».

Perciò io lodo le genti di Berna, Friburgo, Bienne e Solura e delle altre città confederate, perchè valorosamente han combattuto.

Gli uomini di Lucerna non vogliono però star addietro. Benchè slasi scritto a loro di non venire, ricusano di restar a casa, e si uniscono ai prodi di Berna.

Quando quel di Basilea odono che l'orso uscì di tana, gli mandano rinforzi, uomini a piedi ed a cavallo, con buone armi.

Nuova gente s'unisce alle truppe di Berna, e movono insieme per Grandson. Allora giorno e notte s'odono colpi di moschetto, finchè Grandson non sia presa.

Una domenica mattina, i confederati si avventano allegramente all'assalto, occupano le porte, divengono signori della città senza soffrirne.

Forte guarnigione mettono nel castello, e si dirigono con nuovo ardore verso Berna. Colà pure era un castello, assai ben munito.

Si slanciano sui bastioni, senza curar le pietre scagliate nè i colpi di moschetto: giungono a far breccia nella mura, e più di un prode vi entra senza timore di lasciarvi la vita.

Primi s'avanzano i Bernesi, poi vengono quei di Basilea; arrivano, e tosto si vede sulla fortezza sventolar lo stendardo azzurro e bianco di Lucerna.

Poi Berna vi pianta il suo, nè quel di Basilea tardò: tutte le città fecero ogni lor possa, questa lode è ad esse dovuta.

Quando gli stranieri, che stavano nel castello, il videro preso, gettaron l'armi e chiesero mercè, in nome di Dio e della Madonna.

Se più tosto si fossero resi, avrebbero avuto in dono la vita: così la preghiera è rigettata, ed essi risolvono difendersi agli estremi.

Si ricoverano in una torre di difficilissimo accesso; sono molti e lungamente combattono; ma nessun d'essi può sfuggire.

Pure si penetra nella torre, nè mai uom si trovò in somigliante angoscia: son gettati morti d'in su gli spaldi.

(1) Il testo dice *Wälscher*, col qual nome spesso gli antichi Tedeschi indicano un forestiero che parla lingua ignota.

Più di cento vi lasciano la vita, io non mentisco; e gli Svizzeri gl'insegnano a volar senz'ale di là dalla mura.

Quei che occupano il castello d'Echallens, comprendono che ben presto saranno assediati, e mandano dire ai soldati di Berna che s'arrenderanno volentieri.

Resta ancora un forte, quello di Jougne. I confederati giungono nella città, e subito montano sul bastione, perchè tutti gli stranieri erano partiti per le loro contrade.

Buona fortezza è Jougne, la migliore delle cinque che nominai; antimurale del paese di Savoia. I Bernesi v'entrano, e ne pigliano possesso.

Senza il soccorso di Dio, come avrebbero potuto occupare in sì pochi giorni tante città, tante castella? Ringraziamo gli uomini di Berna, e i prodi soldati delle altre città.

L'orso era uscito dalla sua caverna: riportata vittoria, vi si rintana. Dio gli doni gioia e felicità. Così cantò Weit-Weber. Amen. ».

Engherrando di Coucy conte di Soissons, genero di Edoardo III d'Inghilterra, e figlio di Caterina d'Austria, nata da quel Leopoldo che fu rotto dagli Svizzeri a Morgarten, avea avuto da questo in assegno per dote alla figlia l'Argovia; ma non vedendosela mai consegnare, il genero venne per farsi ragione coll'armi, dicono con quarantamila fra Inglesi, Fiamminghi e Borgognoni. Tosto i ligj dell'Austria preser l'armi, e sconfissero dappertutto gli Inglesi, talchè Engherrando ripassò il Giura (1376) e si tenne in Alsazia.

Tschudi ci conservò la canzone di vittoria, composta da un soldato bernese:

« La terribile bandiera di Berna è formata di tre fascie di diverso colore; due rosse, in mezzo una gialla, e su esse un Orso che mai non impallidisce, nero come di carbone, con rossi unghioni, e disposto dovunque sia a guadagnar onore e riuomanza.

Berna è una delle capitali della Svizzera; corona delle città libere: ognuno giustamente la loda; chiunque n'ha inteso parlare, sa ch'è un soggiorno d'eroi, uno specchio che riflette l'immagine senza macchia. Giovani e vecchi fan risuonare i suoi elogi per tutta Alemagna.

Era formata in Francia una lega terribile, e numerosa. A vergogna della cristianità, nessuno osò resistere. Quando si seppero le forze sue, tutti i principi ne presero sgomento: papa e imperatore non ebber animo più che i signori e il popolo.

I Gugli, Inglesi, Bretoni, accozzaglia d'ogni paese, rapivano di forza i beni dei baroni e delle città. — Noi andremo al paese delle belle fanciulle; noi resteremo in Alsazia: ben sicuramente uomini nè donne non ci caccieranno. . . .

La più parte delle città dell'Austria, della Baviera, del Wurtemberg, della Svevia non si erdettero abbastanza forti contro tanti nemici, nè ardirono avvicinarsi, ma stettero al sicuro dietro al Reno, e lasciarono devastar le genti e le terre loro: poveri e ricchi ne piangeranno gran tempo.

Le bande Inglesi passarono l'Hauenstein. Quando entrarono sul nostro paese, l'Orso domandò — Che cosa venite a fare sulle mie terre? — e chiamò a sussidio le truppe degli alleati, che ben in armi accorsero dalla parte di Buren, ove un colpo di freccia uccise il conte di Nidau.

Signor Motzli, ecco l'istante di difendersi; il vecchio e prudente Orso tien consiglio da mattina a sera. — Sono stato alla caccia della gloria e dell'onore; ho valorosamente esposto la mia testa alla battaglia di Wangen, ove molti pri-

gioni v'ebbe; ho combattuto eroicamente a Laupen, ove dispersi l'esercito de'gran signori; ho distrutto molte città e castella: e risento così al vivo le ingiurie e le cattive azioni dei Gugler, che perderei la vita anche per distruggerne solo alcuni.

Qui l'Orso entra in furore; difende il popolo e il paese suo a picche, a ba-
lestre; e ai Gugler il giuoco comincia a diventâr caro. L'Orso, incontrato il suo
nemico a Aneth, lo mise a pezzi colle scuri, colle labarde; lo ferì d'un colpo
mortale. I prigionieri a Berna raccontano che da trent'anni non s'erano trovati
a mischia sì calorosa.

Il conte Ivone di Galles venne a Esaubrunnen; e l'Orso gli disse: — Tu
non sei abbastanza accorto per isfuggirmi. Io voglio sbattervi, mettervi in iscon-
fitta, sterminarvi a ferro e fuoco: in Inghilterra e in Francia tutte le vedove
d'una voce esclamino: O sventura, sventura! Nessun più vada a provocar
Berna.

Quattordicimila uomini d'arme coll'elmo d'acciajo dissero mestamente agli
amici e ai nipoti: — Quest'Orso sa dare furiose zampate. Gli abbiâm lasciato tre-
mila de' nostri: è ardito, e non sa che sia paura. Noi siamo stati costretti di
torci dall'impresa, e ridotti a gridare, Salva chi può *.

Nelle Alpi svizzere, meglio che in qualsiasi altro paese, si conservano arie
originali e popolari, che allo Scandinaldo richiamano col suono, e talor anche col
contenuto, i canti della sua patria.

Il mandriano, il cacciator di camosci, il pastore modula le arie, non nel tono
molle del napoletano, ma a note piene, alte, tali da vincer il fragore de' suoi
torrenti, e farsi sentire da vetta a vetta; larghe, nette, percorreranno tutti i toni
della scala, ma senza fermarsi agli intermedj; posando solo sui più vigorosi
e più armonici suoni, come sempre suole tra' Germani. Que' suoni particolari di
gola commovono lo straniero, ripercosse dall'eco delle valli, e fanno piangere
ed anche morir di desiderio lo Svizzero sulla terra lontana. Le parole espressive
sono spesso interrotte da altre senza significato *falleri da da; falleri, fallera*, o
da sillabe robuste gutturali, trascorse a lanci rapidi, finchè si arrestano sulla to-
nica, lungamente trascinata.

L'aria più famosa è quella del *Ranz des vaches*. Con questo nome s'in-
dica la fila delle vacche, e l'aria che accompagnava questa marcia eseguivasi
sull'*alp-horn*, corno alpino. È antichissima; e le parole, più recenti, variano
secondo i Cantoni, ma il fondo è lo stesso. Figurano pastori che guidano una
mandra numerosa. Un torrente recide loro il cammino; onde il capo de' man-
driani invia un di questi al curato per ottenere preghiere. Ottenutele, la mandra
passa, e la benedizione del pievano è così efficace, che, giunti al bovine, la cal-
daja è piena avanti che sia munta metà delle bestie.

Il *Ranz des vaches* non è lo stesso per tutta Svizzera, varia anzi quanto i
popoli di quel paese. Quello del cantone di Appenzell, in tono minore diffuso
nell'Oberhasli, è dolce e soave, ed enumera a nome le giovenche, *Brämi, Gygi,*
Rämi, Brändi, Chaggi. Nell'Emmenthal, rammentando le magnifiche praterie
di colà, spira letizia. I pastori di Niesen con molli suoni incantano i boscosi pa-
scoli del Siebenthal. Quello del paese di Vaud pretende il vanto sugli altri, e
cantasi pure nel cantone di Friburgo. È il seguente:

1 *Les' armailli dei Colombette*
De bon matin se san lehà:
Ah ah ah ah

Gli armentieri de' Colombetti
Di buon mattino si sono levati
Ah ah ah ah

Liauba! liauba! por arià
Vinide tote,
Blantz et nairo
Rodz et motaile,
Zoven et otro,
Dezo on sciano
Jo voz' ario;
Dezo on treinblo
Jo ie treintzo.

Liauba! liauba! por arià (bis)

2 *Kan san vegniu ai basse z' ivoue*
D'ne sein lo pick' l'an pu passà.
Ah ah ecc.

3 *Poure Pierro, ke fain-no ice?*
No n'no sein pas mo einreinblà!
Ah ah ecc.

4 *Te fo allà frappà la porta*
A la porta de l'eincourà.

5 *Ke volliat vo ke ie lai diesso*
A noutrou bravo l'eincourà?

6 *Ke fo ke no diess'ouna messa*
Po k'no puchein lai z' passà.

7 *L'è z' allà fierre à la porta*
E l'a ded ains'a l'eincourà:

8 *Fo ke vo no diess'ouna messa*
Por ke no lai puchein passà.

9 *L'eincourà la ia fai responsa:*
Poura frere, s'è te vau passà,

10 *Te fo ne bailli na moteta*
Ma ne te fo pa l'ectamà.

16 *Reintorna l' ein, mon pouro Pierro,*
Dire por vo'n Ave Maria;

17 *Prau biein, prau pri ie vo sohetto,*
Ma vigni me sovein trocà.

18 *Pierro revein ai basse z' ivoue*
Et le to drai l'on pu passà.

19 *L'an me lo co a la tzaudaria*
Ke n'avian pa a mi arià.

Vacche, vacche! per mungervi
Venite tutte
Bianche e nere,
Rosse o stellate,
Giovani e altre,
Sotto una quercia
Ov'io vi mungerò;
Sotto una tremula
Ov'io quaglierò (il latte)

Vacche, vacche! per mungervi.
Quando son venuti alle bass'acque
Di niun modo poterono passare.
Ah ah ecc.

Povero Pietro, che facciam noi qui?
Noi non siamo male imbrogliati!
Ah ah ecc.

Ti convien andar a battere alla porta
Alla porta del curato.

Che volete voi che io gli dica
Al nostro bravo curato?

Che bisogna ch'egli ci dica una messa
Acciocchè noi possiamo colà passare.

Egli andò a battere alla porta
E disse così al curato:

Bisogna che voi ci diciate una messa
Perchè noi possiamo colà passare.

Il curato gli fece risposta:
Povero fratello, se tu vuoi passare,
Ti bisogna darmi un formaggio
Ma che non l'abbi spannato.

Torna pure, mio povero Pietro,
Dirò per voi un'Ave Maria;
Molto bene, molto formaggio io vi auguro,
Ma venite spesso a trovarmi.
Pietro tornò nell'acque basse,
E subito si poté passarle.
Essi posero il quaglio nella caldaja
Che non erano munte ancor metà.

Oltre il ritornello grande succitato, ne hanno un altro che talvolta si alterna col primo, ma sovra un'altra melodia. Dice:

Le sonaillire
Van le premire:
Le tote nairo
Van le derraire
Liauba! liauba! por arià.

Le sonagliere (che portano campana)
Vengon primiere:
Le tutte nere
Vengon per ultime
Vacche, vacche! per mungervi.

Nel 1812 a Berna si pubblicò la raccolta dei *Ranz des vaches* (*Sammlung schweizer-kühreihen und Alpenvolkslieder*); e l'anno seguente Tarenne a Parigi pubblicò *Recherches sur les Ranz des vaches, ou sur les chansons pastorales des*

bergers de la Suisse, con musica. Una raccolta più compiuta fu stampata a Berna da Burgdorfer nel 1856.

Molti maestri tentarono elevare ne' concerti il *Ranz des vaches*; Anna d'Inghilterra procurò introdurlo alla sua Corte; la signora Stockhausen si fece un nome europeo col cantare quest'aria: ma la sua scena vera son le Aipi, suoi accompagnamenti il muggir delle valli e il campanello delle mucche, e il fremere del vento tra gli abeti, e l'eco delle rupi.

Altre arie molte si cantano in Svizzera; e a Estavayer e Moudon nel cantone di Vaud, le sere d'estate e d'autunno si odono le *Caraoules* (carole?), con melodie originali e pittoresche. In una si canta il matrimonio di due poveri, ove lo sposo per consolare delle privazioni la sua metà, le dice:

Quan ies soutrou mezeron, noi voiterin;
Quan ies soutrou rireront, no plioverin.

« Quando gli altri mangieranno, noi guarderemo; quando gli altri rideranno, noi piangeremo ». Tre carole del canton di Friburgo colle note si trovano nella raccolta fatta a Berna il 1856.

§. 5.

CANTI DANESI.

Già riferimmo (a pag. 816) i fieri canti degli Scandinavi: ma han pure canzoni, che spirano dolcezza e amore.

• La madre di Cristina è intenta a cucire, ma sul volto di sua figlia scorre il pianto.

— Cristina mia, mia diletta figliuola, dimmi, perchè sì macero è il tuo viso? perchè sì pallida la tua guancia?

— Nessuna meraviglia se sono pallida e macera; tanto ho da tagliare, tanto da cucire!

— Pure v'ha in città fanciulle più floride di te, e che più di te lavorano.

— Ebbene? che serve nascondarlo più a lungo? Il nostro giovine re mi ha sedotta.

— Se il giovine re nostro ti ha sedotta, che cosa ti donò?

— Mi ha dato una bella camiciuola di seta, ch'io ho portata con dolore. M'ha dato scarpe colle borchie d'argento, che ho portate con angoscia. M'ha dato un'arpa d'oro per toccarla quando fossi mesta all'eccesso. —

Cristina tocca la prima corda, e il re l'ode risonare dal suo letto. Tocca la seconda corda, e il re non prolunga il suo riposo. Chlama due servi, e — Fate-mi venire innanzi la Cristina. —

Essa viene, e sta in piedi avanti la tavola — O re, dice, voi mandaste per me; cosa volete? —

Il re le mostra degli origlieri cilestri: — Vieni a sederti, o mia Cristina, e riposa.

— Io non sono stanca, e posso star in piedi. Ditemi quel che volete, e lasciatemi partire. —

Il giovine re si trae vicino a Cristina, e le dà la corona d'oro e il nome di regina.

Altre ritraggono viepiù della natura dei racconti volgari, sotto cui forse alcuno potrebbe voler cercare i simboli. Una fanciulla si cordoglia, trovandosi divisa dall'amante; e un corvo le si appressa, e s'offre di condurla a quello, patto però ch'egli farà sua preda il primo fanciullo ch'essa generi. Calda d'amore, ella accetta; va, divien madre, e il corvo vien a reclamare la preda promessa. La tapina gettasi a ginocchio, e piange e prega, ed offre quant'oro e quante terre possiede; ma l'inesorabile corvo ghermisce il bambino, gli cava gli occhi, ne succhia il sangue: se non che ad un tratto, da corvo diventa un bel giovinotto, ed il fanciullo rivive.

Un contadino va a fabbricar una casa presso la dimora d'un nano delle montagne. Questi irritato raccoglie i suoi compagni, e molesta il contadino finchè, ridotto agli estremi, gli cede la propria donna. Il nano l'abbraccia, e di subito si fa grande e bello, diviene un cavaliere cortese ed amoroso. Era un figlio di re sfortunato, a cui era destino che solo un bacio di donna rendesse nuova vita.

Le predizioni e l'altre credenze settentrionali vi hanno pure gran parte: or rosignoli annunziano ad un amante la morte dell'amica; or una fanciulla cade in potere d'un uomo di mare, il quale la conduce in fondo alle acque nelle sue grotte di cristallo; or un garzone smarritosi la notte, arriva s'una montagna ove danzano gli elfi, è da uno di questi esseri fantastici invitato a ballare, e avendo ricusato, appena torna a casa muore; or una donna, il cui amante fu scanato e fatto a brani, raccoglie que' brani, e la notte li bagna nella fonte di Mariboe, e rende all'amante la vita; or dodici maghi hanno ciascuno un meraviglioso segreto, uno può guidar a mano il nembro, un altro doma i dragoni, un terzo sa quanto succede in paese straniero, uno passeggia sotto alle acque, uno possiede un'arpa al cui tocco non v'è chi non si metta a ballare.

Questo è il

Presagio de' rosignoli.

« Alla Corte del re vivea sire Medel suo servo: e amava la figlia del re, la bella figlia. La regina chiamò sua figlia: « È vero quel che si dice di te? presto una forza s'alzerà per lui, e il rogo per te ».

La piccola Cristina prese il suo bianco mantello, e se n'andò di notte a trovare Medel. Povera piccola Cristina! come il suo cuore era afflitto!

« Alzati, oh! aprimi, sire Medel; lasciami entrare. Ora ho parlato a mia madre, alla regina; essa dice che la forza sarà per te, e sotto a me il rogo.

— No, nè il rogo per te, dolce amor mio, nè per me la forza! Va presto; raccogli tutto il tuo oro: io pongo la sella al mio cavallo bigio ».

E gettò su lei il suo mantello turchino; e sellò il grigio suo cavallo. E lascia la città: eccoli ne' boschi. Gli occhi di Cristina velati s'alzano verso le nubi del cielo.

« Oh! questa via ti par lunga troppo? o la sella del cavallo ti fa male?

— Oh no: la via non è lunga, ma la sella mi fa male ».

Egli stende per terra il suo mantello turchino: « Piccola Cristina, fermati; riposa qui un istante.

— Oh se una delle mie donne potesse esser qui per curarmi prima di morire!

— Le tue donne son lontano di qui, Cristina; e non hai che me solo per curarti.

— No no, piuttosto morir su questa dura terra che soffrire che un uomo vegga i dolori d'una donna.

— Ebbene, lega una benda attorno a' miei occhi ed alla testa, ed io ti medicherò.

— Oh Dio! se per sollevarmi quest'oppression di cuore mi portassero un poco d'acqua! »

Sire Medel che l'amava ardente, sincero, staccò il fibbiaglio d'argento da' suoi sandali, e corse a cercar acqua per la piccola Cristina. Traversò boschetti e densi macchioni, e gli pareva che la strada alla sorgente non finisse mai. Quando v'arrivò, all'uscir del boschetto udì due rossignoli cantare sopra il suo capo.

E la piccola Cristina giaceva sull'erba, e due piccoli cadaveri di gemelli erano stesi accanto ad essa. Egli non avea posto mente al presagio de' rossignoli, e traversò tutto il boschetto, e la via gli parve lunga assai: ma quando giunse presso Cristina, riconobbe che il canto de' rossignoli era un vero presagio.

Scavò di sua mano una fossa larga e fonda pei tre cadaveri, e quivi li compose tutti e tre; e quand'ebbe richiusa la sepoltura, gli parve che i bambini vagassero sotterra. Appoggiò la spada contro una pietra, e la punta gli trapassò il cuore.

Amò la piccola Cristina profondo e sincero; accanto ad essa oggi dorme sotterra ».

Appartiene a queste la favolosa tradizione che i morti possano sorgere dalla tomba, e tornar in terra a consolare un parente, o rispondere al voto d'un amico :

« Diring va in un'isola lontana, e sposa una vaga fanciulla. Sette anni vivono insieme, e sette figli essa gli partorisce. Allora una mortalità gettasi nel paese, e porta via la donna sì bella e rubiconda.

Diring va in un'isola più lontana, e sposa un'altra fanciulla, e seco la conduce. Ma questa era aspra e cattiva: quando entrò in casa del marito, i sette fanciulli piangevano ed erano inquieti, ed essa col piede li respinse, e non diede loro nè pane nè birra, e disse ad essi: « Patirete la fame, patirete la sete »; tolse loro i capezzali turchini, e disse: « Dormite sulla nuda paglia »; spense le fiaccole divampanti, e disse « Resterete al buio ».

I fanciulli piangevano a sera molto avanzata, e la madre loro gli udì sotterra, dov'era coricata. « Chè non poss'io (esclamò) andarmene a vedere i miei piccini! » Si presentò avanti a Dio, e gli domandò la permissione d'andar a vedere i suoi fanciulletti. Tanto pregò Dio, ch'egli s'arrese alla sua domanda: « Ma quando il gallo canti (le disse) tu non resterai più oltre ».

La povera madre si alza sulle flevoli gambe, e supera il muro di pietra. Traversa il villaggio, e i cani ululano al sentirla passare. Arriva alla porta della sua dimora; sua figlia maggiore stava colà in piedi. « Che fai ritta costà, povera figlia mia? (le disse) come stanno i tuoi fratelli e le sorelle?

— Voi siete una bella signora, ma non siete la mia cara madre. Mia madre avea la guancia biauca e rubiconda, e voi siete pallida come la morte.

— Come potrei io esser bianca e rubicouda? Ho riposato tanto tempo nel cataletto ».

Entra nella camera, e trova i fanciulli colle guance lagrimose. Essa ne prende uno, e lo pettina; poi intreccia i capelli a un altro; carezza il terzo e il quarto; leva tra le braccia il quinto, e gli apre il suo seno. Poi chiamando la maggioretta

« Va (le dice) a pregare Diring di venir qui ». E quando Diring fu venuto, esclamò essa in collera: « Io t'ho lasciato pane e birra, e i miei figliuoli hanno fame e sete. T'ho lasciato origlieri azzurri, e i miei figli dormono sulla nuda paglia. T'ho lasciato gran fanali, e i miei figli stanno al bujo. Se dovrò io comparire sì spesso alla sera, te ne verrà male ».

Allora la matrigna disse: « Io voglio d'or innanzi esser buona co' tuoi figliuoli ». E da quel giorno, appena il marito e la moglie ndivano guajolare il cane, davano birra e pane ai figli; appena l'ndivano abbajare, fuggivano per la paura di veder comparire la morta.

Eccone un'altra somigliante:

« Il cavaliere Agio va in un'isola; s'impromette con Elsa, bella fanciulla; s'impromette riccamente con Elsa la bella. Un mese dopo, egli era sepolto nella fosca tomba.

Elsa lo plange amaramente. Sotto la terra il cavaliere sente i suoi sospiri: sorge; prende il cataletto sovra le spalle, e drizzasi alla sua dimora.

Bussa alla porta col cataletto. « Sorgi, giovane figlia! Apri la camera al tuo sposo.

— No, io non aprirò, se pur tu non possa, come una volta, proferire il nome di Gesù.

— Sorgi, ed apri la porta. Io posso, come una volta, proferir il nome di Gesù ».

Elsa si leva con le guancie lacrimose; schiude al morto, e lo toglie dentro. Prende un pettine d'oro, e ravvia i capelli del suo diletto. Ad ogni capello che strappa, versa lagrime in copia.

« Diletto mio, dimmi, come ti trovi tu nella cupa terra?

— Ognivolta che tu se' gaja, la tomba mia è cinta di foglie di rose. Ogni volta che tu piangi, vedo nel mio cataletto gocce di sangue.

Ecco il gallo rosso canta: bisogna ch'io ti lasci; è l'ora che i morti ritornano tutti sotterra, lo debbo andare com'essi. Ecco il gallo nero canta: bisogna ch'io discenda nella mia sepoltura; le porte del cielo sono aperte, devo dirli addio ».

Il cavaliere si leva; prende in spalla la bara, e avvanza restlo verso il cimitero: perchè Elsa si desola, e va con quello che essa ama attraverso della buja foresta.

E quand'ebbero traversato la foresta ed arrivarono al cimitero, i capelli dorati di Agio offuscaronsi. E quand'ebbero traversato il cimitero e che entrarono nella chiesa, le rubiconde guancie di Agio impallidirono.

« Odi, Elsa mia diletta. Non plangere il tuo sposo. Alza gli occhi al cielo, e vedi, è bello con tutte le stelle ».

Elsa eleva gli occhi, guarda le stelle. In questo il morto discende nella fossa, ed essa più nol rivede. La fanciulla mestamente si rincasa; e un mese dopo era sepolta nella negra terra ».

Questi pietosi travimenti della generale credenza d'un'altra vita, nella quale dura il sentimento di questa e la corrispondenza d'affetti amorosi, trovansi espressi nella poesia di tutti i popoli. Al principio della guerra di Troja, Protesilao morì, e talmente sospirava verso la sua vedova Laodamia, che Plutone gli permise d'andarla a visitare; e quando da lui fu lasciata, essa morì. Al tempo di Piinio, mostravansi ancora sulla tomba di Protesilao dei ploppli, che giunti all'altezza di Troja deperivano improvvisamente, poi tornavano a verzicare.

Nel *Decamerone* abbiamo la storia della Lisabetta, che di e notte aspetta l'assente amico, finchè esso le appare, annunziandole come i fratelli di lei l'hanno ucciso. Qui sopra vedemmo Orm andar per la spada alla tomba del padre: per consigli va un altro a quella della madre pur in una canzone danese. Nell'*Edda*, la maga da Odino evocata, esclama: « Chi turba il riposo dell'anima mia? Io era coperta di neve, spruzzata dalla rugiada, bagnata dalla pioggia; gran tempo io stetti morta ». In una ballata magiara, una giovine indarno fidanzata, e dall'amor suo tormentata fin nella bara, viene a toglier all'amante l'anello che gli donò. In una scozzese, un giovane morto oltremare, viene una notte d'inverno a pregar l'amante che lo sciolga dai giuramenti a lei fatti, perocchè

Senton la fe tradita
Le squallid' ombre ancor;
Oltre la tomba ha vita
Quando è verace amor.

In una tedesca, un amante viene ad annunziar all'amica la propria morte, e le chiede la mano; ma quand'essa la tocca, muore, e sale al cielo con una corona eterna. In un'altra, un bambino, pianto continuamente da sua madre, s'alza e viene a dirle: « O madre mia, non pianger tanto, perchè la mia camicia è tutta molle dalle lagrime che tu versi, e non mi lascia dormire nella mia tomba ».

Potrei soggiungere il tamburino che, all'accostarsi del nemico, sorge dal sonno della morte per battere la generale; il cacciatore che tutte le notti caccia ancora il cinghiale; e le tradizioni da cui son tratte l'*Eleonora* e il *Cacciatore feroce* di Bürger. In una novella araba, una fanciulla esce ogni notte dal sepolcro per visitare l'amante: in una ballata bretone, un povero ogni notte sorge a lavorar il suo camperello per pagare un debito contratto.

Ad Efeso (sant'Agostino il riferisce) credevasi che san Giovanni non fosse morto altrimenti, ma dormisse sotterra aspettando la seconda apparizione del Signore; e ne davano per prova, che di tempo in tempo la terra del suo sepolcro si vedeva smoversi, e secondare l'anelito del suo petto. Conforme a questa sono le idee che fanno credere ancor vivi Arturo, Guglielmo Tell, altri eroi, aspettando l'ora di soccorrere il lor paese. Carlo Magno nel Wunderberg sta colla corona d'oro sul capo e lo scettro in mano, la lunga barba grigia gli copre il petto, e intorno ha i suoi paladini, e che cosa attenda, Dio solo il sa. In una montagna del Salzburg sta Federico Barbarossa, nè ricomparirà finchè la bianca sua barba non giri tre volte attorno alla tavola presso cui sta seduto. Un pastore smarritosi per quella montagna, fu da un nano condotto nella grotta abitata dal vecchio imperatore, il quale gli domandò: « I corvi volano ancora sopra la montagna? »

— Sì » rispose il pastore.

— Va bene; ho ancora cent'anni a dormire ».

Quando Federico ricomparirà, sospenderà lo scudo a un albero iparidito; e l'albero rinverzierà, e fia segno d'un'età nuova, età di fortuna e di virtù.

Per tornare alla poesia popolare danese, ecco un

Canto d'amore.

« Abbiám vogato colle nostre navi sulle coste di Sicilia, e fummo prodi. Il naviglio andava secondo i nostri voti; noi procedevamo, come spero procederemo sempre: eppure la bionda figlia di Russia ci disdegnò.

Presso Drontheim v'ebbe battaglia. Molti i guerrieri, sanguinoso il conflitto.

Il re cadde nella mischia. Giovane io campai dalla strage: eppure la bionda figlia di Russia mi disdegna.

Sedici erano assisi sui banchi della nave. Il nembo mugge, le onde inghiottono il legno. Noi ci salvammo, come spero ci salveremo sempre: eppure la bionda figlia di Russia ci disdegna.

Molte cose io so fare: combatter da prode, guidare con man ferma il cavallo, nuotare, scivolar sul ghiaccio, remare anche, lanciar frecce: eppure la bionda figlia di Russia mi disdegna.

Vedove o fanciulle, pensateci bene. Noi abbiám dato battaglie dinanzi alle città d'Oriente, duro fu il cozzo delle spade, ne lasciammo le impronte: eppure la bionda figlia di Russia ci disdegna.

Io son nato su coste dove si sa tender l'arco. Ho spesso corseggiato i navigli nemici fra gli scogli. Lungi dalle abitazioni, ho corso il mare co' miei legni: eppure la bionda figlia di Russia mi disdegna ».

Le due sorelle.

« La fanciulla dice a sua sorella: « Non vuoi tu maritarti?

— No; non prenderò marito prima d'aver vendicato la morte di mio padre.

— E come la vendicheremo noi? nè spada abbiamo nè armadura.

— Nel contorno v'ha dei ricchi paesani; essi ci presteranno bene degli abiti di cavaliere ».

Esse cingonsi la spada sul fianco, e montano a cavallo. Giunte all'abitazione di Erland, vedono la sua donna. « Moglie d'Erland, vostro marito è in casa?

— Mio marito è nella sala, e bee del buono in compagnia di amici ».

Le fanciulle aprono la porta. Erland alzasi al loro incontro, batte sul cuscino azzurro, e dice: « Giovani cavalieri, non volete riposarvi?

— Non siamo stanchi; pure giova sempre il riprender fiato.

— Avete moglie? o cercate avventure nel paese?

— Non abbiám moglie, e cerchiamo avventure nel paese.

— Io posso indicarvi nell'isola due giovani orfane molto ricche.

— Se ricche sono, perchè non le corteggiate voi stesso?

— Volontieri il farei, se non mi rattenessero i miei peccati, se non avessi ucciso il loro padre, e amoreggiatane la madre.

— È vero che tu hai ucciso nostro padre; ma quanto a nostra madre tu mentisci ».

Le fanciulle traggono la spada con grazia da donna, e colpiscono con forza d'uomo. Tagliano Erland in pezzi minuti, come le toppe che veggonsi nella foresta.

Tutte due piansero assai quando bisognò andare a confessarsi. Ma esse, per la morte d'Erland, non ebber altra penitenza che di tre giorni in pane e acqua.

Ella.

« Siede Ella nella sua casa, e ricama un vestito; lo cuce con seta, lo ricama con oro.

Uu messaggero va dire alla regina: « Ella fa un lavoro strano ». La regina s'avvolge nella pelliccia, e va a trovar Ella.

« Salute, Ella; tu cucì con calore, ma non fai che uno strano ricamo.

— Non può esser altrimenti. Si trista fu la mia sorte!

Mio padre era un nobile re; quindici cavalieri lo servivano a tavola.

Mio padre prese gran cura di me; dodici cavalieri doveano custodirmi.

Undici di essi mi servivano ciascun giorno; e il dodicesimo mi sedusse scaltramente. Quel che mi sedusse, era Ildebrando figlio del re d'Inghilterra.

Appena eravamo nella mia camera, mio padre n' ebbe avviso. Chiamò le sue genti: « Su (disse) o miei guerrieri, e mano alle spade ».

Battono alla porta colla spada e colla lancia: « Alzati Ildebrando, e vieni qua ».

Ildebrando mi percuote sulla guancia, e mi dice: « Non proferire il mio nome, per quanto m'ami ».

Varca la soglia della porta, colla buona sua spada alla mano; e del primo colpo abbatte i miei sette fratelli dai capelli biondi.

Il minore solo restava, ch'io amava assai; e proruppi: « Ildebrando, fermatevi, in nome di Dio; lasciate vivere il mio minor fratello, acciocchè rechi nostre nuove a mia madre ».

Aveva dette appena queste parole, che Ildebrando cadde con otto ferite.

Mio fratello mi prende pei capelli, e m'attacca all'arcione della sua sella:

E non vi fu sul cammino uno sterpo, che non mi levasse un pezzo dal piede;

E non vi fu un ciottolo, che non mi levasse un pezzo di gamba;

E non vi fu stagno sì profondo, ove il cavallo di mio fratello non si gettasse a guazzo.

Quando arrivammo a casa, mia madre vi stava colma di dolore.

Mio fratello fece fabbricar un'alta torre, e la empi di irte spine. Mi prese per le vesti, e mi gettò in quest'orrida prigione.

Dovunque io posava il piede, le spine faceanmi sprizzar il sangue.

Mio fratello volea tormentarmi; mia madre mi volle vendere.

M' hanno venduta per una campana nuova, che fu posta alla chiesa della Madonna.

Al primo tocco di questa campana, il cuore di mia madre spezzossi in due ».

Com'ebbe detto ciò, Ella cascò morta fra le braccia della regina.

Il vescovo Tommaso Kingo (-1703) fra altri inni divenuti popolari, compose il canto che ancora le guardie notturne di Copenaghen ripetono a muta:

8 ore. Quando la notte copre la terra

E il giorno se ne va,
E l'ora di rammentarci
Della cupa tomba.
Rischia, o buon Gesù,
Ogni nostro passo
Fin al sepolcro,
E dacci una buona morte.

9 ore. Ecco che il giorno sparve

E la notte si distende.
Per le pinghe di Cristo
Perdonaci, o Dio misericordioso;
Preserva la famiglia del re
E tutto questo regno
Dalla violenza
De' nemici loro.

10 ore. Se volete saper l'ora,

Marito, ragazza, garzone,
Egli è quasi il tempo
Di pensare a coricarsi.

Raccomandatevi al Signore,
Siate buoni e prudenti,
Badate ai lumi e al fuoco,
L'orologio sonò dieci ore.

11 ore. Dio, padre nostro, ci proteggi,
Grandi e piccoli:

La santa schiera degli Angeli
Formi un muro attorno a noi.
Dio medesimo custodisce la città,
La casa e il focolare.
Dio tien sotto la sua guardia
La vita nostra iutera e la nostr'anima.

mezzanotte. All'ora di mezzanotte

Il nostro Salvatore è nato
Per consolar il mondo,
Che altrimenti era perduto.
L'orologio suona dodici tocchi.
La vostra lingua e la vostra bocca
Dal profondo de' vostri cuori
Vi raccomandino al Signore.

1 ora. Ajutaci, o buon Gesù,
A portar la nostra croce
Con pazienza in questo mondo;
Altro Salvatore non abbiamo.
L'orologio sonò il tocco, ecc.

Le prodezze di Cristiano IV, il più lodato della dinastia degli Oldenburg, che più volte guidò in persona gli eserciti, furono celebrate da Ewale di Copenaghen (-1481) con un *canto* che divenne nazionale, e ch'è conosciuto generalmente in quel paese:

• Re Cristiano sta ritto (1) presso l'alto albero, tra il fumo e il vortice. La sua spada colpisce sì forte, che spezza l'elmo e il cranio del Goto. L'armi e i vassalli nemici cadono nel fumo e nel vortice. — Salva, salva (gridan essi); fuggiamo quanto fuggir possiamo. Chi varrebbe a resistere a Cristiano di Danimarca in battaglia? —

Niels-Juel (2) vede il tumulto della battaglia. Giunta è l'ora; esso sciorina la rossa bandiera, e a colpi raddoppiati incalza i nemici. Essi gridano fra il tumulto della battaglia: — Giunta è l'ora; fuggiamo; cerchiamo un ricovero dove appiattarsi. Chi potrebbe resistere a Juel di Danimarca in battaglia? —

O mare del Nord, il lampo di Vessel attraversò il fosco tuo velo. Allora i combattenti si sono precipitati nel tuo seno; perchè il terrore e la morte camminavano con esso. Da lungi si sente lo schianto che attraversava il fosco tuo velo. Di Danimarca arriva Tordenskiold come il fulmine. Ognuno si rimetta alla clemenza del cielo, e fugga.

Tu che meni alla gloria e alla potenza, strada di Danimarca, mare grave e cupo, ricevi l'amico tuo che avanza senza timore, che sprezza il pericolo, che è fiero come te nel furor della tempesta, o mare grave e cupo. Traverso al tumulto de' venti, alla battaglia, alla vittoria, conducimi alla mia tomba ».

(1) Kong Christian stod ved høien mast.

(2) Questo è Tordenskiold, ammiraglio, fortunato in molte battaglie.

Oelenschläger, il maggior poeta danese, trasse dalle antiche tradizioni questa ballata:

« Sola sola Agnese siede in riva al mare, e le onde sferzano mollemente la riva.

D' improvviso l'onda spumeggia, si solleva, e il trollo di mare emerge. Porta una corazza di scaglia, che luccica al sole come terso argento; ha per lancia un remo, per scudo un guscio di tartaruga, un guscio di lumaca per elmo; ha i capelli verdi come canne, e la voce somiglia al cantare del gabbiano.

« O dimmi (esclama la fanciulla), dimmi, uom del mare, quando verrà il bel garzone che dee fidanzarmi?

— Odi, Agnese; me tu devi prendere a sposo.

Io ho nel mare un gran palazzo, le cui mura son di cristallo.

Al mio servizio settecento fanciulle, metà donne e metà pesci.

Ti darò una slitta di madreperla, e la foca ti strascinerà colla rapidità del renne sullo spazio dell'acqua.

Nel mio ricovero tappezzato di verdura, gran fiori sorgono in mezzo all'onda, come quei della terra sotto l'azzurro del cielo . . .

— Se tu dici il vero, » risponde Agnese, « se il vero tu dici, io ti prendo per isposo ».

Agnese lanciossi nelle onde; l'uomo di mare le attacca al piede un legame di giunco, e la trae con seco. Otto anni visse ella con lui, e sette figli partorì.

Un giorno ella stava seduta sotto il suo padiglione di verdura, e ode le vibrazioni delle campane che suonano sopra la terra.

S'avvicina al marito e gli dice: « Consenti ch'io vada alla chiesa a comunicarmi?

— Sì, Agnese; v'acconsento. Fra ventiquattro ore tu puoi partire ».

Agnese abbraccia affettuosamente i suoi figli, ed augura mille volte buona notte. Ma i maggiori piangono vedendola partire, e i piccini piangono nella cuna.

Agnese sale a galla dell'onde; da otto anni più non avea veduto il sole.

Va presso le amiche, ma le amiche dicono: « Trola villana, noi più non ti riconosciamo ».

Entra nella chiesa mentre le campane suonano; ma tutte le immagini dei santi si torcono verso la parete.

La sera, quando il bujo avvolge la terra, ella riede sulla spiaggia. Congiunge le mani, sventurata! ed esclama: « Dio abbia di me pietà, e tosto a sè mi richiami ».

Essa cade sull'erba fra i cespi delle viole. Il fringuello canta sul ramo verde, e dice: « Agnese, tu sei per morire, io 'l so ».

All'ora che il sole lascia l'orizzonte, ella sente fremere il suo cuore, chiude la pupilla.

Le onde s'accostano gemebonde, e portano il suo cadavere in fondo all'abisso.

Tre giorni ella stette in seno al mare, poi ricomparve sulla superficie dell'acqua.

Un fanciullo caprajo trovò una mattina il cadavere d'Agnese sulla sabbia. Fu sepolta sul greto, dietro uno scoglio coperto di ruscio che la protegge ».

Ogni mattina ed ogni sera quello scoglio è urnido. I fanciulli del paese dicono che il trollo del mare viene colà a piangere ».

Dallo stesso leviamo questi due:

Mestizia d'inverno.

« La luna splende pallida sulla neve; limpida e fredda è la notte. La Norna, ritta presso il sepolcro, iscrive magiche parole a' piedi del fanciullo. »

— Quanto tenterai, quanto farai, è già prestabilito; e gli anni che tu vivrai, sono segnati sulla tua fronte. —

Dice e dispare. Nessun sa se ella ha detto il vero. La luna splende pallida sulla neve: qual occhio può leggere nella notte? »

Consolazione d'estate.

« Puro e sfavillante è il sole; verde e florito il piano. Balder, ritto sotto la quercia, sostiene il coraggio del garzone. »

— Le parole della Norna non ti dienno pena. Segui tua strada con onore, con cuor retto, e spirito risoluto. Il tuo destino sta nelle tue mani. —

Dice e dispare; ma la sua parola consolante è vera. Diffonda gioja od afflizione la sorte, la volontà è nel mio cuore ».

Anche gli altri poeti moderni, Baggesen, Andersen ecc. si rifecero dalle antiche tradizioni, serbando così una fisionomia particolare alla loro poesia. Conchiudiamo coll'

Inno nazionale della Danimarca.

« Sventola alteramente, sulle acque del Baltico, Dancbrog rosso come il sangue. La notte non asconderà il tuo splendore; il fulmine non ti ha abbattuto; tu ondeggiasti sovra gli eroi che caddero in braccio alla morte; la bianca tua croce sollevò fino ai cieli il nome di Danimarca. »

Caduta dal cielo, o santa reliquia dei Danesi, tu vi hai condotto degli eroi, quali il mondo ne vede di rado. Finchè la fama scorrerà le terre e i mari, finchè risuonerà l'arpa scandinava, la tua gloria non morrà, no.

Fremi valorosamente al fragor della battaglia, fremi all'onore d'Juel (l'ammiraglio danese). Quando il tuono rumoreggia e t'involve ne' suoi *roulements*, canta il prode Tordeuskjold, e se tu voli verso il cielo, infiammato dal fulmine, parla davanti alle stelle del prode Hvitfeld.

A ogni stella che scintilla tu puoi nomare un eroe, ma nessuno che eclissi il tuo gran Cristiano IV. Egli, in veste di trionfo, siede all'entrata della regione della luce, e riceve gli eroi che vengono a visitare Otto Rud e Absalon.

Svolgi superbamente i tuoi colori sulle coste danesi, sulla costa indiana e nei barbari paesi. Odi la voce dei flutti: essa celebra le tue lodi e la gloria de' tuoi difensori. Quelli che ti restano, si gonfiano d'orgoglio al nome tuo, e vogliono correr incontro alla morte per tuo onore. Cammina dunque sui mari. Finchè le corazze del Settentrione non vadano a pezzi, finchè non cessino di battere tutti i cuori danesi, tu non andrai solo ».

* §. 6.

CANTI SVEDESI.

Consuonano alle danesi e alle inglesi le poesie popolari della Svezia, sebben meno ricche. Alcune pare risalgano al di là del xiv secolo, prima che rompesero le implacate discordie fra la Danimarca e la Norvegia, e fra i nobili e le classi basse (1).

Lo Svedese, passionato com'era della musica, conservò colle canzoni anche l'aria di esse; e a norma d'un paese più poetico e meno austero, resero meglio graziosa la dipintura del paesaggio, e gli enti sopranaturali che popolano le onde e i rami. Alle Ondine dei Tedeschi, fra gli Svedesi corrispondono i *Necker*, e una loro ballata ripete come due fanciulli giuocavano in riva al fiume, quando un Necker, emerso dalle acque, coll'arpa alla mano cantò accompagnandosi. Uno de' fanciulli gli disse: « Va va; fa pure quel che ti pare, ma non isfuggirai alla dannazione ». Lo spirito avventa l'arpa nel fiume, e piangendo vi si sprofonda. I fanciulli si rincasano, e raccontano al padre la visione. E questi: « Correte a consolare il povero genio; ditcogli che il suo Redentore vive ». I fanciulli s'affrettano verso la riviera, e riveduto il genio che lacrima abbandonandosi alla corrente, « Consolati » gli dicono: « nostro padre dice che il Redentor tuo vive ». Allora esso ripiglia l'arpa, e ricomincia un canto più festivo che mai.

È fondata su quelle medesime credenze la ballata delle nozze di sir Olof:

« Allo spuntar del dì, signor Olof montò a cavallo; e sul cammino scontrò la danza splendida, il ballo clamoroso. Oh il ballo, il ballo! come si danza ben sotto il boschetto!

Il re degli Elfi stese la mano a sir Olof. « Lesto » disse « signor Olof; ballate con me. Oh il ballo, il ballo! come si danza ben sotto il boschetto!

— No no: domani sono le mie nozze: io non danzerò. Oh il ballo, il ballo! come si danza ben sotto il boschetto!

La regina degli Elfi gli stese la sua man bianca: « Vieni, sire Olof » gli disse « vieni e danza con me. Oh il ballo, il ballo! come si danza ben sotto il boschetto!

La sorella degli Elfi gli stese la sua mano bianca: « Vieni, sire Olof » gli disse « vieni e danza con me. Oh il ballo, il ballo! come si danza ben sotto il boschetto!

Allora la fidanzata diceva: « Sapreste indicarmi perchè le campane si mettono a suonar così? Oh il ballo, il ballo! come si danza ben sotto il boschetto!

— Non possiamo più celartelo. Il tuo sposo sir Olof è morto: l'abbiam riportato a casa cadavere. Oh il ballo, il ballo! come si danza ben sotto il boschetto!

Al domani mattina quando apparve il dì, tre cadaveri stavano in casa di sir Olof. Oh il ballo, il ballo! come si danza ben sotto il boschetto!

Erano le salme di sir Olof e della sua sposa, e della madre ch'era morta di dolore. Oh il ballo, il ballo! come si danza ben sotto il boschetto! »

(1) *Scenska Folkvisor* di Geijer e Afzelius 1811. *Scenska Fornasanger* di Arwidson.

Così la credenza di questi esseri misteriosi spiega ciò che esce dagli ordinari avvenimenti. Un duca Magno diventa pazzo; il volgo attribuisce questa follia a seduzione che esercitarono le ninfe delle acque (*hafstroll*). Il duca dal balcone della sua torre vede la fanciulla-genio, che nuda sorge sulle acque, e scivola su quelle cantando. Essa gli chiede di sposarla spiegandogli innanzi agli occhi tutte le promesse delle fate. Il ritornello dice: « Duca Magno, duca Magno, non proferrò la parola no: prendimi a sposa; non ricusarmi, non ricusarmi: ti darò oro assai, assai argento.

— Io son figlio di re, giovane e prode. La tua dimora è nelle acque; i domini miei sopra la terra. No, mai non ti sposerò.

— Duca Magno, duca Magno, prendimi a sposa; non dirmi no, non dirmi no.

— Chi se' tu mai? un povero genio dell'acqua. E vuoi sposar me, tu che neppure sei cristiana?

— Duca Magno, duca Magno; bada bene; non mi trattare con dispregio: tu diverrai pazzo, o duca Magno; pazzo resterà tutta la vita: non dirmi no, non dirmi no ».

E la ballata segue a dire come lo colpì di follia. Tal è cantata nella Gozia orientale e nello Smaaland; e Göthe ne trasse la sua ballata della Sirena.

Non però sempre questi esseri intermedj prevalgono all'uomo, il quale anzi può sedurli, massime colla musica. Veggasene un effetto nella ballata

Il potere dell'arpa.

« La piccola Cristina piange tutto il dì nel suo boschetto. Sir Peter si esercita nella corte al mestiero dell'armi: « Dimmi, o tu ch'io amo; perchè tanto dolore? forse la sella o le staffe ti feriscono le membra? ti duole forse d'esser a me fidanzata?

— No; nè le staffe, nè la sella mi fanno male; non m'attristano le mie nozze. Piango i miei biondi capelli, che oggi l'acqua bagnerà, perchè m'hau detto che il dì de' miei sponsali sarebbe quello della mia morte. Piango le acque di Ringfalla, che già mi tolsero due sorelle.

— Farò ferrar di nuovo il mio cavallo, e sul quattro suoi zoccoli d'oro non incespicherà: venti miei cortigiani staranno attorno a te; dodici per lato ti seguiran dappresso ».

E quando furono vicini alla foresta, fu veduto un giovane daino colle corna d'oro. Tutti i cavalieri accorsero ad un tratto, e la piccola Cristina si trovò sola. Giunta al ponte di Ringfalla, al cavallo mancò un piede; e malgrado i ferri nuovi e i chiodi d'oro, trasse la piccola Cristina nella rapida corrente.

« Presto presto » disse sir Peter al suo paggio « recami l'arpa; presto la mia arpa d'oro ». Ai primi accenti dell'arpa, l'orribile demone uscì dal seno delle acque, e vi si librò ridendo. Al secondo fremer delle corde, il demone si diede a piangere. Al terzo, la piccola Cristina uscì dall'acque colle piccole sue mani bianche.

Con nuovi accordi, sir Peter la costrinse a venire a sè, e giuocare sulle sue ginocchia. Da ultimo il demone, rituffandosi nelle onde, ne trasse due altre fanciulle rapite, che per mano ricondusse ».

L'arpa meravigliosa, data da Arwidson fra le ballate svedesi, trovasi nei *Border's Minstrelsy* di W. Scott, e in tutti i paesi del Nord:

« Due cavalieri vanno in una casa a cercarsi una sposa, e domandano la minore. Domandano la minore, e sdegnano la maggiore.

La minore sa filar lino; l'altra custodire i majali. La minore può filar l'oro; la maggiore non può filar la lana.

La maggiore dice all'altra: « Andiam lo riva al mare.

— Che faremo in riva al mare? Non abblamo seta da portarvi.

— Noi ci rassomigliamo già: diverremo bianche l'una quanto l'altra.

— Se tu ti lavassi tutti i giorni, non diverresti più bianca che Dio nol volle.

Divenissi tu bianca come la neve, non avrai il mio promesso ».

La minore siede sur un sasso; la maggiore la spinge nell'acqua.

La poveretta alza le mani in aria: « Sorella cara, ajutami a tornar a riva.

— Io non ti ajuterò se pur non mi prometti di cedermi il tuo sposo.

— Ti darò volentieri tutto quel che possedo, ma del mio sposo non posso disporre.

— Ti prometto mandar a cercare per te uno sposo e un corredo ».

Soffia la tramontana, e spinge in alto mare il corpo. Il vento corre sulle cerulee onde, e riconduce il corpo verso la riva. Il vento di levante si alza, e caccia il corpo verso la punta d'un battello.

Due pellegrini arrivano, e trovano il cadavere. Prendono le braccia della fanciulla, e ne fanno un'arpa; prendono i suoi biondi capelli, e ne fan le corde.

« Andiamo nella casa vicina, dove si fa nozze ». Pongonsi presso la porta socchiusa, e fanno sentire il suon dell'arpa.

La prima corda dice: « La sposa è mia sorella ».

La seconda corda dice: « La sposa m'ha fatto morire ».

La terza corda dice: « Lo sposo era il mio diletto ».

La fidanzata diven rossà come bragia: « Cotest'arpa mi dà noja; io non amo sentire cotest'arpa ».

La quarta corda dice: « L'arpa non tacerà ». La fidanzata va a letto.

L'arpa risuona con forza; il cuore della fidanzata si spezza dal dolore ».

Anche qui i moderni poeti attinsero alle tradizioni popolari; e noi riporteremo due canzoni di Runeberg, finlandese, ma che scrive in laveco, ed è carlissimo a tutta la Scandinavia:

Il ruscello.

« La fanciulla siede sul margine, e bagna i piedi nel ruscello. Un augellino librato in aria le dice: — Fanciulla, bada bene. Se turbi il ruscello, non si vedrà più il cielo specchiarsi ».

La fanciulla alza all'uccello gli occhi lacrimosi, ed esclama: — Non affliggerti di vedere quest'onda turbarsi, chè ben presto ritornerà chiara. Ma quando tu mi vedesti assisa presso un garzone, avresti tu dovuto dirgli: — Non turbare l'anima della fanciulla, perchè essa non si rischiarirà più, più non rifletterà l'azzurro del cielo ».

L'epitafio della fanciulla.

« La fanciulla ha veduto il suo amante; ha le mani rosse, e sua madre le chiede: — Carina mia, perchè le tue mani son rosse? »

— Mamma mia, hò còlto rose, e le spine mi han punto le dita ».

Un'altra volta la fanciulla ha veduto il suo amante; ha le labbra rosse, e sua madre le chiede: — Carinà mia, perchè le tue labbra son rosse?

— Mamma mia, ho còlto delle coccole alla foresta, e il loro sugo m'ha tinto le labbra.

Un'altra volta la fanciulla ha veduto il suo amante, ed ha il volto pallido; sua madre le chiede: — Carina mia, perchè così pallido è il tuo volto?

— Mamma mia, fa scavar una fossa, mi seppellisci, pianta una croce sul mio seno, e su questa scolpisci: « Un giorno ella tornò colle mani rosse: il suo amante gliel'avea serrate fra le sue. Un giorno tornò colle labbra rosse: il suo amante gliel'avea coperte di baci. Un giorno tornò col volto pallido: il suo amante l'avea tradita ».

§. 7.

CANTI NORVEGI.

Della Norvegia riporteremo un canto nazionale:

« Figli dell'antico e nobile regno di Norvegia, fate risuonare l'arpa solenne; cantate quci vostri maschi e potenti accordi; cantate la patria. I gloriosi spirti de' nostri padri svegliansi qualvolta noi pronunziamo il nome della patria; e l'occhio nostro brilla, il nostro cuore trasale a questo nome diletto, a questo sacro nome.

Quando il pensiero va verso i tempi che più non sono, vede sfavillar la gloria del nostro paese. I guerrieri s'avanzano sulle montagne del Dofre; vanno alla battaglia come ad una festa. Bande valorose traversano i flutti; le navi di Norvegia approdano a spiagge remote, e in paese restano combattenti quanti bastano per difendere con prodezza il retaggio della libertà.

Mentre gli eroi dall'armadura d'acciajo esercitano le forze e lottano con ardore, gli scaldi e gli storici studiano la sapienza, e scolpiscono i sublimi lor canti. I re generosi compiono da savj la santa loro missione; traverso la notte de' secoli, i loro scudi brillano ai nostri occhi di splendore incontaminato.

Tempo glorioso, più non sei! ma la santa fiamma vive nel cuore degli uomini del Nord. La forza loro è la stessa, ed essi hanno l'egual sentimento d'onore e di libertà. Quando cantano le imprese della Norvegia, l'anima loro è colma di gioja e d'orgoglio: le miti rive delle contrade meridionali perdono pregio appo le ghiacciate del Nord.

Nelle valli del Nord elevasi il tempio della libertà. Libero è il pensier nostro, libera la parola, libera l'azione. L'uccello della foresta, i flutti del mare non sono più liberi che l'uomo di Norvegia: esso non obbedisce che alle leggi datesi da lui medesimo; è fedele al re ed alla patria.

Terra diletta, scoscese montagne vestite di neve, valli feconde, ricche spiagge del mare, noi vi giuriamo amore e fedeltà.

Al tuo invito, o patria, noi verteremmo per te lietamente il nostro sangue. Sii per sempre, o cara nostra dimora, libera come l'onda che frange a' piedi de' tuoi scogli; la tua rinomanza e la prosperità tua crescano finchè i marosi circonderanno la tua riva ».

Anche il seguente è ripetuto in tutte le feste pubbliche:

« È pur magnifica, o patria mia, la vecchia Norvegia circondata dal mare! Vedete quelle superbe fortezze di scogli, che per sempre sfidano il morso del tempo. Sepolcri delle prime età, esse rimangono sole in mezzo alle tempeste del globo, come gli eroi dalle azzurre corazze, dalle fronti coperte di elmi d'argento. Sulle rupi della Norvegia il dio Thor volle collocare il suo trono. Questi combattenti, la cui fronte tocca alle nubi, piacciono all'eroico suo coraggio. Quando egli move il suo carro nelle nubi, senti ripetere la sua lode dalle rupi: la voce di questi combattenti ripete al settentrione il nome del suo antico eroe ».

Neppure il Groenlandese è diseredato di canti, e fra geli eterni, cui unico ristoro è la foca, per dargli lume coll'olio, cibo colla carne, veste colla pelle, esprime coi canti il dolore e la gioja. In Danimarca si pubblicò testè un volumetto di quei canti, e Krantz, nella storia di quel paese, riferisce un'elegia di povero pescatore, commovente:

« Sventurato me, poichè devo seder solo al posto ove tu solevi collocarti! Tua madre non ti farà più asciugar le vesti. La mia gioja s'è smarrita nell'ombra, s'è perduta nella montagna.

Un tempo, quand'io uscivo la sera, godea di osservare se ti vedessi venire. Tu giungevi col tuo remo, giovaue e balioso, in mezzo ai giovani e ai vecchi.

Mai non tornavi colle mani vuote. La tua cajaca era carica di foche e d'uccelli; tua madre accendeva il fuoco, ammanniva i cibi, e quel che ci avevi portato bastava a noi ed ai vicini.

Poi tu discernevi lontano la scialuppa dalle banderuole rosse, e dicevi: *Ecco il mercante*, e andavi sulla spiaggia, e ricevevi quel che di meglio era nella scialuppa.

Portavi al mercante la foca, da cui tua madre aveva estratto l'olio, e ricevevi in cambio frecce e camicie.

Or più non sei! oh quando penso che non sei più, sento il dolore a straziarmi le viscere! oh se potessi piangere come gli altri, i pianti raddolcirebbero il mio crepacuore.

Che mi resta a desiderare? la morte? Amerei la morte, ma chi prenderebbe cura della mia donna e de' miei fanciulli? Voglio dunque vivere ancora, ma le mie ore di gioja son passate e non torneranno mai più ».

§. 8.

CANTI FINLANDESI.

Neppure la remota Finlandia restò inaccessibile alle ricerche degli eruditi, che vanno a rintracciare il fior della poesia, come le renni il muschio sotto la neve. La lingua finlandese fa casa da sè: armoniosa e sonora, ricca di vocali e dittonghi, capace di molti e variissimi diminutivi, e d'introdurre, con lievissimi cangiamenti, una nuova gradazione d' idee. Non ha più che una cinquantina di monosillabi, mentre facilissimamente compone parole di dodici e fin diciotto sillabe; piena d' idiotismi, d'onomatopée, la cui mercè il poeta dà ai suoi versi l'accento meglio in armonia col suo pensiero, e imita le voci della natura. Il verso è per lo più ottonario, e coll'allitterazione, invece della rima che mai non si poté introdurre. E procedono con una specie di parallelismo, dove il

secondo verso ripete per lo più in altri termini il pensiero o l'immagine del primo, fiancheggiandosi l'un coll'altro.

Ivi alla poesia si attribuisce una potenza magica, e a curar i malati domandasi non il medico, ma il poeta, che in piedi stante al letto dell'infermo canta versi misteriosi, i quali hanno forza sul genio maligno. Di Väinämöinen, loro primo scaldo, hanno fatto il dio dell'intelligenza. Passando un giorno sulla riva deserta, scorse una betulla isolata, le cui fronde scosse dal vento davano un suon lamentevole. « Perchè sospiri così? » le chiese il viandante celeste. — « Sospiro perchè son nato nella solitudine; e mai rumor di feste non mi allegra, mai la fanciulla non s'asside coll'amante presso il mio scarno tronco ». Il dio la prese, e delle fibrose sue radici formò i rami dell'arpa, e le corde col crin d'un pulledro: poi disse ai vecchi di provarla, e i vecchi non poterono trarne alcun suono; chiamò i giovani, e la lor mano robusta non valse. Allora Väinämöinen prese l'arpa, e i suoi canti risonando armoniosi, scossero tutta la natura; le cascate s'arrestarono, gli alberi cessarono di curvarsi alla bufera, l'orso rizzossi sulle zampe per ascoltarlo; il dio stesso commosso pianse, e le sue lacrime scorsero lungo la bianca sua barba, e penetrarono i tre suoi mantelli, e le tre sue tonache di lana.

Dopo molti altri, il dottore Lœnrot errò per anni tra quelle capanne, cercando sulle labbra del villano e del pescatore, massime nell'interno e nella Carelia e nella Savolae, le tradizioni e i canti, e mise in ordine da una parte tutti gli antichi, dall'altra i moderni: quelli rappresentano le idee cosmogoniche di un paganism primitivo, questi le ingenue emozioni e la vita dei Finlandesi odierni; e i due cicli intitolò *Kalewala*, dal nome di Kalewa padre degli Dei e de' giganti, e *Kanteletar*, dal nome del kantelo, antico stromento di musica di quella gente (1).

I cantori sono miserabili, che improvvisano ad una festa o ad una cerimonia, e talvolta compongono alla quiete canti che poi modulano tra sè; non di rado li compongono tra molti, onde uno finisce così: « Tutta settimana si lavorò a costruir questi versi; l'orditura si cominciò la domenica; il lunedì vi si tornò; qualche cosa s'aggiunse il martedì, poi il mercoledì; non si stette indarno il giovedì; al venerdì toccavano la fine; il sabbato eran belli e fatti. Non un sol uomo gli ha composti, ma molti poeti di valore nell'arte ed esercitati al canto ».

Talvolta due poeti amici siedono in faccia uno all'altro, si prendono per la mano, e dondolandosi improvvisano o cantano; uno cioè improvvisa, l'altro ripete la strofa, mentre il primo pensa la seconda; poi a vicenda questo improvvisa, l'altro ripete. Altre volte, sotto le soffitte affumicate, tra molti concorrenti ricambiano strofe, e, come dice un loro proverbio, « la notte allunga il giorno, e il canto allunga la bottiglia di birra ». Sono, al solito, sfoghi degli affetti, ma anche una specie di magistratura morale assai temuta, contro il ladro, la fanciulla traviata, l'ingiustizia; chè così vengono conosciuti dappertutto. L'inimicizia e la vendetta gl'ispira talvolta. Con cauzioni in dialogo celebrano la presa di un orso; con altre, le nozze e gli anniversari. Furono pubblicati di tali versi ispirati dal momento, come questi d'una villana:

« Oh se venisse colui ch'io bramo! se comparisse colui che sì ben conosco!

(1) SHROEDER, *Finnische Runnen*. Upsal 1819. SHROEDER, *Über die finnische Sprache und ihre Literatur*. 1821.

GOTTLAND, *Förbruk att forklara C. C. Taciti Ordamen afuer Anarne* 1851. — *De proverbiis fenicia*. 1818 ecc.

e il più volte citato X. MARIEN, *Chants popu-*

laires du Nord. Parigi 1842, e *Revue des Deux mondes*. 1842.

Nell'Accademia delle scienze di Berlino, il marzo 1845, Giacomo Grimm lesse una dissertazione sulla *Kalewala*, mostrando quanto importante alla linguistica e alla mitologia.

come il mio bacio volerebbe sulla sua bocca, foss'anche tinta di sangue di lupo! come stringerei la sua mano, foss'anche avvinghiata d'un serpente! Avesse spirito il soffio del vento, avesse favella per portare il mio pensiero all'amante mio, per riportarmi il suo, per ricambiare parole affettuose tra due cuori che s'amano! Io rinunzierei alla tavola del curato, rigetterei l'addobbo di sua figlia, anziché abbandonare colui che amo, che cercai incatenare l'inverno, e domesticare l'estate ».

E un contadino, il quale pubblicò una raccolta di versi suoi, così salutava la primavera :

« Un senso di gioia si risveglia nel mio cuore : l'allodoletta ritorna, e canta nelle nostre valli.

Eccola che si libra nell'aria, e gorgheggia i suoi dolci accenti, e loda con amore il Dio del cielo.

Quando, giovane ancora, intesi la prima volta la voce tua, uccello grazioso, pareami la voce d'un angelo.

Va va ; non ti stancar di gorgheggiare e di cantare ; le orecchie mie t'ascoltano, i miei sguardi ti seguono.

Canta, uccellino mio, segui il tuo volo verso le nubi, porta al nostro Creatore l'accento della mia riconoscenza.

Benvenuta ogni volta che ricomparirai nelle nostre valli ! il tuo canto dà riposo al cuore ed eleva il pensiero » (1).

Delle poesie raccolte nel *Kantelar*, alcune sono vecchie ; la più parte melanconiche come quel suolo. « Il *Kantelar* » dice un loro poeta « fu cominciato coll'affanno, e terminato col cordoglio. I tasti suoi furono formati nei giorni di dolore, i suoi fianchi ne' giorni di procella, le sue corde filate con angoscia, i suoi bischeri collocati nell'afflizione. Perciò il mio kantelo non esala suoni giulivi, non diffonde l'allegria attorno a sé, non fa sorridere quei che l'ascoltano ; fu cominciato coll'affanno, e terminato col cordoglio ».

Ora è un'orfanella che deplora tutti i suoi perduti :

« Perchè stanchi gli occhi miei ? perchè cupa l'anima mia ? Stanchi sono i miei occhi, cupa è l'anima mia perchè tanto piansi su coloro che son morti ; perchè portai il lutto di quelli che sono partiti.

Prima morì il vecchio mio padre ; io 'l piansi un anno. Poi mia madre morì ; io la piansi due anni. Poi morì il giovane mio promesso ; io lo piangerò tutti i giorni della mia vita. Le pareti della chiesa non sono più brillanti, più bello non è il camposanto, da che mi hanno rapito il mio tesoro.

L'arena or nasconde le sue mani ; la sabbia copre la sua lingua ; la terra cela il suo bel viso. Non ne uscirà più, non si sveglierà più, il mio giovane sposo. Pietre ha sulla testa, pietre sul corpo, pietre da ambi i lati ».

Questa è d'una donna, che ribrama continuamente la terra natale :

« Un tempo io promettea cantare quando venissi in questo paese, di cantare con gioia, come l'uccello di primavera, fossi pure sul bruco e sul sabbione, o in seno ai boschi.

Quando torno dalla fontana, odo la voce di due uccelli. Foss'io pure un uccello, potess'io cantare, io povera donna ; canterei sur ogni ramo, rallegrerei ogni cespuglio.

(1) *Huusi Louluja Hamehesta*. Helsingfors 1842. Il signor Gottlund pubblicò poesie d'una dozzina di villani colle costoro biografie.

Canterei principalmente quando vedessi passare un povero accorato, e tacerei alla vista dei ricchi e dei beati.

A che si riconosce il dolore? Ah! il dolore è facile a riconoscere. Quei che soffre, si querela timidamente; quei ch'è allegro, esulta.

Ch'han pensato di me o ch'hanno detto quando m'han vista prendere uno sposo fuori del mio paese, volger le spalle alla mia dimora? Certo chiesero se io vivea troppo bene nel mio soggiorno, se il mio riposo era troppo lungo, se troppo dolce il mio sonno.

Ora eccomi sopra altra terra, in luoghi sconosciuti. Meglio sarebbe trovare un poco d'acqua nel mio paese, che bere sovra il suolo straniero la miglior birra in una coppa d'argento.

Se potessi avere, come tant'altri, un cavallo da attaccare a un traino, se potessi aver fornimento e redini, prenderei le redini con man leggera, e andrei; andrei di tutta fretta, e non mi fermerei prima di vedere i campi di Savolace, e il fumo dei tetti del mio paese ».

Una madre canta la nanna al suo bambino, ma pur prevedendo col pcutiero i guai:

« Amo cantare pel mio bambino; cerco con gioja dolci parole pel mio tesorello: ho a dirgli una hinna nanna, od una villanella che mia madre sapeva, che mio madre m'insegnò quando m'assida davanti alla sua rocca? Io non ero allora più alta del suo naspo; io non arrivavo al ginocchio di mio padre.

Ma perchè ripeterei le canzoni di mia nonna o di mia madre? Molte io stessa ne ho raccolte; su ogni sentiero ho trovato una parola, su ogni landa ho pensato a un soggetto; ho preso i miei versi su ogni ramo della foresta, gli ho raccolti su ogni cespuglio.

Bella è a vedere la gallinella in sulla neve, e sulla riva la bianca schiuma del mare: più bello è il mio bambino, più bianco è il mio amorino.

Il sonno è alla porta e domanda: — Non v'è qui un caro fanciullo in fasce, un bamboletto nel suo coltricino?

Vieni, sonno felice, presso alla cuna; avviluppa il bambolo, mettilo sotto la tua coperta.

Dondoliamo, dondoliamo il piccol frutto de' campi; culliamo la leggera foglia de' boschi. Io dondolo un fanciullo; io dimeno una cuna.

Ma ahimè! quella che gli ha dato la vita, quanto poco sa s'egli fia sua gioja nell'avvenire, suo sostegno nella vecchiaja!

No, giammai, sventurata madre, tu non devi aspettarti un sostegno nel fanciullo che allevi.

Ben tosto egli sarà lontano; andrà altrove colla tua speranza. Forse la morte lo occuperà prontamente: forse sarà soldato esposto al fendente dell'armi al fuoco del cannone: forse diverrà lo schiavo dei ricchi ».

Non sempre però la poesia è così lamentevole, e qualche volte brilla di frizzi o esulta d'amore:

« Andrea, il giovane Andrea, figlio d'un ricco castaldo del villaggio, va a tendere una rete nella boscaglia, una tagliuola per la volpe nei campi, un lacciuolo per le fanciulle nel villaggio. Un gallo di montagna cade nella rete dei boschi, una volpe nella tagliuola dei campi, una fanciulla nel lacciuolo del villaggio. Andrea, il giovane Andrea, uccide il gallo, vende la volpe nella città vicina, e la fanciulla serba per sè.

— Vuoi tu divenir mia, amica mia? Vuoi tu esser felice con me?

— Qual bene ni puoi tu offerire? vuote sono le tue mani, vuota la tua tasca.

— Con queste mani vuote io ti recherò all'ombra delle foreste, nelle pianure silenziose, lungi dal mondo e dagli sguardi, per vegliare su te teneramente.

— In che luogo andremo noi? in che suolo fabbricherai tu la nostra dimora?

— V'è ancora nella grande nostra Suamia molto spazio da abitare. Vuoi tu venire in campi inabitati? vuoi tu seguirmi nella foresta, come l'augello leggero e viso?

Bentosto io t'avrò costruito una dimora, dove il vento ti cullerà, dove io ti rallegrerò coi canti. Ti farò una casa d'alberi da frutta, un letto di sorbi, e dolci sogni ti daranno le mie canzoni ».

Il *Kalewala*, epopea nazionale, è di forma senza esempio; mescolata di concezioni religiose e di fatti storici, di realtà e stregoneria, di particolarità volgari e d'immagini ideali; Dei che creano il mondo, e periscono di freccia; giganti che possono scuotere montagne, e strascinano faticosamente i loro battelli lungo i fiumi; una fanciulla il cui sguardo turba i padroni della terra, una donna che colla magia domina gli elementi. È una raccolta di ballate ingenue ed entusiaste, or chinate fino alle particolarità domestiche, or salite alle più alte regioni della poesia; che a vicenda rappresentano, per via di personificazioni allegoriche, le guerre delle varie tribù finlandesi, il combattimento degli Dei e degli spiriti maligni, della luce coll'oscurità; lotta eterna che si bene debbono comprendere i Settentrionali.

Le ballate son di tempo diverso, e sovente confondono idee fra loro ripugnanti; la beata Vergine voga sullo stesso fiume che il dio Väinämöinen; la fata di Pohiola parla a sua figlia da cristiana; e tutto v'è d'una varietà che pregiudica all'effetto dell'insieme, ma alletta a conoscerne le singole parti.

Al primo canto Väinämöinen dio, passate trenta està e trenta inverni in seno di sua madre, invocando indarno la luce della luna, del sole, delle stelle, infrange la sua prigione nottetempo, corre sulla riva, si fabbrica un cavallo « leggiero come una paglia », e va verso il mare. Un Lappone suo giurato nemico, e che ne presenti la venuta, gli tira frecce; onde colpito Väinämöinen cade nell'onde. Quivi abbandonato, crea isole, scava baje, forma banchi di sabbia. Un'aquila che passa per l'aria, lascia cascar alcune ova nel seno del dio, che li cova, e con questi crea il sole e gli astri e la terra: crea adesso gli astri che già invocava prima di nascere; la terra su cui ha già camminato. È una delle moltissime contraddizioni di questo canto.

Malgrado tanta potenza, egli rimane in balia dei flutti e dei venti, e non sa se fabbricarsi una casa sulle onde o nell'aria. Spinto dal vento presso la cupa dimora detta Pohiola, i suoi lamenti sono intesi da Lubi, padrona della casa, che lo soccorre e nutrica, e per cui egli rimpiange il suolo natlo, gli promette farlo ricondurre, se gli fabbrichi il *sampo* (1). Väinämöinen non vi riesce, ma promette farlo fare da suo fratello Ilmarinen, abile artefice, e va. Ma nel partire vede la bella figlia di Pohiola, e la invita nella sua slitta; ma essa non cede se prima non vegga prove di forza e destrezza: sfenda un crine di cavallo col suo coltello ottuso; batta un ovo senza stacciarlo; fabbrichi un battello sullo scoglio, senza che la scure tocchi il sasso. Quest'ultima prova non riesce a Väinämöinen, e si ferisce il ginocchio. E perchè dimenticò le parole magiche per

(1) I commentatori non sanno che cosa sia: un fil di lena, un grano, un pezzo di rocca, capanne di elgi, o altro.

calmar il dolore, va da un fatucchiere, che se le ricorda e che il restituisce più forte di prima. Weïnemöinen toruato a casa, vorrebbe indurre Ilmarinen ad andare a Pohiola, e perchè ricusa, vel fa trasportare da un turbine. La ospite lo accoglie bene, e gli presenta la figlia, magnificamente vestita, e il giorno egli lavora al campo, la notte a sedur questa, ma invano.

Quand' ecco giungere un terzo amante ben diverso, amoroso ed imprudente, di nome Luminhainen. Sua madre, valente maga, mal pronosticando, vuol ratenerlo: ma egli vuole acquistar la figlia di Pohiola. A tal uopo, dee in prima uccidere un alce sui poderi del terribile gigante Jisi, dominator delle foreste; poi impadronirsi del cavallo selvaggio; al fine d'un cigno sul fiume della morte. Ma quivi è sorpreso da una maga che gli avventa un serpe velenoso, onde cade nell'acqua, che lo trasporta nell'impero de' morti, ove i figli di Tuoni lo fanno a pezzi. Sua madre nol rivedendo, parte con ali d'allodola per Pohiola, e il cerca estate e inverno; interroga terra e cielo; alfine il sole le dice il caso. Essa fa un rastrello d'acciajo, coi denti lunghi cento braccia, e con esso trae dall'acqua le membra recise, le riunisce, poi invoca il soccorso di Mchilcinen, uccello magico. E questi vola di là dalle regioni del sole e della luna, penetra nelle fonti proprie del Creatore, intinge le ali nel miele della vita, poi torna verso la madre desolata, che con balsamo celeste risuscita il figlio.

Non seguiremo le particolarità di questa strana mitologia, dove chi vuole potrà veder allegorie di arcano e profondo senso. La figlia di Pohiola sposa Ilmarinen; e al pranzo debb'essere servito il gran bove, che colla testa e la coda tocca le due estremità della Finlandia. Per allestire la birra si lavorò un'estate e un inverno; lo scojattolo e la martora vi portano di che farla fermentare; l'uccello magico vi sparge il mele, che andò a cercare di là da nove mari. Finito il banchetto, la fanciulla si mette a piangere, come oggi ancora si usa in alcune parti, ed esclama:

« Io 'l sapeva, io 'l sapeva; una voce me l'avea detto ne' floridi anni di mia primavera: tu non resterai sotto la tutela di tua madre, nel seno che t'ha nodrita; uno sposo verrà a cercarti; tu avrai un piede sulla soglia della tua dimora, un altro sulla sua slitta. Quest'era la mia fantasia, la speranza de' miei floridi anni. Ora la dipartita s'avvicina, la speranza mia si compie, ho un piede sulla soglia della mia casa, uno nella slitta del mio sposo. Eppure io non parto con gioja, non lascio contenta la casa d'oro ove passai la gioventù. M'allontano e piango. Mia madre ben tosto non udrà più la mia voce, mio padre non vedrà le mie lacrime. Del come mai le fidanzate posson essere allegre? come il loro cuore può in questo momento esser vivace quasi un'aurora primaverile? Io, oh io rimango trista come il povero cavallo che è venduto, come la povera giumenta che è menata via. Il mio pensiero è cupo come una notte d'autunno, cupo come una fosca giornata d'inverno ».

Allora la madre la consola con un canto delizioso, i cui particolari rivelano i costumi della Finlandia:

« Non t'accorare così. Non ti menano in un pantano, non ti portano in un rivo. Hai sposato un eccellente marito, guerriero ardito, abile fabbro, padron di casa sua, che mangia un pane puro, ed un più puro ne darà alla sua donna; un cacciatore che va negli scopeti deserti, nelle foreste, e non lascia i suoi cani dormir sulla paglia. Già tre volte questa primavera esso preparò il bagno di vapore; tre volte pettinossi la capellatura; tre si terse il corpo con rami seechi.

Non t'accorare così, non isgomentarti di lasciar tua madre. Lo sposo tuo possiede grandi armenti, cento bestie a corna, mille dalle gonfie poppe, mill'altre lanute.

Non t'accorare così, non sgomentarti di lasciar tua madre. Lo sposo tuo non ha pur una terra ove la messo infradici, non un solco ove l'avena manchi, non un campo ove il grano non spighi. In riva ad ogni ruscello, il tuo sposo ha un granajo pieno; biche di semi pertutto; una foresta ove asconde il suo pane, un'altra ove il frumento s'indora; e danaro assai.

Non t'accorare così; non sgomentarti di lasciar tua madre. Il tuo sposo ha galli di montagna che caracollano attorno a lui; cuculi dorati covano ne'suoi boschi; tordi vengono lietamente a posar sulle briglie de'suoi cavalli.

Ed or bada, dolce mia fanciulla, giovane mia sorella che m'abbandoni, mio canto d'amore, pianta mia verde; ascolta le parole della vecchia. Tu vai in un'altra casa; vai a trovare un'altra madre. In una casa straniera presso una madre nuova, non è come nella casa paterna, sotto la custodia della nutrice. Non uscir di leggieri al chiaro della luna: il mal che si fa, viene a sapersi in casa; il mal che si fa, il marito viene a saperlo.

Pon anche mente ben bene agli aspri discorsi del vecchio, alla sua lingua affilata e pesante come una pietra, alle fredde parole del cognato, ai sarcasmi della suocera; sia il vecchio impetuoso come il cinghiale, e la donna sua feroce come un orso, e il cognato pungente come una serpe, e la cognata acuta come un chiodo, tu devi mostrar loro egual pazienza, eguale umiltà, come se ti trovassi con tua madre; la stessa sommissione verso il vecchio, lo stesso rispetto verso il cognato.

Ascolta, figlia mia, le parole della vecchia. Una padrona di casa non dee restar sempre al luogo stesso, ma visitar la villa, entrar nella camera ove il bambino vagisce; povero bambino che non può parlare, che non può dire se ha freddo o fame, finchè un amico gli arrivi, finchè la voce di sua madre non gli giunga all'orecchio.

Poi rivolta al fidanzato, prosegue: « E tu sposo, fratel mio buono, non devi menarti la dolce nostra colomba per farle soffrir il bisogno, perchè impasti pane di scorza di betulla o focaccine di paglia. Tu devi condurla in una ricca casa, per trarre grano dall'armadio, per mangiar focaccine con crema, per gustare pan di frumento, per rimenare una pasta pura. »

Sposo, fratel mio buono, non devi insegnar alla nostra colomba la via da seguire colla sferza di padrone; non dev'ella sospirare sotto la corda, piangere sotto la verga, gemere sotto lo staffile. Pensa ai freschi suoi anni, pensa al suo cuor di fanciulla. Dàlle con calma le tue lezioni; istruiscila quando la porta è chiusa; istruiscila colla parola il primo anno, colle occhiate il secondo, col cenno il terzo. E se non risponde a' tuoi voti, toglì un giunco dalla palude, una fronda secca dai campi; toccala colla punta d'una bacchetta, castigala con una canna, con un ramo d'albero coperto di lana.

Se ancor non t'obbedisce, prendi una verga nella foresta, prendi un ramo di betulla, riponilo sotto l'abito, perchè non lo vedano gli abitanti d'un'altra casa; fregale le spalle, fregale il dosso. Non batterla sugli occhi nè sulle orecchie, chè vedendo il suo viso ammaccato, lo suocero e il cognato non domandino se fu assalita dal cinghiale, maltrattata dagli orsi.

La fanciulla però geme e singhiozza, e dice: « Io non era un tempo più infelice che le altre fanciulle, nè più pallida che i pesci del lago. Or sono più sventurata che le altre fanciulle, più pallida che i pesci del lago. »

Come ricompenserò mia madre del latte onde mi nutri, e mio padre della sua bontà? Grazie, babbo mio, dell'asilo ove m'hai allevata, degli alimenti che tu mi desti: grazie, o mamma, che mi hai cullata infante, portata debole nelle

braccia, nodrita del tuo seno: grazie, brave persone della casa, amici miei d'infanzia, con cui son vissuta, con cui crebbi ne' miei begli anni.

Or mi tocca abbandonare la casa d'oro, la camera di mio padre, la dimora ospitale di mia madre!

Ben ti venga, o cara mia camerella, coperta di soffitti! quanto mi sarà dolce il tornar qui, il rivederti! Ben venga a te, camera di mio padre, col sopralco di legno. Il riposo sia sempre in questa casa, ne' begli alberi che la circondano, ne' campi ch'io abbandono, nelle foreste piene di frutti saporiti, nel lago dalle cento isole, nella valle ov' io crebbi col bruco.

E se ne va; ma ben presto un malvagio schiavo l'ha uccisa. Ilmarinen torna a Pohiola per cercar un'altra moglie, e non la trova; ma resta meravigliato della felicità che vi regna, in grazia del sampo, onde risolve col fratello Wœinemœinen di conquistare quel filtro; e vi riescono dopo lunghe prove, e liberando il sole e la luna dalla sepoltura ove Luhi gli avea nascosti. Ma con questo trionfo della luce sulle tenebre non finisce l'epopea finlandese, giacchè dee comparir sulla terra un altro dio migliore di Wœinemœinen, nato da Marietta, giovane pastora che lo concepì da una coccola trovata alla foresta, e che appena nato affrettossi a farlo battezzare. Il vecchio Wœinemœinen cercò perderlo, ma non riuscì, onde confuso costruì un battello di ferro, e se n'andò lontano a nascondersi nelle regioni inferiori del cielo. Partendo però, lasciò alla Finlandia la sua arpa meravigliosa, l'arpa sua che canta l'amore ed esilara i cuori.

Il fondo, come vedete, è il potere della magia. E in tutto il Settentrione campeggia questo carattere superstizioso, quest'assorbimento della realtà nella fantasia, dell'azione positiva nel simbolo meraviglioso; quasi che la natura cupa e grandiosa tra cui vivono, risvegli in essi quel timore istintivo, da cui nasce la superstizione. La loro pratica magica era famosa durante l'antichità, nè l'abbandonarono coll'introdursi del cristianesimo, e neppure colla civiltà odierna.

La magia è ancora molto praticata in Russia; e gli stregghi vanno ai loro uffici con un vestone di cuoio, sparso d'idoli di lamina, di catene, d'anelli, di sonagli, di code d'uccelli di preda, di brandelli di pelliccie; e sul berretto, in pari modo ornato, penne di barbagianni. Il principale loro arnese è un tamburo ovale, coperto da una parte sola d'una pelle, disegnata a idoli, astri, animali; e sotto vi son attaccati campanelli, che mescolano l'acuto lor tintinnio col grave suono del tamburo, percosso d'una mazza involta di pelle. La magia si fa per lo più in una tana, rischiarata da una bica di legna che arde nel mezzo. Lo streggo s'inebria di tabacco, poi comincia le contorsioni, i bocchi, i salti attorno al fuoco; e urlando chiama Dei e diavoli, sinchè pare cada sfinito. Gli asfanti, fra sgomento e ansietà, aspettano ch'ei ritorni dall'essere stato a conversare coi genj malefici; e in fatto, quando il mago risena, oracoleggia.

Nel Camselatk la fanno le donne, ma con meno strazio, e guardando la mano, pronunziando alcune parole sommesse sulle natatoje del pesce, che pretendono spieghi i sogni e guarisca malattie. Gli stregghi koriaki immolano un cane o un renne, e battono il tamburo durante il sacrificio. I Tongusi riguardano come specialmente eletti i fanciulli convulsionarj. I Kirghisi gettano nel fuoco un omoplata di montone, e le incrinature che vi si fanno son rivelazioni dell'avvenire ecc.

§. 9.

CANTI UNGHERESI.

Il primo poeta popolare ungherese è Timodi, vissuto nel secolo xvi miseramente, come egli attesta in quel frequente suo invio: *Questo fu scritto nella camera del povero Timodi, che spesso soffiavasi sulle dita perchè il freddo lo inlirizzava*. Componimenti di molta forza lasciò pure Balassa, morto sullo scorcio di quel secolo, all'assedio di Gran. Di Zrini, soldato come gli altri poeti ungheresi, è l'epopea detta *Zriniade*, data fuori il 1651. Soggiogata dall'Austria, l'Ungheria neglesse la propria lingua; vissero però alcune canzoni nella ricordanza de' natii. Eccone una di tempo ignoto:

La pazienza.

« Oh perchè, perchè compassionarmi, come se altri dolori non vi fossero che i miei? Ogni creatura non ha i suoi patimenti, patimenti innumerevoli? Ogni uomo non ha amarezze da cantare? Dov'è colui, la cui gioja non sia stata mai interrotta? dove colui, che non abbia mandato mai gemiti d'affanno? dove gli occhi, che non sieno stati bagnati di lacrime? dove il cuore, che non abbia mai provato le amarezze della vita?

No, io non voglio abbandonarmi alla disperazione; ma comando al boccio del dispiacere di sbocciare in un fior di pace, perchè la pace è gemella della virtù, e l'amarezza è vicina parente del peccato. La felicità durevole non è rampollo di questa terra....

Amici, ho trionfato, ho ritrovata la forza vera: or mandiamo in giro il bicchiere, e rinnoviam da capo la partita. Io resterò tra le vostre file, io stringerò ancora ogni mano d'amico. E se l'assenza ci separa, se esigliato da voi, sento bisogno di piangere sulle mie affezioni, io mi ripeterò che ogni pena è leggera, e che le ore più cupe, quelle dell'esiglio, hanno anch'esse i loro lampi di luce ».

Delle melodie e danze nazionali degli Ungheresi parla a disteso A. Degerando, nel recente suo libro *La Transylvanie et ses habitants* (1845).

§. 10.

CANTI INGLESI.

Dopo la Germania, nessun paese conservò tante ballate e finzioni popolari quante l'Inghilterra e la Scozia. Percy diede il primo esempio di raccorle, e molti il seguirono, comprendendo quanti documenti se ne potessero trarre per la storia e per l'arte (1).

(1) PERCY, *Reliques of ancient poetry*. 3 vol. in-8°.

WARTON, *The history of ancient english poetry*.

ELLIS, *Specimens of early english metrical romances*.

KITSON, *Ancient english metrical romances*.

EWAN, *Old ballads*.

JAMIESON, *Popular songs*.

FINLAY, *Scottish historical and romantic ballads*.

WALTER SCOTT, *Border's Minstrelsy*.

BARRY, *Diisert. sur le cycle populaire de Robin Hood*. Parigi 1832.

Le arie più antiche ed originali sono le irlandesi. Molto cantavasi il *Pharrah*, in cui era celebrato un eroe gigante di tal nome, ed eccitava l'entusiasmo dell'esercito. « Fu spesso osservato » dice Tommaso Moore « che la nostra musica (irlandese) è il commento più fedele della storia nostra. Il tono di sfida cui succede il languore dell'abbattimento; un lampo d'energia che brilla e sparisce; dolori d'un momento perduti nella leggerezza del momento che segue; tutto questo misto romanzesco di melanconia e d'allegrezza, risultante dagli sforzi che una nazione viva e generosa fa per scuotere o per obblare i mali che l'opprimono; tali sono i caratteri della nostra storia e dell'indole nostra, con tanta forza e fedeltà riflessi nella nostra musica ». Esso Moore adattò parole nuove a vecchie melodie di colà; e Walter Scott, Campbell ed altri rigentilirono assai ballate, cioè le privarono della naturalezza per cui son desse.

La tradizione attribuisce le arie delle antiche ballate scozzesi a David Rizio, il malarrivato amico di Maria Stuarda; ma certo esse sono più antiche. Vanno fra queste il *Cowden-Knows*, *Galashiels*, *Galawater*, *Etterick banks*, *Braes of yarrow*, *Busk above traquair*, ed altre denominate da ruscelli, villaggi, monti sul Tweed: sonavansi dai reggimenti sulla cornamusa *bag pipe*.

Di stile più duro sono le arie inglesi, e non vengono cantate che dal volgo.

Quanto al contenuto, vi son misti i sentimenti degli Anglo-Sassoni, dei Danesi, dei Normandi; le cui tradizioni furono messe in versi da menestrelli, perciò divenuti popolarissimi. Sir Filippo Sidney scriveva nel suo *Dialogo sulla poesia*: « Non ho mai inteso le ballate di Percy e Douglas senza restarne commosso come allo squillo della tromba guerresca; e pure le canta un povero cieco colla voce chioccia s'un violino scordato ».

Monumento antichissimo della poesia inglese è un canto alquanto lungo di un bardo sassone che viveva nel 938, e che celebrò la vittoria di Brunan-Burg, riportata dagli Angli sopra una lega di Scotti, Pitti, Bretoni e Danesi. Ne rechiamo qualche frammento, tolto dalla collezione di Ch. Coquerel:

« Qui re Atelstano, signor de' conti, capo intrepido de' baroni, che dà collane ai prodi, e il giovane suo fratello il nobile Edmondo, e molti antichi guerrieri, col filo della spada uccisero i nemici presso Brunan-Burg. Egli e i suoi fendettero le grosse mura; essi diroccarono le mura elevate; gli Scotti e gli uomini del mare sono caduti in battaglia. Il piano risuona. I soldati fecero tali sforzi, che il sole, ch'erasi levato dalle onde alla mattina, questa gran luce, fiaccola del Signore, trascorse tutti i piani, e l'azione dei prodi terminò prima che tramontasse.

Colà molti soldati giacevano, e il sangue loro grondava; uomini del Nord, uccisi sui loro scudi; uomini di Scozia, rossi per la fatica della battaglia.

L'esercito sassone, truppa scelta, stette davanti tutta la giornata... Uccise quelli che fuggivano; gli uccise colla spada dal fendente affilato.

Gli uomini del Nord, rimesse le loro vele, e guai a quelli che restarono sul mare oscuro, sull'acqua profonda, cercarono Dublino. In paese tutti provarono vergogna d'esser fuggiti. Olaf fuggì con pochi soldati, e pianse sui flutti. Lo straniero non racconterà questa battaglia, assiso al focolare circondato dalla sua famiglia; perocchè i parenti vi perirono, e i suoi amici non ritorneranno più. I re del Nord ne' loro consigli moveranno querela che i loro guerrieri abbiano voluto avventurarsi al giuoco della battaglia coi figli d'Edoardo.

Atelstano e il nobile suo fratello ritornano sulle terre del Westsex. Gli avanzi della guerra lasciarono dietro sè; erano l'uccello di mare dal grido lamentevole, il rospo dalla pelle giallastra, il corvo nero dal rostro adunco,

l'airone che fa il nido sugli alberi elevati e divora il pesce del ruscello, lo sparpiero vorace, il daino grigio e il lupo selvaggio ».

Edredo, successore del figlio d'Atelstano, mosse più tardi contro i Nortumberlandi e i Danesi, dove perì in battaglia Erico capo di questi, con cinque re del mare. La morte di lui fu cantata dagli scaldi scandinavi:

« Mi parve un sogno; e presso la punta del giorno mi ritrovai nella sala del Walhalla, a preparar ogni cosa per ricevere gli uomini uccisi nelle battaglie.

Ho risvegliato gli eroi dal loro sonno; gli ho indotti a levarsi, a disporre le panche, ad ammannire le tazze da bere, come per l'arrivo di un re.

— Donde cotesto rumore? (esclama Bragy) Perchè mai tanti uomini si agitano, e si movono tutte le panche? — Perchè Erico dee arrivare » risponde Oden; « l'aspetto: su leviamoci, e andiamgli incontro.

— Perchè la sua venuta ti piace più che quella d'altro re? — Perchè in molti luoghi egli insanguinò la sua spada; perchè la sua spada sanguinosa molti luoghi traversò.

Io ti saluto, Erico, prode guerriero! Entra: sii il ben venuto in questa dimora. Dicci, quali re t'accompagnano? quanti vengono teco dal combattimento?

— Cinque re vengono dal combattimento, ed io sono il sesto (1) ».

Quest'era in lingua sassone; ma poi la normanda prevalse dopo la conquista di Guglielmo, dapprima affatto francese. Alla famosa battaglia di Hastings preludeva il menestrello Taillefer, cantando la romanza di Orlando:

Taillefer ki mult bien cantout,
 Sor un cheval ki tost alout,
 Devant li dus alout cantant
 De Karlemaine et de Rollant,
 E d'Oliver e des vassals
 Ki morurent en Ronchevals.

A capo delle stesse falangi normande cantava Berdico, poeta soldato di Guglielmo.

Delle *vecchie ballate storiche e narrative*, pubblicate da Evans, molte riguardano i fatti della conquista e de' primi successori di Guglielmo. Tra gli avvenimenti di questi è predicato il naufragio dei figli di Enrico I, che diede soggetto ad una ballata del secolo xvi, così fatta:

« Dopo che il reale nostro sovrano ebbe battuto i suoi nemici in Francia, e spesa la piacevole primavera ad accrescere l'onore suo nella bella Inghilterra, egli tornò con fama e vittoria, e in quel tempo i sudditi del suo paese lo accolsero giulivamente.

Ma tornando in patria, i suoi figliuoli lasciò in Francia perchè vi soggiornassero tranquillamente e divenissero istruiti; il duca Guglielmo col suo fratello, lord Riccardo di nome, ch'era conte di Chester, e avido di fama; e la bella figlia del re, la leggiadra Maria, con varj nobili pari e molti arditi cavalieri.

Tutti quivi rimasero in piaceri e delizie, quando il re nostro tornò dopo sanguinosa battaglia.

Ma allorchè la bella Flora ebbe veduto i suoi tesori appassire, e il freddo

(1) Tourne, *Hist. Norveg.*, lib. IV. c. 40.

e mesto inverno coll'orrido capo comparve, questi principi tutti, d'un solo consenso, prepararono ogni cosa per passar il mare ver la bella Inghilterra, la cui vista a loro era dolce.

— Si vada in Inghilterra (ognun d'essi sciamava), chè natale si avvicina; non restiam qui più a lungo, ma passiamo le feste di natale nella Corte di nostro padre, ove il signor piacere ci aspetta con principeschi dilette. —

I marinai e tutta la ciurma, dopo sbevazzato gran vino, erano talmente scompigliati, che nel mare vedeano la propria immagine come porci. Il timone nessun guidava; il maestro giaceva sonnolento; i marinai tutti al suo fianco ruzzolavano qua e là.

Perciò la nave procedeva a caso sui flutti spumosi, e i principi stavano in continuo pericolo della loro vita. Molte lacrime stillavano dai loro begli occhi; il cuore battea loro dalla paura, più non restando ad essi verun soccorso.

Mille volte e più essi ribramarono d'esser a terra: e alla fine giunsero in vista della piacente riva d'Inghilterra. Ciascuno allora cominciò a volgere i suoi sospiri in sorrisi, e un allegro sguardo dissipò il pallido e livido colore.

I principeschi lord molto desideravano abbracciar le loro donne; e — In breve noi saremo in Inghilterra: confortiamoci dunque, chè finalmente vediamo il lido; non affiggiamoci più, chè il maggior pericolo è passato. —

Ma mentre colla giuliva speranza si confortavano, la nave, urtando contro uno scoglio, si spaccò in due parti.

Al grave urto ognun d'essi fu trabalzato; ognuno dovette ghermirsi a qualche cosa per non affondare. Ma invano cercarono alcun sostegno; la nave si sprofondò così subito, che furono costretti a trangugiare l'ultima bevanda.

Allora potresti veder i signori e le dame, vicini a perire, in mezzo ai salsi flutti, con molti lamentevoli gridi, affannarsi di salvar la vita col dimenare le braccia, e sollevare le caudide loro mani per ajutarsi insieme.

Come volle la buona fortuna, l'amabile giovane duca riuscì a mettersi in salvo nel palischermo. Ma udito un grido della sorella, della vaga e cara figlia del re, volse lo schifo per prender lei ch'era vicina ad affogarsi.

Mentre ingegnvasi di tirar dentro la giovane e buona sorella, gli altri si sostenevano a galla, nuotando; e corsero allo schifo in sì gran numero, che questo al fine, e quanti erano in esso sprofondarono nel mare.

Dei signori e dei gentiluomini, delle dame di bell'aspetto, neppur uno sfuggì; e fu veramente deplorabile caso. Tre ventine e dieci annegarono in tutto, e non uno scampò da morte, fuorchè un povero beccajo, che nuotò fin che il fiato l'abbandonava.

Questo tristissimo annunzio giunse al nostro cortese re, il quale ricusò ogni consolazione, come l'ebbe udito; poichè rimaneva senza figli che gli succedessero nel regno: onde toccò al figliuolo di sua sorella, come voi ben sapete ».

La storia di san Tommaso di Cantorbery, divenuta popolare, fu abbellita di tradizioni; una delle quali, non rifiutata neppur dalla storia, riguarda il matrimonio di suo padre Gilberto Becket:

Susetta Pye.

• In Londra era nato il giovane Beichan, e assai bramava di vedere stranieri paesi; ma fu preso da un Moro selvaggio, che lo trattò molto crudelmente.

Vide esso i costumi di quel paese, e la religione che vi si professava; ma a Maometto e Termigante mai non volle Beichan piegar il ginocchio.

Perciò, in ciascuna spalla gli fecero un buco, e in questi misero due pali, e gli fecero trascinare il vino e le spezie col delicato corpo. Lo gettarono in un fondo di torre, dove nè udir potea nè vedere; per sette anni vel tennero racchiuso, sicchè per fame era presso a morte.

Questo Moro aveva sola una figlia di nome Susetta Pye; ed ogni giorno uscendo ad ascoltare, passava presso il carcere di Beichan. Buona era essa, dolce e cortese, benchè nata da padre ribaldo; e spesso sospirava, senza saper la cagione, per colui che giaceva nella torre.

Intanto accadde un giorno, ch'ella udì il giovane Beichan cantare mestamente; ed ah! sempre nelle sue orecchie risuonarono le parole di quello sconsolato.

— I miei cani errano senza padrone; i miei falchetti volano d'albero in albero; il giovane mio fratello rederà i miei campi; non ti vedrò mai più bella Inghilterra. —

I dolenti suoni di sotterra venivano a morire flebilmente nell'orecchio di Susetta; ma per quanto li udisse sì lungamente ripetere, nessun'altra parola poté essa cogliere.

E tutta notte non poteva trovar bene, pensando al canto del giovane Beichan. Essa sottrasse le chiavi di sotto l'origliere di suo padre, e mosse alla robusta prigione, e ne disserrò le porte, e credo ne aprisse due o tre prima di giungere ove il giovane Beichan stava rinchiuso con tanta gelosia.

Giunta che fu dinanzi al giovane Beichan, esso stupì al vederla: e credendola qualche bella prigioniera, — Bella dama, di grazia, donde siete? —

— Avete voi terre o castelli nel vostro paese (domandò essa), che possiate offrire ad una bella dama per avervi liberato da robusta prigione? —

— Presso della città di Londra ho io una casa con due o tre altri castelli: e tutti io voglio dare alla bella dama che mi vorrà trarre dalla prigione.

— Porgetemi la vostra destra in pegno, in pegno della promessa a me, che per sette anni non sposerete altra donna fuori di me.

— Io vi do la mia destra in pegno, ve la porgo con libera volontà, che per sette anni lo rimarrò senza moglie per la tenerezza che or mi mostrate. —

Essa ammansò il custode con lucid'oro e moneta bianca; ottenne le chiavi della robusta prigione, e rese libero il giovane Beichan. Gli diede a mangiar cacio aromatizzato, e a ber vino rosseggiante; gl'impose di pensare qualche volta ad essa, che tanto cortesemente l'avea liberato di pena.

Essa cavossi di dito un anello e lo spezzò, e a Beichan ne diede metà: — Serbalo in memoria dell'amore che ha per te la donna che ti liberò. Poni il piede sovra un buon bastimento, t'affretta alla tua patria; e prima che si compiano i sette anni, torna, amor mio, e sposami. —

Assai prima che finissero i sette anni, essa si propose di rivedere l'amato, perchè una voce nel cuore le ripeteva: Beichan fallì il suo voto. Essa adunque pose il piede sovra un naviglio, e volse le spalle alla patria.

Veleggiò ad oriente, veleggiò ad occidente, finchè giunse alla bella Inghilterra. Ivi adocchiò un pastore che nella planura pascolava il suo gregge.

— Che v'è di nuovo? che v'è di nuovo, o buon pastore? che nuove bai tu a raccontarmi? — Ho tali nuove, o signora, che mai non furono udite le simili in questo paese. Laggiù in quella casa v'è una fidanzata, che da trentatre giorni aspetta: il giovane Beichan non vuol dormire con essa per amore d'una donna d'oltremare. —

Ella pose le mani in tasca, e diede al pastore oro ed argento: — Prendi, mio buon garzone, per le liete nuove che mi dai. —

Venuta alla porta del giovane Beichan, bussò leggermente; e il portinajo aprì tosto, e la tolse dentro.

— È questa la casa del giovane Beichan? Il nobile signore ci sta? — Sì, egli è in casa con tutti gli altri, e questo è il giorno delle sue nozze.

— Ah! dunque sposò un'altra amante? mi ha dimenticata! ah! — singhiozzando diceva la già allegra donzella. — Io vorrei esser rimasta nel mio paese. —

E prese il suo bell'anello d'oro, che coll'amor suo lietamente ruppe un giorno, dicendo: — Date questo allo sposo, o bravo portiere, e pregatelo a venir a parlarmi. —

Quando il portiere giunse davanti al suo padrone, piegò il ginocchio a terra. — Che hai tu, brave mio portiere, che sei sì pieno di cortesia?

— Io sono vostro portiere da trentatre anni; ma ora trovasi alla porta una signora, cui mai non ho visto la somigliante. Porta essa un anello a ciascun dito, e tre su quel di mezzo; porta sulla fronte tant'oro, che basterebbe a comprarmi una contea. —

Qui parlò la madre della sposa, donna acerba e stizzosa: — Voi potevate eccettuare la nostra buona sposa, e due o tre altre della nostra compagnia.

— O temperate la vostra lingua, madre della sposa, o voi mi sembrate pazzo. Essa è dieci volte più bella della sposa e di quante donne sono in questa compagnia. Essa non vi chiede che un tozzo di pan bianco e un bicchiere di vino rosso, e vi ricorda dell'amor della fanciulla che vi liberò di stento.

— O giorno fortunato (selamò Beichan), giacchè io non ti ho sposata. Certo non può esser che Susetta, la quale traversò il mare per amor mio. —

E in fretta corse giù delle scale, e quindici gradini fece in tre passi: strinse la cara amante fra le braccia, e la baciò teneramente.

— Ah! voi menaste già un'altra sposa? ah! già m'avete dimenticata? dimenticata avete colei che vi rese la vita e la libertà? —

Piegò la testa sulla sinistra spalla per nascondere le lacrime che le gonfiavano l'occhio. — Come stai, giovane Beichan? (diss'ella) Io cercherò di non pensare più a te.

— Oh mai, oh no mai, Susetta Pye: per certo è impossibile. Nessun'altra io sposerò fuori di te, che tanto hai fatto ed ardito per me.

Allora la sposa precedente venne fuori e disse: — Signor mio, il vostro amore è già cangiato? Stamattina io era vostra sposa, e un'altra scegliete avanti mezzodì.

— Oh moderate la vostra lingua. Voi non sarete capitata male con me: quando tornerete al vostro paese, vi rimanderò con doppia dote. —

Egli prese Susetta per la candida mano, e gentilmente l'accompagnò su e giù; e baciando le rose labbra di lei — Siate la ben venuta, o gioiello in casa vostra. —

Egli la prese per la mano bianca di latte, e la condusse al fonte battesimale, dove cangiò il nome suo di Susetta Pye, e il suo buon amante chiamolla donna Giovanna ».

Le canzoni inglesi si occupano meno di politica, che di litigi domestici, di guerre, d'amore, e ancor più della caccia; la quale essendo passione dei Sassoni, e da Guglielmo il Conquistatore riservata ai soli baroni, univa all'allettamento di tale esercizio il solletico della proibizione. Quelli dunque che non voleano sot-

toporsi alla dura legge del Conquistatore, fuggivano al bosco, e di là sfidavano i divieti e le leggi. Tipo loro fu Robin Hood, cioè Rubino de' boschi, che con una banda vivea nelle foreste di Sherwood; e delle ballate intorno a lui, diverse di tempo e ancor care agli amanti delle selve e della caccia, si compose un intero volume. Eccone una:

« Quando il bosco è brillante e bella l'erba, e larghe e lunghe le foglie, è dolce passeggiare per la foresta, e ascoltar i zirli degli augelletti.

Il merlo cantava sopra un ramo, così forte che svegliò Robin Hood nel bosco ov'era coricato.

— In fede mia (disse il nobile Robin), sta notte ho fatto un sogno. Sognai due robusti borghesi, che doveano combattere con me corpo a corpo.

Mi parve che mi battessero, mi legassero, mi togliessero il mio arco. Se io sono Robin, in vita su questa terra me ne vendicherò.

— I venti sono leggeri (disse Giannino (1)) come il vento che soffia sulla collina. Se il vento fu più forte sta notte che mai, domani può tenersi quieto.

— Su su, presto, miei bravi; Giannino verrà con me. Io vo a cercare laggiù questi bravi paesani nella verde foresta dove stanno. —

Detto fatto, buttaronsi addosso i loro abiti verdi, e presero ciascuno il suo arco, e s'avanzarono per cacciare nella foresta, sino ad un macchione dove più spesso compiaceansi.

Colà videro un robusto borghese che s'appoggiava contro un albero; portava a lato una spada e una daga che avean uccise molte persone, ed era involto in un mantello che gli copriva la testa e la vita.

— Restate là, padrone (disse Giannino) sotto quest'albero; ed io andrò da questo tarchiato borghese per sapere che cosa vuole.

— Ah, Giannino, tu non sei di guardia per me; io lo trovo strano. Quando mai ho io mandato avanti i miei, restando dietro io? se non fosse la paura di rompere il mio arco, o Giannino, ti spezzerei la testa. —

Le parole eccitarono lo sdegno, onde Giannino e Robin si separarono. E Giannino partì per Barnesdale. Conosceva tutti i tragitti, e quando giunse a Barnesdale, v'ebbe un gran dolore, perchè trovò due suoi camerati uccisi sull'erba; e Scarletto fuggiva a piedi traverso a roncbioni, ad alberi, a pietre; perchè il fero scerifo lo inseguiva con cenquaranta uomini.

— Tirerò un colpo (disse Giannino); e coll'aiuto di Cristo, farò che questo scerifo che corre sì lesto, si fermi. —

E Giannino tese l'arco, e lo preparò al tiro. L'arco era di legno fragile, e gli cascò ai piedi. — Malanno ti colga, o legno maledetto, il più maledetto che mai da albero nascesse. Tu sei la mia ruina oggi, quando dovresti essere il mio soccorso. —

Il colpo fu tirato debolmente, pure la freccia non ferì il vento; e colse un uomo dello scerifo, e Guglielmo Treut restò ucciso.

Meglio sarebbe valso per Guglielmo Treut d'essere stato in un letto ben duro, che di giacere quel giorno sul verde strato del bosco per scontrare la freccia di Giannino.

Ma, come si dice, quando gli uomini vengono alle mani, cinque valgono meglio che tre. Lo scerifo ebbe tosto preso Giannino, e lo legò contro un albero.

— Tu sarai strascinato nella pianura ed appiccato alto sulla collina. — E Giannino rispose: — Può andare fallita la tua idea, se Cristo lo vuole. —

(1) Giannino è il compagno perpetuo di Robin Hood.

Non parliam più di Giannino, e pensiamo a Robin Hood. Egli andò verso il robusto borghese, che si teneva sotto il fogliame.

— Buon giorno, camerata (disse Robin). Buon giorno, camerata (rispose quello). Da cotest'arco che porti in mano, tu m'hai aria d'essere un buon arciero. Io ho perduto la strada e la mattina.

— Io ti avverò traverso ai boschi (disse Robin), buon camerata, io ti sarò guida.

— Cerco un bandito (disse il forestiere); ha nome Robin Hood; amerei meglio cogliere questo fiero bandito che quaranta buone sterline.

— Ora vieni con me, vigoroso gentiluomo, e tu vedrai ben tosto Robin. Ma prima prendiam qualche spasso sotto questi alberi verdi; facciamo nel bosco qualche prova a chi più forte. Abbiamo probabilità d'incontrar qui Robin al primo istante. —

Tagliarono due rami di spino che sorgevano sopra un rovetto, e gl' intrecciarono per essere bersaglio alle lor frecce.

— Prima a te, camerata (disse Robin). — No davvero, camerata mio (rispose l'altro); tu sarai mia guida. —

Robin tirò il primo, e fallì il brocco della larghezza appena d'un dito. L'uomo era buon arciero, ma non poteva far altrettanto. Al secondo colpo, egli colse nella ghirlanda; ma Robin tirò ben meglio di lui, perchè trafisse il ramo di mezzo.

— Che tu sia benedetto, buon camerata (disse l'uomo). Se il tuo nervo fosse stato sì buouo come la tua mauo, tu varresti meglio di Robin Hood. Or dimmi il tuo nome sotto le foglie del bosco. — No, affè (disse Robin) finchè nou m'abbi detto il tuo. — Io dimoro nella valle, ed ho giurato di prendere Robin; e quando mi chiamano per mio vero nome, io sono Guido di Gisborn. — La mia dimora è nel bosco (soggiunse Robin), e mi chiamo Robin Hood di Barnesdale, che tu hai sì a lungo cercato. —

A chi non fosse stato nè parente nè amico loro, sarebbe riuscito gradito il vedere questi due incontrarsi colle spade divampanti; vedere come combatterono due ore d'un giorno d'estate, ecc. ecc.

Alla fine il borghese è ucciso, e il masnadiere esce dal bosco colla testa di quello; uccide lo scerifo, e libera Giannino dalla forca. È il trionfo insomma della forza sopra la legge, del contrabbandiere contro i sergenti.

Morte di Robin Hood.

• Robin Hood e Giannino arrivarono s'una pendice, vestita di bruco. — Molte cariche di dardi lanciammo (disse Robin); ma ormai più non sono capace di lanciarne un solo. Le mie frecce non voleranno più. Una mia cugina abita a piè di quest'altura. Voglia Dio ch'essa consenta a trarmi sangue! —

Robin scese al monastero di Kirkley quanto più presto potè; ma prima di giungere fu preso da vivo dolore. Giunto al ricco monastero, sollevò il martello della porta, e lo fe sonare con forza: nessuno fu mai più lesto della cugina a tor dentro Robin.

— Volete sedervi, cugino Robin? e bere con me della nostra birra? — No; io non mangerò nè berrò, finchè non m'abbi salassato. — Bevete. Ho una camera che voi non conoscete; venite e vi salasserò. —

E lo condusse colla sua bianca mano, e lo fece entrare in una camera

riposta, e colà salassò il bravo Robin finchè sangue potè venire. Gli aprì la vena del braccio, poi rabbattè la porta; e sangue venne tutto il giorno, e fin al domattina.

Robin allora vide una finestra, per la quale credette potrebbe fuggire: ma era troppo debole per saltare o per discendere. Allora pensò al suo corno che staccato cadeva a' suoi ginocchi: lo portò alle labbra pallide, e vi soffiò tre volte debolmente.

Giannino ch'era assiso sotto un albero lo senti: — Ho paura (disse) che il mio padrone non sia in caso di morte: con tanto languore egli suona! —

E tosto corse al monastero di Kirkley, e arrivando ruppe due o tre serrature, sfondò la porta, giunse presso Robin, e cascò a' suoi ginocchi. — O padron mio (esclamò), una grazia ti domando.

— E che grazia mi domandi tu, Giannino?

— La grazia di bruciare il monastero di Kirkley con tutte le sue monache.

— No no (rispose il coraggioso Robin), non ti consentirò questa domanda. Mentre vissi non ho mai attaccato una donna, nè uomo che l'accompagnasse; non offesi mai una fanciulla: e Robin Hood morrà qual visse. Ma dammi il mio arco teso, che vo' lanciare una freccia.

E dove questa freccia cadrà, ivi scavate la mia fossa: un cespo verde collocato sopra la mia testa, un altro a' miei piedi.

Accanto deponetemi il mio arco teso, il cui fischio fu per me l'armonia più gradita. Fate la mia tomba di terra e di verdura, acciocchè questo monumento sia semplice come la mia vita.

E sia grande tanto che il viandante vi si possa sedere, e dire: Qui riposa l'ardito Robin Hood. —

Gli promisero fare come chiedea, e Robin morì soddisfatto. Sepellirono l'eroe al luogo da lui scelto presso il bel castello di Kirkley ..

Johnson, critico e poeta abbastanza classico, diceva darebbe tutte le opere sue per aver composto la ballata della Caccia dei boschi di Cheviot (*Chevi-Chase*), di cui citiam solo piccola parte:

* Dio conceda lunga prosperità al nostro re, e vegli sulla sua vita e la nostra salute! Una caccia fu data, una caccia funesta, tempo fa, ne' boschi di Cheviot.

Il conte Percy si pose in cammino per inseguir la damma colla muda e col corno. Il valoroso conte di Northumberland fece voto innanzi a Dio, che prenderebbe il piacer suo per tre giorni d'estate nei boschi di Scozia; che ucciderebbe i migliori cervi nelle negre lande di Cheviot, e li porterebbe via.

Le nuove ne vennero al conte Douglas in Scozia ove dimorava. Egli mandò dire al conte Percy che preverrebbe gli allegri suoi divisamenti. L'Inglese, sprezzando l'avviso, si rese nel bosco con millecinquecento arcieri eletti, che al bisogno sapeano diriger le frecce a volo allo scopo più lontano.

I veltri generosi corsero con impeto sulle tracce del cervo selvatico. Cominciarono la caccia il lunedì, avanti che il giorno comparisse; e molto prima di mezzodì avevano ucciso cento daini superbi...

Il conte Douglas, sopra un cavallo bianco come un latte, avanzavasi come un ardito barone, prima della sua comitiva; l'armadura di lui sfolgorava come oro. — Ditemi (chiese egli) di qual gente voi siate, voi che cacciate qui così a baldanza, e senza licenza mia inseguita e uccidete il daino mio favorito. —

Il primo a fargli risposta fu il nobile Percy: — Noi non vogliamo nè dichiararci nè dirti di che gente siamo: ma saremo pronti a versar il sangue nostro più caro per uccidere i più nobili tuoi daini. —

Douglas allora proferì un giuramento solenne, e pieno di stizza esclamò: — Prima ch'io sia così insultato, un di noi due perirà. Io ti conosco appieno: tu sei conte, o lord Percy; conte sono anch'io.... —

I due prodi conti si scontrarono al fine, come due capitani d'una grande Potenza; si assalsero come due leoni al fondo delle foreste, e si diedero crudele battaglia.

Combattono colle loro spade d'acciajo temprato, finchè grondavano di sudore, finchè sentirono il loro sangue stillare, come gocce di pioggia.

— Renditi, lord Percy (gridò Douglas). Io ti condurrò sulla mia parola, e tu riceverai un rapido avanzamento da Giacomo nostro re di Scozia; io rimetterò generosamente il tuo riscatto, e dirò di te che sei il più coraggioso cavaliere ch'io m'abbia veduto.

— No, Douglas (rispose Percy): sprezzo le offerte tue; non voglio rendermi a nessuno Scozzese che nato sia fin oggi. —

A queste parole, un dardo acuto, scoccato da arco inglese, venne a fare nel cuor di Douglas una profonda e mortale apertura. E il conte non proferì più che queste parole: — Combattetevi ancora, o miei generosi vassalli. Lord Percy mi vede cadere, solo perchè il termine di mia vita è giunto. —

E la vita l'abbandonò. Percy prese l'estinto per la mano, e disse: — Conte Douglas, vorrei aver perduto i miei dominj, e che tu fossi ancora pieno di vita. O terrore! il mio cuore sanguina nel vederti steso sul fogliame; perchè certo mai non arrivò sventura a cavaliere di maggior fama... »

Quest'altra più moderna, è d'altri sentimenti:

« Io traverso in abbandono la montagna e la palude, erro coi piedi nudi. e la fatica m'opprime. Mio padre è morto; mia madre è povera; ella rimpiange giorni che non verranno più.

Pietà di me, cuori generosi ed umani! Il vento è freddo, e la notte s'avvicina. Datemi in carità qualche cibo per mia madre; datemi un po' di bene, ed io me n'andrò.

Non chiamatemi oziosa, mendicante, sfacciata. Ben io vorrei imparare a far di calza e cucire: ho due fratelli in casa; quando saran cresciuti, lavoreranno con coraggio.

O voi che state allegri, liberi e senza inquietudine, difesi dal vento, ben vestiti, ben nutriti; se la fortuna cambiasse! pensate come sarebbe terribile il mendicare di porta in porta un frusto di pane! »

Questa è tolta dalla raccolta di ballate, fatta da Løve-Weimars. Si sa che, oltre le anonime, di molte ne composero Walter Scott, Southey, Campbell, Moore. La canzone sovente è d'un'ironia che tocca alla crudeltà, per la facilità onde in quel paese si passa dal culto alla profanazione della virtù.

« Due corvi erano appollajati sopra un albero; udì l'uno a dire: — Ove desideremo oggi? »

— Dietro questa macchia (disse l'altro). Ho adocchiato il cadavere ancor fresco d'un cavaliere. Nessun al mondo sa che l'vi sia, eccetto il suo falcone, il suo cane e la sua dama. Il suo cane andò a caccia; il suo falcone insegue gli uccelletti; la sua dama prese un altro sposo.

Possiam dunque fare un pasto allegro. Tu ti pianterai sull'osso bianco del suo collo, io gli strapperò gli occhi azzurri; poi prenderemo una ciocca de'suoi biondi capelli pel nostro nido, se diventasse duro.

Molti fingeranno rimpiangerlo al mondo; ma nessuno cercherà dov'egli sia; e il vento soffierà sempre sulle ossa sue imbianchite ».

Molte volte anche in altre lingue, le bestie sono fatte maestre di morale, come in questo canto greco riferito da Fauriel:

« Un'Ebreina mieteva, ed era incinta: ad ora ad ora mieteva, or sentiva i dolori.

E s'appoggiò alla manna: fe un bambino d'oro, e lo mise nel grembiule per andare ad affogarlo.

Una pernice l'incontra, una pernice le dice: — Insensata cagna, insensata Iniqua, ebraa immonda: l'ho diciotto pulcini, e patisco per nutrirarli; e tu hai un bambino d'oro, e lo vai affogare! »

Tra le canzoni greche un'altra arieggia alla suddetta, mostrando da una parte il desiderio della vita, qual già lo palesava Achille nell'Odissea; dall'altra la pronta dimenticanza che segue nelle tombe:

« Ben sia ai monti! fortunate le campagne, che la morte non s'aspettano, la morte non s'attendono! la state greggi, e il verno nevi.

Tre prodi vogliono frangere l'abisso: l'un dice che uscirà il maggio, e l'altro l'estate, e il terzo l'autunno quando c'è l'uva.

Una fanciulla bionda loro parlò là nel mondo di giù: — Pigliatemi, o prodi miei, anco me pel mondo sereno.

— Fanciulla, fanno fruscio gli abiti tuoi, e sibilo i tuoi capelli, e picchia il tuo tacco: e di noi s'addà la morte!

— Io gli abiti me li levo, e i capelli li taglio, e le babbucce dal tacco le lascio sulla scala. Pigliatemi, o prodi miei, me pure pel mondo di sù; ch'io vada, ch'io vegga la madre mia, la quale s'affligge per me; ch'io vada, ch'io vegga le sorelle mie, le quali piangono per me.

— Fanciulla, le tue sorelle danzano nel ballo; fanciulla, la madre tua sta a crocchio in istrada.

S. 11.

CANTI SCOZZESI.

Le canzoni di Scozia sono più brevi e vive, e di colore più carico, di dialogo più drammatico che le inglesi. Molto furono adoperate il secolo scorso per opposizione al governo in favore dei cacciati Stuardi; e Gil Christ, James Hogg, Allan Cunningham ne raccolsero di molte.

Per indicare l'usurpazione della Casa di Brunswick diceasi: « Il gatto salì nel nido dell'aquila, inghiottì le ova, maltrattò la madre; ma guai al ladro quando l'uccello ritornerà ».

E contro re Giorgio: « Avete veduto Giordio Welp colla sua buona donna? Avete veduto sua maestà Giordio a cavallo d'un'oca? »

E altre volte: « Jacky (nome familiare di re Giacomo) andò in Francia con Lady Montgomery; vanno imparare a ballare: Madama è pronta. Poi verranno pieni di forza, in armi, freschi, belli. Dio gli assista quando balleranno la loro ridda con Giordio ».

E quando a mezzo il secolo le speranze cresceano: « Il vento soffia dalla

terra ch'io amo, e ad intervalli solleva i grigi flutti. Cercato il figlio nella valle, ma cercatevi anche il real Carlino (il principe Carlo): diecimila spade usciranno dal fodero, e feriranno colpi profondi e mortali: la potenza de' Gordon, l'orgoglio degli Erskine vuol vivere e morire con Carlino. Il sole si leva tutto divampante; il mare rugge da lontano; raro è oggi il fior da liso.

« Foss'io un buon uccello, avessi ale per volare; passerei l'alto mare per andar a vedere i miei diletti. E direi una novella allegra a qualcuno che m'è ben caro; e scenderei sulla finestra del re per gorgheggiarvi la mia melodia. Il serpente è nel nido del corvo, nascoso sotto la covata; e la buffa del vento che porterà via la covata, getterà sulle nostre coste il nostro buon re. Soffiate dunque a levante; soffiate a ponente; soffiate, o venti, sul piano spumoso; riconducete colui che più io amo, e qualcuno che non oso nominare ».

Pol quando la giornata di Culloden ebbe svelte le ultime speranze, l'elegia deploreava ancora:

« V'era una giovane a Inverness, gioja di tutta la città; era vivace come l'aldoletoletta sul gambo d'un fiore, quando lascia il nido per la prima volta.

A chiesa, ella guadagnava il cuore de' vecchi; al ballo, allettava gli occhi de' giovani; era la più allegra fra le allegre ai mercati ed alla processione.

Quand'io passava d'Inverness, il sole d'estate era sul declinare; e là io vidi la vispa fanciulla, e correa la città singhiozzando.

Gli uomini dai capelli bianchi uscivano tutti in sulla via; e le vecchie donne strillavano: miserabile a vedersi! Il fiore de' garzoni d'Inverness giace nel sangue nel piano di Culloden.

Essa svellevasi i braccialetti d'oro, bagnava di lagrime i suoi occhi sì belli: — Mio padre è restato a Carlisle la sanguinosa; a Preston giaciono i mie tre fratelli.

Io credeva che il mio cuore non potesse più soffrire, che le lagrime non potessero più bagnare gli occhi miei; ed ecco che la morte d'un altro mi schianta il cuore, d'un altro che di tutti mi fu più caro.

Il giorno innanzi egli mi giurava ancora darmi tre pegni di nozze; e or resta in braccio della guerra insanguinata per più non pensare a me.

I fiori della foresta saranno il mio letto; mio cibo le bache selvatiche; le foglie cadenti copriranno il mio corpo gelato, perchè più non mi voglio risvegliare ».

Quest'altra ballata scozzese rammenta le caccie avventurose:

Giona di Breadisle.

« Un mattino di maggio, Giona levossi, e domandò un vaso per lavarvi le mani. — Sciogliete le catene di ferro che tengono i miei veltri fedeli. —

All'udire quest'ordine, la madre di Giona si torse le mani dalla desolazione. — Deh! se v'è cara la benedizione di vostra madre, Giona, non entrate nella foresta. Nè pan di grano, nè buon vino vi mancano; non andate ad esporvi per della miserabile selvaggina. Giona ve ne supplico, non varcate la soglia. —

Ma Giona ammannì il suo arco, scelse una ad una le sue frecce, poi entrò nel Durrisdeer per cacciare il daino selvaggio.

Scendendo al Merriemass, scorse un daino corcato sotto una macchia di bruco. Die' il volo ad una freccia, e il daino selvaggio levossi in fuga: l'avea colto in un fianco, e tra la costa e il fiume i cani s'impossessarono della preda.

Giona fe a pezzi il daino, ne trasse i polmoni e il fegato; e i cani suoi san-

guinosi ne banchettarono come figli di conte, e bevvero tanto sangue, e mangiarono tanta carne, che si gettarono sull'erba addormentati con Giona.

Un vecchio paesano passò nella foresta: muoja costui di mala morte! Corse verso Histinton dov' stavano le sette guardie.

— Che cosa vieni a dirmi, paesano dai capelli canuti? — Vengo a dirti quel che ho visto coi miei occhi propri. Scendevo dal Merriemass, quando ho veduto sotto ai respugli di bianco spino un giovane ben bello, e dormiva circondato dai suoi cani. La sua camicia di tela fina d'Olanda; il vestito della stoffa migliore; i bottoni della manica d'oro lampante: e i suoi cani fedeli avevano la coda insanguinata. —

Il capoguardia allora parlò e disse: — Certo gli è Giona di Breadisle; non vedremo mai nessuno così da vicino. —

La sesta guardia disse alla sua volta: — Se è Giona di Breadisle, si lo frederemo. —

Alla prima scarica di frecce, le guardie ferirono Giona al ginocchio. Allora la settima guardia disse: — Una sola freccia ancora lo farà morire. —

Giona appoggiò il dosso a una quercia, il piede su di un sasso, e uccise i sette guardaboschi, eccetto un solo. Ma a questo ruppe tre coste e la clavicola, poi lo mise a spenzolone d'un cavallo, e gli disse di portar sue nuove a casa.

Uno stornello volò verso la finestra di sua madre; cominciò a cantare e zirlare; e il ritornello del canto suo era sempre: Giona tarda un gran pezzo.

Presero un ramo di corbezzolo, un ramo di pomo selvaggio, e vennero tra molti per portar via Giona. Allora la vecchia madre fu inondata di lacrime:

— Ah! lo v'avea scongiurato, figliuol mio, di non andar alla caccia. Spesso ho portato a Breadisle grandi ricchezze, ma non vi sono mai tornata così melanconica portandovi un tesoro.

Possa il vecchio villano morir di mala morte. Un giorno riceverà il fio in vetta all'albero più elevato delle rive del Merriemass.

Ora l'arco di Giona è spezzato; i suoi cani fedeli uccisi; il suo corpo riposa in Durrisdeer, e la sua caccia è finita ».

In quest'altra si sentè meglio la rapidità e la vigoria scozzese:

Maxwell.

« Dove vai, vecchio paesano malato, e che porti tu costà? — Prode soldato, io vo sulla collina per far cambiar di pascolo il mio gregge. —

Il vecchio paesano infermo fece due o tre passi di tutta la lunghezza d'un garetto vigoroso. — Io vedo che tu se' un vecchio rubizzo: vuoi tu mostrarmi la strada? —

E se n'andò con in gruppo il vecchio villano infermo sin al lembo della foresta. — Or deponetemi e scavalcate voi pure, robusto soldato, perchè non è più possibile andar innanzi a cavallo. —

Il soldato tirò la briglia del grigio corsiero, e lanciòsi d'un salto a terra. Il suo abito era rosso, ornato di ghiande d'oro.

Allora il vecchio paesano gittò via la sua casacca, gittò via dalla fronte il berretto. Era il giovine Maxwell, che fece scintillare la formidabile spada.

— Tu hai trucidato mio padre, infame Southron; tu hai scannato i miei tre fratelli; tu hai spezzato il cuore dell'unica mia sorella ch'io amava come la pupilla degli occhi miei.

Fuori la tua spada, tinta ancora del sangue della mia famiglia. Cotesta spada ha reciso il più bel fiore che mai abbia il sole veduto.....

Ecco un colpo mortale pel vecchio mio padre amato; eccone due pe' miei fratelli; eccone uno al cuore per l'unica mia sorella, per la sorella mia ch'io amava come la pupilla de' miei occhi ».

S. 12.

CANTI SPAGNUOLI.

Accanto alla storia vera alzasi in Spagna una storia poetica, ove i fatti sono spesso inventati di pianta, più spesso travisati dal vero, ma sempre dipinti coi colori veri del tempo e della nazione; talchè il *Romancero*, cioè la raccolta delle romanze spagnuole, diffonde gran luce, non meno sui costumi della penisola che della restante Europa.

Come *romanze* chiamavansi le lingue provenute dal romano, così romanze chiamarono gli Spagnuoli ogni composizione volgare, in contrasto delle latine; poi restrinsero quel nome alle ballate eroiche o romanzesche. Sono esse per lo più in versi da otto o nove sillabe; a strofe di quattro o sei versi; tal fiata ancora di dodici o sedici, ove spesso ricorre un ritornello. Cantavansi dal popolo, e perciò gli autori ne sono ignoti, e probabilmente ci giunsero alterate molto dalla primitiva lor forma e interpolate; ma pure, chi addentro conosca la lingua e i costumi, può accertare l'età di ciascuna composizione. Le più antiche appartengono al secolo XIII, le più recenti al XVI; e chi vinca il tedio d'una lingua invecchiata, di frasi dismesse, di frequenti ripetizioni, di molte mediocrità, n'è largamente compensato da vere bellezze e dal trovarvi sincero il ritratto degli uomini e l'espressione schietta del cuore.

La Spagna fu la prima che raccogliesse canzoni popolari, se già nel XVI secolo ne avea stampata una collezione (1). « Nella farragine delle romanze spagnuole (dice Berchet) conservatesi nelle diverse raccolte, o sparse qua e là in altre scritture, per poco che vi si faccia mente non è difficile distinguere quelle che derivano immediatamente dal popolo, dalle altre che non ne provengono se non più o meno mediatamente. La semplice, continua, ingenua e, dirò così, giovanile bellezza delle prime rende ben presto il lettore assorto e contento in quell'innocenza, per modo che lo disgustano poi le pretensioni retoriche, il florito concettizzare onde talvolta riescono screziate le seconde. Nelle prime è la natura che, tutta spontanea, senz'essere consapevole d'alcun artificio, s'è trasformata in poesia: nelle altre è ancor sempre la natura, ma che già bene o male ha imparato a mirare di tanto in tanto ad un effetto, a cercar i mezzi con cui conseguirlo. Nelle prime la poesia, per così esprimermi, è tutta d'istinto: nelle altre, accanto all'istinto, comincia a spuntare l'intenzione. Sì nelle une che nelle altre è sempre il popolo che poetizza; oscuri, senza nome veruno gli autori delle une e delle altre; ineducati gli uni, ineducati gli altri: ma questi altri volenti quando a quando pavoneggiarsi d'un qualche cencio lasciato cadere tra via da un poeta educato, ingegnansi di arieggiare il dotto. E il tanto raro e tanto famoso *Romancero Ge-*

(1) La prima stampa del *Romancero del Cid* fu procurata da Fernando del Castillo nel 1510; poi da Pietro Florez nel 1644; indi il secolo seguente da Giovanni di Escobar, che pel primo l'ordinò in modo

da formar quasi una storia seguita. Vincenzo Gonzales del Requero, ristampandolo nel 1818, ne compì un ventiquattro per false.

neral (Madrid 1604 e 1614) non è in gran parte che una serie di documenti di questa degenerazione della vera poesia popolare, per non dir nulla delle molte romanze in esso contenute, le quali sono evidentemente fattura di poeti letterati, livida o esagerata falsificazione di sembianze che la natura sola sa creare, ma che l'arte e le scuole non possono imitare mai bene; come non mai bene l'uom di Corte imita l'innocenza del contadino, e tutt'al più la ritrae in caricatura. Dalla quale incapacità dell'arte venne forse da ultimo, per viziosa logica, l'aristocratico disprezzo con cui ella guardò tutte queste cantilene del popolo; quando invece ne dovea venire a lei un'occasione di bel confronto, una conferma dei più alti trionfi ch'ella avea saputo guadagnarsi. Umili parentele, per rinnegarle, non si disfanno: e non all'arte certo toccava di maledire il terreno, sul quale ella ha potuto poi germogliare, crescere, perfezionarsi, appassire (1) ».

Nessuno però immagini trovar nelle romanze la storia, e di confonder questa colla tradizione. « Ad entrambe dà vita una stessa verità occulta; ma le sono due cose diverse: camminano ciascuna per conto proprio, talvolta in linee parallele, talaltra in linee divergenti; s'incontrano e si dividono ogni tratto. I trasferimenti da luogo a luogo, e gli anacronismi da' quali rifugge la storia, non spaventano menomamente la tradizione che vi s'accomoda; i segreti dell'animo che quella ignora, questa li sa e traduce in simboli visibili, in azioni esteriori; quella piglia il fatto materiale quale lo ritrova, questa lo rifà a modo suo e senza malizia, senza pur ella stessa sapere di rifarlo; e quando in una famiglia di eroi s'innamora d'un individuo, in lui solo ella riassume le glorie di tre o quattro generazioni, e lui senza scrupolo fa bello di tutte le forti imprese del padre, dell'avo, del figlio, del nipote. Ov'io insistessi di più su questo avvertimento triviale, mi parrebbe di far torto a' miei lettori; e già mi vergogno quasi d'averlo anche appena indicato. E per verità se in Italia nessuno, per esempio, avvisa di scambiare per istoria positiva le tante tradizioni intorno a Carlo Magno ed alla sua Corte, venuteci da Francia ed entrate nei nostri poemi epici, come dovrò io temere che alcuno si tolga poi per istoria tradizioni consimili andate di Francia in Spagna, le quali danno argomento ad una gran parte delle romanze? »

« Ed anche su quelle tradizioni non sue è bello il vedere con che destrezza il popolo castigliano abbia saputo innestare fatti tolti alle tradizioni proprie, come su tutte egli abbia stampata l'impronta della propria individualità, come le abbia vestite tutte del proprio color nazionale, e tirate spesso a servir d'occasione d'orgoglio a se stesso. Così, a mo' d'esempio, egli si usurpa l'onore di aver tratto i Francesi in Roncisvalle (778). Che quella rotta fosse opera di popolazioni basche addosso al retroguardo francese, a lui non importa: la gloria dei Baschi il Castigliano la vuole per sè; e agl'occhi suoi la battaglia di Roncisvalle è una disfida regolare tra Franchi e Castigliani, tra Carlo Magno e Alfonso il Casto: non importa che questi salisse al trono solo un tre anni di poi. Al Rolando della tradizione francese il Castigliano mette incontro un eroe della storia sua, Bernardo dal Carpio: non importa che la virtù militare di quel dal Carpio brillasse soltanto un po' più tardi, nella prima metà del secolo ix; se Rolando è caduto morto a Roncisvalle, Bernardo ne fu l'uccisore, a detta de' Castigliani.

« Assai men favolose, che non le tradizioni accattate al di fuori, son di certo le tradizioni interamente indigee degli Spagnuoli, come a dire le avventure del re Rodrigo prima e dopo la battaglia di Xeres de la Frontera al principiare del secolo viii; o la sciagura dei sette infanti di Lara al nascere del secolo xi; o i casi a quella contemporanei di Fernando Gonzales, fondatore poi del reame di

(1) *Vecchie romanze spagnuole*. Brusselle 1838; prefaz.

Castiglia; o le atrocità di Pietro il Crudele nella seconda metà del secolo XIV, ecc. Nondimeno, anche ne particolari di queste sarà meglio ravvisar l'espressione dei sentimenti e della credenza pubblica, piuttosto che sempre la verità positiva.

• Dapertutto la poesia popolare del medio evo, qualora imprende a narrare avvenimenti, se ne sbriga con pochi tratti a guisa di chi soltanto schizza un disegno; non se ne lascia trascinare, ma padroneggia il suo fatto; non ne piglia che le circostanze più rilevanti, su tutte l'altre trascorre a gran salti, e non se ne cura. Ella non ci guida passo passo per mano, ma ci sospinge innanzi all'oggetto; ce lo fa vedere, ma non ci dà tempo di contemplarlo; è frettolosa, e ci vuole affrettati. Questo costume tengono di frequente anche le romanze spagnuole: il loro cominciare è per lo più impreparato; improvviso non di rado il lor finire; somigliano spesso, e probabilmente son anche talvolta frammenti di canti più lunghi e perduti. Poca variazione hanno nei modi del raccontare, nel trovar delle immagini, nel vestir di parole il pensiero, e nelle formole destinate a ravvivare l'attenzione altrui. Ma quella scarsità è compensata da un'insuperabile felicità nell'abbattersi sempre a tutto quanto vi ha di più appropriato. Ed anche in questo procedimento è da osservarsi che i trovati d'un popolo son quando a quando simili a quelli d'un altro e pur lontanissimo. Nelle romanze spagnuole e nei canti popolari fin del Settentrione s'incontrano maniere identiche: indizj fortuiti dell'identità della natura umana, piuttosto che prove di un'imitazione non altro il più delle volte che conghietturale ».

Ecco in qual modo convenga far uso della tradizione, gran deposito della quale sono le romanze, ove spesso troviamo rammentati avvenimenti e nomi che la storia o neglesse o dimenticò. Abbandonando quelle che ricordano la storia antica, e per esempio le guerre fra re Dario e Gneo Pompeo, tocchiamo d'alcuna della storia moderna.

Regna sulla Spagna il goto Rodrigo, ma sinistri augurj già minacciano il suo dominio :

Don Rodrigo, re di Spagna,
Un torneo bandì in Toledo:
Fangli onor sessantamila
Cavalieri di corredo.

Proveduto al gran torneo,
Quando stan per cominciar
Da Toledo al re vien gente
Per volerlo supplicar

Che alla vecchia casa d'Ercole
Degni aggiungere un lucchetto
Da che i suoi predecessori
L'uso mai non han negletto.

Tal serrame il re nol mette:
Rompe quei che vi son già;
Gran tesor s'immaginando
Lasciasse Ercole colà.

All'entrar che fe in la casa
Trovò nulla, e si abbattè
A una scritta che dicea:

Per tuo mal venisti, o re!

*Re che aprisse questa casa
Tutta Spagna porrà in guai.
Un forzier dentro una pila
Poi trovaron ricco assai;*

Dentro quel bandiere strane,
 Con figure di spavento;
 Eran Arabi a cavallo,
 Cui sol manca il movimento;
 Colla spada ad armscollo
 Con balestre ben guerriere.
 Don Rodrigo impaurito
 Non curò di più vedere.
 Scese un'aquila dal cielo
 Ver la casa e andò a bruciarla;
 Dipoi in Africa gran gente
 Mandò il re per conquistarla.
 Cavalier ventiseimila
 Ei diè al conte don Giuliano.
 Passò il conte: e alla passata
 Fortunò nell'oceano.
 Perse là ducento navi;
 Perse cento galeotte;
 Tutti, fuor sol quattromila,
 Tutti i suoi periro a frotte.

Forse soltanto nell'immaginazione sussisterterò gli amori di don Rodrigo con Florinda figlia del conte Giuliano, soprannominata la Cava o la Cattiva; ma gran soggetto offerse a poetiche canzoni, una delle quali si chiude con queste riflessioni ingenue insieme e sottili:

« Florinda perdè l'innocenza, Rodrigo perdè il riposo, la Spagna perdè la libertà pel capriccio di Rodrigo.

Se alcun domandi quale dei due fe più grave peccato, gli uomini dicono la Cava, le donne rispondono don Rodrigo ».

Gli Arabi arrivano, e la battaglia di Xeres li fa signori di Spagna :

Fugge l'oste di Rodrigo:
 Perso il cuor si disarpaglia.
 Nel dì ottavo del conflitto
 Vinta i Mori han la battaglia.
 Lascia il re le terre sue,
 Fuor del campo e' sen va via;
 Sen va sol lo sventurato,
 Senza toglier compagnia.
 Stracco, affranto era il cavallo,
 Che all'andar più non reggea:
 Non guidato, non tenuto,
 Già qua e là dove volea.
 Tanto il re va costernato,
 Che gli falla il sentimento:
 Muor di sete, muor di fame,
 Che il vederlo è accoramento;
 Tanto è il sangue ond'è cosperso,
 Ch'ei par bragia. E, lavorio
 Di gran gemme, l'armadura
 Tutta guasta è dal pestio:
 Fatta è sèga la sua spada
 Dai gran colpi che l'han pesta:
 Ammaccato anche l'elmetto
 Già compresso in su la testa.

Gonfia gonfia il re ha la faccia
 Dal travaglio ond'è sbattuto.
 Va a salir su in cima un colle,
 Sul più eccelso cho ha veduto;

Di là mira la sua gente
 Come vinta lo abbandoni;
 Di là quanti egli n'avea
 Di stendardi e di pennoni,
 Tutti tutti nella polve
 Di là mira come sieno
 Scalpitati alla rinfusa,
 Tramestati col terreno.

Cerca intorno i capitani,
 E non un, non un ch'ei veggia.
 Mira il campo tinto in sangue,
 Che a rigagnoli n'ondeggia.

Vide il miser quel conquasso,
 E una gran pietà lo afflisce;
 Lagrimando fuor per gli occhi,
 Ruppe in lagni, e così disse:

— Ier di Spagna io re; quest'oggi
 Nè d'un borgo più nol son!
 Ier città, castelli e ville,
 Di niun oggi più padron!

Ier donzelli, ier creati
 A servizio intorno a me,
 E non oggi una torretta
 Da dir, Questa mia pur è!

Sciagurata fu quell'ora,
 Sciagurato fu quel dì
 In cui nacqui, ed eredei
 Tanto imperio, ch'io così

Dovea perdere poi tutto
 Tutto insieme in un dì sol!
 Deb vien morte al pover corpo:
 Trammi l'anima di duol! —

Un'altra romanza canta la fuga di Rodrigo:

« Al fioco lume di qualche stella, che nel lugubre silenzio par che s'incresca di scintillare,

Celato sotto la men pericolosa apparenza d'un umile vestire, che lo protegga meglio d'una corona sempre minacciata, d'un'invidiata fortuna,

Senza le regie insegne dell'orgogliosa maestà che l'amor della vita gli fe gettare in riva al Guadalete,

Coll'armi rosse del sangue altrui e del suo, colla testa aspersa di polvere, immagine della fortuna sua che nella polvere ha veduto cadere,

Traverso ai campi di Xeres, nuova e deplorata Gelboe (1), re Rodrigo va fuggiasco tra monti, foreste, valloni;

Non ha dove posar lo sguardo; nulla che non gl'infonda sgomento. Se guarda il cielo, teme il furor suo perchè il cielo offese.

Se guarda la terra, più non è sua; già d'altri è quella che calpesta. Ma qual diviene se in se medesimo ritorce gli occhi e nelle sue memorie? »

(1) I campi insanguinati dalla morte di Saul, e maledetti da David.

Quelli che non reggono all'obbrobrio della dominazione straniera, rifuggono fra i monti cantabri; ivi crescono e formano i regni, destinati poi ad unirsi. Nelle continue guerre appaiono eroi ed imprese, cui non è mestieri che l'immaginazione aggiunga colori per farle poetiche: v'ha poi alcuni nomi, ai quali, siccome ai tipi delle storie primitive, s'applicano le gesta di molti uomini e di molti secoli. Tal è Bernardo dal Carpio, generato dal conte di Saldagna in una sorella d'Alfonso il Casto; nozze che, dissentite dal re, produssero lunga prigionia al conte:

Solitario dentro in Luna,
Di sue lacrime il suol bagna,
Bagna il suol della prigione
Il buon conte di Saldagna.
Gran lamenti solitario
Gran lamenti fa il vegliardo
Contro Alfonso e sua sorella,
Contro il figlio don Bernardo.
— Quanti, ah! lasso! gli anni andati
Del mio carcere aborrito,
Quanti sieno assai mel dice
Questo crine incanutito.
Quando io venni qui al castello,
Quando in Luna io qui m'entrai,
Quasi ancor non m'avea barba;
Bianca, lunga, eccola omai!
Com'è, figlio, che m'obblii!
Come a te non grida il sangue,
Quel che hai pur di sangue mio,
Va in soccorso di chi langue?
Ah! il mal sangue di tua madre,
Quel che davati del re,
Fa che tu com'ei m'avverai,
Ch'io vi ho contra tutti e tre.
No, non basta a uno sgraziato
L'uom nemico che l'opprime:
Gli bisogna aver contrarie
Fin le viscere sue stesse!
Tutti quei che mi fan guardia
Parlan qui del tuo valor;
Se non l'usi a pro del padre,
A chi serbi il tuo gran cuor?
Poi ch'io stommi in questi ferri,
Nè men trai, tu figliol mio,
O mal figlio esser tu dei,
O mal padre esser degg'io.
Oh! perdona s'io ti offendo,
Se trascor la mia parola:
Io qui piango come un vecchio,
E nessun qui mi consola. —

Quando Bernardo sa alline il mistero della sua nascita, alza gli occhi al cielo, e di mille lacrime bagnando il suo bel viso sdegnato, mordendosi le labbra, esclama:

« Gli amici miei tengansi disonorati del venirmi accanto; resti io fra i Mori ucciso, prigioniero, mutilato;

Il mio destriero mi trascini fino a squarelarmi a brani; nel fervore della pugna, cada stanco il mio braccio dalla spada,

Se non persegua Alfonso come spietato, come tiranno, finchè non mi renda di voglia il diletto genitore ».

Da quel dì che gli fu detto
— Il tuo padre è in prigionia —
Mai di farne al re la chiesta,
Mai Bernardo non finì.

Era dunque suo costume,
Qual battaglia mai vincesse,
Di tornare al re pregaudo
Perchè il padre gli rendesse;

E a qual ei battaglia uscisse,
Sempre il re gliel promettea;
Ma dipoi, sicuro in pace,
Non gliel dava, non volea.

Or che in campo contro Francia,
Presso a Oseco ei s'affrontò
Col fier Buoso, e corpo a corpo
Combattendo l'ammazzò,

Viene al re novellamente,
Vien Bernardo, e move il priego:
E il re, come ogni altra volta,
Tuttavia si tien sul biego.

Per dolor non va Bernardo
Più a palazzo com'era uso;
Senza far più al re servizio,
Lunga pezza stette chiuso.

Non uscì più a luogo alcuno;
Nè caval più cavalcava;
Nè di cosa più del mondo
Tener conto alcun mostrava.

Il piacer gli dava pena;
Si appagava di mestizie;
Non curava più di feste,
Che pur erangli in delizie.

Ne doleva ai cavalieri:
Tutti quanti avrian voluto
Che re Alfonso avesse il padre
A Bernardo infin renduto,

Al guerrier per cui da morte
Tante volte ei pur campò,
Senza perder mai battaglia
Dove seco sel recò.

Anche per opposizione al re, Bernardo spiega un eroico patriottismo:

Non ha erede il casto Alfonso,
E invia messi in Francia a Carlo,
Messi occulti, a dir che venga
Contro i Mori ad ajutarlo,
Ch'ei testando, in lascio a lui
Daria il regno di Leone.
Come Carlo udi l'invito,
Al venir se provisione.

Trasse insieme una grand'oste,
E Rolando tra i più chiari,
E tant'altri cavalieri
Cui dan titolo di Pari.

Tosto i grandi contro Alfonso
Fan querele, fan richiami:
La parola ch'egli ha data
O ritratti, o dei reami
Caveranlo, e porranv'altri:
Chè piuttosto che patir
Il mal nomè di vigliacchi,
Scelgon liberi morir.

— No, a' Francesi i Castigliani
No, non denno soggiacer! —
E chi più tenea rancore
Era il forte cavalier,

Quel dal Carpiò, il pro' Bernardo,
Il nipote pur del re.
Revocò il suo lascio Alfonso;
Mal suo grado ei recedè.

Spiacque a Carlo la parola
Che il re Casto gli ha mentito:
Contra lui dispetta offeso,
Lo minaccia invelenito;

Lo minaccia che torragli
E Leone e tutto il regno.
A tal vanto di re Carlo
Dà Bernardo in fiero sdegno.

Ciaschedun coi lor vassalli
Fer gli appresti i re vogliosi.
Si scontraro in Roncisvalle;
Battagliar là rovinosi.

E di Francia e di Castiglia
Molto popol là morì.
Vinsè Alfonso per la tanta
Di Bernardo valentia.

Da se solo assai d'illustri
Pesc a morte là Bernardo,
Capitani assai di Francia,
E Rolando il sì gagliardo.

Alla stessa rotta di Roncisvalle si riferisce un'altra romanza, fondata sopra
ubbie particolari di visioni e presentimenti:

Il sogno di donna Alda.

Fidanzata a don Rolando,
Sta donn'Alda là in Parigi;
E con lei trecento dame
Con lei stanno a' suoi servigi.

Veston tutte ugual vestito,
Calzan tutte ugual calzare,
Seggon tutte a ugual mensa,
Mangian tutte egual mangiare;

Tutte, salvo che donn'Alda
La qual tiene il primo grado;
Cento d'esse filan oro,
Cento tessono zendado;

Cento suonano strumenti,
Chè donn'Alda abbia allegria.
Li donn'Alda a poco a poco
S'addormì alla melodia.

E dormendo, sognò un sogno,
L'un sognar pien di spavento.
Si destò tutta in paura,
In un gran sbalordimento.

Mise gridi tantò acuti,
Che s'udian per la città.
Fean parole le donzelle;
Quel che dissero or s'udrà.

— E che mal, signora mia?
Chi v'ha messo in tanto angor? —
Ho sognato, o damigelle,
Un gran sogno di terror.

Ch'io vedeami a una montagna,
In un alto assai solingo;
Ch'io volar giù da quel monti
Un astor vedea ramingo;
E a lui dietro un'aquilotta
Incalzarlo fella fella.

L'astor fugge, è in grande angoscia
Mi vien sotto la gonnella.

L'aquilotta con grand'ira
Quindi vennelo a strappar;
E spiumaval con gli artigli,
Disfacealo col beccar. —

Parlò allor la cameriera;
Quel che disse, state a udir:
— Questo sogno, mia signora,
to vel posso ben chiarir.

È l'astor lo sposo vostro,
Quel che viene d'oltre mar:
E voi l'aquila, voi siete,
Con la qual si dee casar.

La montagna ell'è la chiesa
Dove vi hanno a benedir. —
Se così è, mia cameriera,
Ti vo' ben retribuir. —

Il dì appresso alla mattina
Giungon lettere per lor:
Scritte in negro eran di dentro,
Scritte in sangue eran di fuor.

Eran lettere a donn'Alda;
E venian significando
Che alla rotta in Roncisvalle
Era morto il suo Rolando.

Così i Pirenei sono chiusi, e Carlo, pentito d'aver provocato i Leoni. Nuove vittorie riporta Bernardo sopra i Castigliani:

• Quando movemmo alla pugna come buoni cavalieri, la risposta che i Francesi ci diedero, tornò scritta sui nostri petti.

Quando ci scontrammo con Castigliani, l'anime nostre s'avventarono con tal impeto, che a fatica i nostri corpi le seguivano ».

In ricompensa egli continua a domandar suo padre, ma il re sempre ostinato al no:

Era un anno di quiete
E in Leon sedean gli stati,
Quel dei grandi e il mediano,
Da re Alfonso convocati.

Per le Cortes più onorare
Mentre tengon parlamento
Di gran sciali e di gran feste
Fea re Alfonso ordinamento:

Ogni giorno correan tori;
Ogni giorno era un fruscio
Alla giostra, alla quintana,
Era corte e giubillo.

Ma due conti, personaggi
Tutti e due di grande altura,
Don Ariasa e don Tibaldo,
S'affliggean oltre a misura

Del veder che al parlamento
Nè alle feste non venia
Mai Bernardo, menomando
Così a tutti l'allegria.

Consigliarono i due conti:
Si accordarono a un partito;
Supplicaron la regina
Che a Bernardo fesse invito,
Tal che in grazia almen di lei
Salga in sella quel solingo,
Corra anch'egli al Saracino,
Vibri lancia nell'ariugo.

Contentossen la regina,
E Bernardo ella pregò:
— Cavalcate, e vi prometto
Ch'io col re mi acconterò;
Chiederogli il padre vostro;
Nè a me certo il niegherà. —
Via Bernardo, e ad obbedirle
Monta in sella e se ne va.

Va in l'ariugo: e si forzuto
Quando innanzi al re li passa,
Si forzuto al saracino
Tira il colpo, che il fracassa.

Come Alfonso ebbe veduto
Far quel fatto così forte,
Al convivio su a palazzo
Trapassò colla sua corte.

Ricordando alla regina
Quella grazia che ha promessa,
Don Tibaldo e don Ariasa
Di compirla fean pressa.

Venne al re senza più indugi
La regina, e prese a dir:
— Deh signore, io vi scongiuro,
Quando a voi possa gradir,

M' accordiate il conte Sancio
Che tenete in prigionia,
Deh mel date! è il primo dono
Che v'ho chiesto in vita mia. —

All'udir di quella chiesta,
Gran fastidio n'ebbe il re.
Grande fu l'escandescenza
Con cui contra le si fe.

— No, regina, io non farollo;
Nè tu brigho invan pigliar.
No, nou voglio il mio giurato
Giuramento violar. —

Mesta mesta è la regina
Che il re dato non gliel abbia.
Ma Bernardo sopra modo
Furlava in mala rabbia:

Fe proposto andar da capo
A re Alfonso, e supplicarlo
Che gli doni il padre; o in fine,
Se li ricusa, disfidarlo.

Così per disperato Bernardo presentasi al re, gli rinfaccia i tanti servigj, e gli domanda suo padre, e non l'ottenendo, lo sfida. Allora Alfonso gliel promette di nuovo:

— Pria ch'io senta doman messa
All'altar di san Giovanni,
Tu l'vedrai, tu il padre tuo
Fuor di carcer, fuor d'affanni. —
Serbò il re la sua parola:
Ma fu un perfido serbar;
Mandò al conte a svelter gli occhi,
E cadaver gliel fe dar.

Don Garzia Iniguez re di Navarra muore in battaglia contro i Mori nel 923, e con lui sua moglie. Era questa incinta, e don Sancio di Guevara le trasse dal seno il feto e l'allevò come figlio proprio, educandolo alla vita dei montanari, e ponendogli le scarpe usate dai Baschi, dalle quali e' trasse il soprannome di *Abarca*. Giunto all'età di alzar la propria bandiera, il leale cavaliere lo presenta ai nobili qual legittimo successore di don Garzia, e al regio alunno così favella:

« Signor re don Sancio Abarca, or che voi siete in età, ascoltate ciò che mi fu ingiunto di voi, e scolpitelo bene nella memoria.

Chi più speciali grazie ottenne dal cielo, più è tenuto a fare per corrispondere all'aspettazione comune.

Vostra madre donna Uraca, di cui Dio abbia pietà, vi portava ancor nel seno, quando morì di man dei Mori spietati.

Tra le aperte ferite appariva alcun segno vostro di voler nascere, sporgevate un braccio, e vidi che usciva.

Presi allora il pugnale, mi posi ginocchione presso il cadavere, e con pietosa crudeltà dilatai la ferita per trarvi dal sen della morte.

Perciò, buon figlio nostro (giacchè tutti dovete averci in conto di padri), pensate ora al bene di ciascuno, e governateci in pace: »

Soccorrete le vedove, difendete gli orfani, non imponete al popolo pesi maggiori delle forze.

Ho finito la mia preghiera, restate nella pace di Dio ».

La storia non dà nulla di questo racconto, come nulla degli Abenseragi, tema di tante romanze, nè del non meno famosi figli di Lara. Il concetto delle avventure di questi ultimi è tale. — Gonsalvo Gustos, prossimo parente dei conti di Castiglia, aveva generato sette figli da Sancia moglie sua, sorella di Ruy Velasquez, signore di Bylaren. Armati cavalieri il giorno stesso, questi giovani si segnarono per audaci imprese. Avendo Ruy Velasquez sposato Lambra parente del conte di Castiglia, i signori di Lara assistettero alle nozze, ove nacque contesa fra il più giovane di essi e un cavaliere parente di Lambra: dal che questa concepì astio e desiderio ardente di vendetta, che il tempo non mitigò. I signori di Lara, ignorandone i perfidi divisamenti, erano andati poco dopo a visitarla nel suo castello, ed ella visto quello che più odiava, starsi solo nel giardino a ricrearsi presso una fontana, giudicò opportuno il momento; e avuto a sè uno schiavo, il comandò di tinger le mani di sangue, e bruttarne il viso del giovane Gustos. Irritato questi all'insulto, inseguì lo schiavo, e accorsi anche i fratelli, trucidarono lo sciagurato a piè della signora ov'erasi rifuggito. Così i sette fratelli uscirono dal castello di Lambra, e si ritrassero sui loro domini.

Lambra accusò i nipoti al marito, mostrando che il servo fosse caduto nel difender lei dalla costoro brutalità: onde Velasquez giurò vendetta. Ma dissimulando ad arte, invitò Gustos suo cognato d'andar a Cordova presso il re Iscem o il suo agib Almanzor per ringraziarlo, diceva, di non so che servigi avuti, e rinnovare i trattati con esso. Nulla temendo di tradimento, Gustos accettò la commissione, e partì per Cordova. Ora la lettera affidatagli lo denunciava ad Iscem come il peggior suo nemico, e l'esortava a dargli morte, esibendu anche di consegnargli i sette figli, col trarli in un luogo dove invitava Iscem a disporre soldati in agguato. Dovette esultare Almanzor d'aver in mano un uomo, che gli veniva dipinto come pericolosissimo: ma troppo leale per voler immolare un nemico indifeso e tradito, si contentò di farlo chiudere in una torre a Cordova, spedendo però nel tempo stesso truppe dalla parte d'Almenar, sito designato da Velasquez per pigliare i setti figliuoli. Velasquez, levato un grosso di truppe sotto pretesto di scorrere il paese nemico, invita i nepoti a parte dell'onore e dei pericoli della spedizione. Giunto ne' contorni d'Almenar, spedì i nepoti con duecento cavalieri a scoprir terreno; ma appena giunti al sito dell'imboscata, i setti fratelli presi in mezzo videro cadersi al fianco tutta la scorta: un di loro fu ucciso, ma gli altri, a forza di valore, s'apersero il passo, e scamparono dal funesto campo. Tosto trecento soldati di Velasquez spontaneamente essendosi mossi a loro soccorso, con questi ripigliarono la battaglia; ma caddero vivi in poter dei nemici, che ne mandarono le teste a Cordova.

Almanzor saputo la cosa, inorridito dal vile portamento di Velasquez, liberò l'infelice Gustos, che, desolato della morte dei figli, ma non abbastanza forte ad assalire Velasquez, passava gli anni in impotente repetio. Quando ad un tratto un cavaliere moro se gli presentò, in tutto il vigor della giovinezza, con un drappello scelto, e « Son tuo figlio » gli dice; « io debbo i giorni a colei che alleviò le noie di tua prigionia. Vengo da Cordova per punire l'infame Velasquez ». In fatto questi tardò poco ad aver morte dalle mani del prode Mudara: Lambra dicono fosse lapidata dal popolo: Mudara, abjurato l'islamismo, fu adottato da Gustos e da Sancia sua moglie, ed ereditò tutti i beni di Lara. Da questo Mudara Gonzales dicono uscisse la stirpe dei Manrico di Lara, e gli stessi signori di Lara si gloriano di quest'origine.

Dalle molte romanze su questo fatto il Berchet ne trasse alcune, che insieme rendono il racconto continuato:

Vengon tanti che le piazze
Non ne posson più capir:
E di Lara i sette infanti
Ancor mancano a venir.

Eccoli, eccoli! son essi
Con la lor gran comitiva!
La lor madre donna Sancia
A incontrarli se n'usciva.

— Ben venuti, o figli miei!
Il venir vi sia buon pro! —
Essi a lei baciâr la mano:
Ella in volto li baciò.

— Ma ven presto, per le piazze
Non uscite: state là;
Che v'è sempre in queste calche
Tafferugli in quantità. —

Han mangiato: e dappertutto
Ecco gente esce alla via.
Ma non escon no gl' infanti,
Che la madre lo inibia.
E si spassano giocando
Là seduti a un tavolier:
Se non è don Gonzaletto
Che domanda il suo destrier.

Con parole insidiose
Grande insidia ei tesse lor (*don Rodrigo*):
— Mentre luogi è il mio cognato,
Ho, nipoti, un grillo in cuor.
Vorrei far la scorreria
Fin là sotto ad Almenar.
Correr voi volete i Mori,
O le terre qui guardar?

Dunque franchi, o miei nipoti!
Ite a lor senza paura:
Ite; eh'io raggiungerovvi
Presso Fehro alla pianura. —
Son parole tutte false,
Son parole d'alto inganno:
E gl' infanti, come buoni,
Contra i Mori se ne vanno.

Van gl' infanti; e don Rodrigo
Ha già scritto ad Almanzor:
*Vengon tutti e senza schermo,
Tutti a morte gli hai da por.*

Stava in mezzo degl' infanti
L'ajo lor Nugno Salido:
Quando ei vide i tanti Mori,
Agli alunni mise un grido:

— Qual uom vivo, o figli cari,
Non verrebbe a svenimento,
Dovend' esser testimonio
Del gran lutto che or pressento!... —

Ecco in quella i Mori, i Mori!
 La battaglia ecco appiccata!
 Con lor targhe, con lor lance
 Stan gl'infanti alla scontrata.
 Giacean morti i sette infanti;
 Tutti e sette quei di Lara
 Giacean morti col loro ajo
 Là sul campo d'Almenara....

Guarda il re su quelle teste,
 E ne sente gran pietà:
 Guarda pur se le conosca,
 E conoscer non le sa.
 Corse il re a trovar don Gustio,
 Corse al carcer dov'egli era.
 S'affacciò col carcerato,
 Gli parlò in cotal maniera:

Re Almanzor, senza più dire,
 Di prigion ne lo cavò.
 Gonzal Gustio sprigionato
 A veder le teste andò.....

— Re non merta che 'l si nomi
 Chi fa tanta villania,
 Chi de' sette figli miei
 Recò i teschi in faccia mia!....

Ventun anno il figlio mio,
 Ventun anno non compia;
 Fatte in pezzi d'ogni parte
 Eran l'armi ch'ei vestia;

Pesto l'elmo, tutto quanto
 Dismagliato il panzerone;
 Si struggea pur d'arrivarti,
 Di star teco al paragone..... —

Detto questo, Gonzal Gustio
 A' suoi figli si volgea,
 Rotto il cuor da tanto affanno,
 Che nasconder nol potea.

Ripull quei cari volti,
 Mille volte li baciò:
 E su lor, tra bacio e bacio,
 D'altra guisa incominciò:
 — Io nol piango il morir vostro,
 Chè val quanto un bel campar:
 Quando voi, com'era giusto,
 Vi sapeste vendicar.

Ma che far voi, poverelli,
 In battaglia disugual?
 Sempre dave è tradimento
 Come voi morrà il leal. —

E nel dir queste parole,
 Ad un Moro si avventò,
 Furibondo la squarcina
 Via dal fianco gli strappò;

Menò colpi a quello, ad altri,
 Ferl a tondo intorno a sè;
 Tal che niun si difendea
 Dal cadergli sotto il piè.

.

Rechiamo quest'altra romanza, ove domina l'affetto :

La morte di Durandarte.

Dietro il sangue che lasciava
Durandarte sul cammino,
Tra le asprezze d'una selva
Tenea strada Montesino.

Ben non era ancor mattina
Quando ei già su que' vestigi;
Nondimen sonavan l'alba
Le campane di Parigi.

Come uom ch'esce di battaglia,
Rotto ha piastre e panzerone:
Non rimangli della lancia
Che in man destra un sol troncone,
Un troncon di verso il calcio;
Poi che il ferro ei lo perdea
Dentro il corpo d'Albenzaide,
Moro d'alta rinomea.

Il Francese tien quel fusto
A servizio di bacchetta;
Perchè stanca la cavalla
Non va più s'ei non l'affretta.

Vedea l'erba com'ell'era
Sanguinata sul sentier:
E fea palpiti il suo cuore,
Fea sospetti il suo pensier:

—Se un dì Francia, un qualche amico
Fosse mai quel disgraziato! —
E confuso in tal temenza
Verso un faggio era avviato.

Mira steso un cavaliere
Che per trarlo alla sua volta,
Dando voce che si avacci,
Perchè l'anima gli è tolta.

Non ravvisalo il Francese,
Per guardar che molto ei faccia:
La ventaglia di quell'elmo
Gl'impedia veder la faccia.

Saltò giù de la cavalla;
Quella testa disarmò:
E il cugin, più che la vita
Caro a lui, raffigurò.

Lì, tra l'ultime parole
Compagnia gli fece, umano.
Braccio il sano dà al ferito:
Il ferito parla al sano;

E per non parlar piangendo,
Tenne un po' il ramariocchio.
Stretto a lui, proruppe alfine:
— Montesin, cugino mio!

Andò mal questa battaglia!
Noi n'avemmo un fiero dì.
Il marito di donn'Alda,
Don Rolando vi morì.

L'almirante don Guariuo
È prigion in man di lor.
Io ferite n'ho di morte
Che mi passano fuor fuor.

O cugino! il prego estremo
Che da me ti sia pregato,
E che quando io sarò morto,
E'l mio corpo esanimato,

Tu con questa picciol daga
A cavare m'abbi il cor,
E recarlo tu a Belerma,
Al mio dolce; vago amor.

Ch'io mi muoja in questa guerra
Dille tu da parte mia:
Che chi morto glielo manda,
Vivo a lei nol negheria.

Le darai le terre tutte
Quante io n'ebbi in signoraggio;
Perchè i beni dello schiavo
Al signor vanno in retaggio.

Tu m'abbraccia, Montesino!
Gl'occhi miei non veggon più. —
E nel dir queste parole
Tolta l'anima gli fu.

Ed eccoci al Sid Campeador, le cui romanze formano da sè un lavoro lungo e notevole, passando le cento, oltre le perdute. Anteriore ad esse è il poema o frammento intorno alla vecchiezza dell'eroe; e come lo stile n'è più rozzo e scomposto, così vi appare quel misto di generosità e di zotichezza, che scompare nelle opere dell'arte.

• Quando il Sid, di sessantaquattr'anni, sbandito da Alfonso, lasciava moglie e figli, piangendo diretto volgeva la testa, guardava la sua casa, e vedeva i battenti aperti e senza catenacci, le grucce della falconeria senza falchi nè astori domesticati. Il mio Sid sospirò, perchè ha gran doglia al cuore. Il mio Sid parlò bene e con voce discreta: — Grazie a te, padre nostro che sei ne' cieli; questo mi fecero i miei nemici malvagi. — E s'affrettò a dar di sproni, e lentò le redini a Babieca. Uscendo di Villar, odono la cornacchia a destra; entrando a Burgos, l'odono a sinistra. Il mio Sid menava gli uomini ed alzava la testa. Il mio Sid Ruy Diaz entrò in Burgos, e avea dietro sessanta banderuole. Per vederlo uomini e donne s'erano fatti al balcone, piangendo dai loro occhi, tanto sentivano dolore; e dicevano di lor bocca questa sola parola: — Dio, qual buon vassallo, se avesse avuto un buon signore! — Ma niuno osava invitarlo, tanto grande era la potenza di re Alfonso.

• Prima di notte l'ordine di questo, scritto e suggellato, era venuto a Burgos con un gran messaggio, annunziando che niuno desse alloggio al mio Sid; — e chiunque gli dica pur un motto, sappia che perderà le orecchie e gli occhi del capo, e di più il corpo e l'anima. — Di ciò il popolo cristiano provava gran tormento, e non osava far motto al mio Sid. Questi andò difilato al suo alloggio, e trovò la porta bene stangata per terror di Alfonso, che voleva, se a forza non s'abbattesse, nessuno gli aprisse. Le genti del mio Sid chiamavano a tutta voce; le genti dentro non volevano rispondere una parola. Il mio Sid s'accostò, trasse il piede dalla staffa, e bussò. La porta non s'apri perchè ben chiusa: una fanciulla di nove anni stava adocchiando. — Sid, o voi che cingeste la spada in buon momento, il revietò di accogliervi. A notte l'ordine suo arriyò con un gran messag-

gio, e ben suggellato. Non oseremmo aprirvi e torvi entro, o perderemmo l'avere, le case, e di più gli occhi della testa. Sid, voi non trarreste pro del nostro male: ma il Creatore vi felicitò di tutte le sue sante benedizioni. — La fanciulla disse così, e tornò verso la casa; e il Sid vedendo d'essere in cattiva grazia del re, si ritrasse, e traversò Burgos ».

Respinto dall' inospita città, il vecchio Sid, di cui qui è sì al naturale dipinto lo scoraggiamento, toglie cinquecento marchi a prestito da 'un Ebreo, raduna alcune centinaia di cavalieri, e va a combattere i Mori e prende Valenza, ove chiama la moglie e le figliuole. Per far piacere all'ingrato Alfonso, marita queste agli *infanti* di Carion, e poichè ne son maltrattate, il Sid domanda giustizia al re, e presentasi alle cortes di Toledo.

« Il quinto giorno arrivò il mio Sid campeggiatore; spedì innanzi Alvaro Fanes per baciare la mano al re signor suo, benchè sapesse arriverebbe la stessa sera. Quando il re l'intese, fu commosso; montò a cavallo con alcuni grandi, e andò incontro a colui ch'era nato in ora propizia. Il Sid affrettossi co' suoi, compagnia valorosa come il loro capo. Visto il buon re Alfonso, il Sid campeggiatore balzò a terra, e voleva inchinarsi e onorare il signor suo. Il re non tardò un istante e — Per sant'Isidoro, questo non sia mai detto. A cavallo, Sid, o lo n'avrò dispiacere. Noi vi salutiamo d'animo e di core. Il cor mio è affitto di ciò che v'accora. Dio vuole che la vostra presenza oggi onori la Corte — Amen — disse il mio Sid campeggiatore. Baciò la mano al re e salutollo: — Grazie a Dio che vi vedo! mi sottometto a voi e al conte Enrico e a tutti quelli che sono costì! ecc. ecc. »

Con tale minutezza prosegue il cronista verseggiatore, descrivendo il ricevimento alla Corte, indi il giudizio.

« Il mio Sid baciò la mano al re, e sorgendo disse: — Molto vi ringrazio come re e signore d'aver tenuto quest'assemblea per amor mio. Or ecco quel ch'io domando dagl'infanti di Carion. Per le mie figlie da essi rigettate non sento disonore, poichè il re le ha maritate. Ma quando menarono via le mie figlie da Valenza la grande, regalai loro due spade Colada e Tizona. Io le aveva guadagnate da barone per farmi onore con esse e servirvi. Quando abbandonarono le mie figlie, essi non vollero più aver a fare con me, e perdettero l'amor mio. Mi rendano le spade, poichè non sono più miei generi. —

« I giudici dissero: — Ha ragione. — Il conte di Garcia soggiunse: — Ne discuteremo. — E gl'infanti di Carion si trassero da banda coi parenti e gli amici e se l'intesero: — Il Sid campeggiatore ci fa gran cortesia nulla domandandoci per l'onore delle sue figlie: avremmo avuto a trattarne con re Alfonso. Diamogli queste spade che domanda; e ricevutele, la Corte può separarsi, e il Sid non avrà da noi altra giustizia. —

« Così detto tornarono alla Corte, e — Grazie, re don Alfonso: voi siete signor nostro. Non possiamo negare che egli ci diè due spade: poichè le domanda, vogliam restituirglielo avanti a voi. — E scopersero le due spade Colada e Tizona, e le posero in mano al re loro signore: egli le sguainò, e schiarì tutta l'assemblea. Il pome e l'elsa son tutte d'oro; e tutti i prodi ne furono maravigliati.

« Il Sid ricevè le spade, baciò la mano del re, e tornò al panco donde era sorto; e le tiene in mano, e le guarda fiso fiso. Non eransi potute cambiare, perchè bene il Sid le conosceva; e guizzò di gioja, e sorrise, e alzò la mano e si prese la barba: — Per questa barba che nessun mai strappò, vadano esse a vendicare donna Elvira e donna Sol. — E chiama suo cugino, gli tende il braccio e gli dà Tizona: — Tienla, cugino; essa divien migliore per chi l'impugna. — Tende il braccio a Martino Antolinez di Burgos, e gli dà Colada: — Martino, prode vassallo, prendete Colada; l'ho guadagnata a un buon signore, il conte don Raimondo

Berenger di Barcellona, e ve la do perchè n'abbiate gran cura: se v'avviene combattere con essa, gran pregio e stima acquisterete. — Antolinez gli baciò la mano, e prese e ricevette la spada; e tosto il mio Sid campeggiatore si alza: — Grazie al Creatore e a voi signor re. Io son ora pagato delle due mie spade Colada e Tizona: ma ho altro da richiedere agli infanti di Carion. Quando essi menarono da Valenza le due mie figliuole, diedi loro in argento ed in oro tremila marchi. Come mi ricambiassero lo sapete: mi rendano l'aver mio, poichè più non sono generi miei. — »

Così ottiene anche le doti; allora esce in fieri rimbrotti, e vuole riparato l'onor suo e la battaglia, e l'ottiene. Magnifico spettacolo di storia o d'immaginazione, che la raffinatezza dei secolti colti avrebbe guastato correggendolo, e che non potea venir somministrato all'autore se non dalla storia o dalla tradizione popolare.

E da queste due fonti son dedotte le romanze, composte alcune poco dopo la sua morte, altre aggiunte da poi, ma non si potrebbe assegnarne il tempo. Herder traducendo le migliori, le dispose in modo da formare una compiuta biografia poetica dell'eroe: ma ne alterò la semplicità colla tedesca maniera, e sopresse molte particolarità caratteristiche; rimbelli e guastò.

Il conte Gormaz Lozano avea recato a don Diego Lainez un'ingìria da non poter lavarsi che col sangue. Impedito dalla vecchiaia di combattere in persona, « siede pien d'amarezza, nè uom mai soffri di più; notte e giorno pensa al disonore di sua casa, al disonore dell'antica, prode e nobil casa dei Lainez. Affievolito dagli anni e dai mali, tenta accelerarsi alla tomba, mentre don Gormaz trionfa senza scontrar avversarj. Il sonno non vela le sue pupille, nè cibo tocca il suo palato; non varca la soglia, non volge parola agli amici, non ascolta i loro discorsi quando vengono a consolarlo, temendo non offenderli coll'alito della sua infamia. Agitato dai nobili suoi dispetti, per far una prova che non riuscisse a male, se chiamare i suoi figli, e senza far motto, prese all'un dopo l'altro le fedeli mani, non per cercarvi la chiromanzia, mala pratica non nata ancora in Spagna; ma poichè, malgrado l'età e i bianchi capelli, l'onore dava forze al suo sangue gelato, alle vene, ai nervi, alle fredde arterie, strinse loro le mani in guisa che i garzoni esclamaron: — Signore, basta: che fai? che vuoi? lasciaci, o ci fai morire. —

« Ma quando venne a Rodrigo, già morta la speranza di trovar soccorso, questi con occhi di tigre, pien di furore e d'ardimento, — Lascia andare, o guai a te! Lascia, altrimenti non ti basterà l'esser padre, nè il farmi scuse in parole, ma colla mia stessa mano ti strapperò le viscere, col mio dito penetrando come un pugnale. — Il vecchio piangendo di gioja esclamò: — Figlio dell'anima mia, la tua ira mi conforta, il tuo dispetto mi piace. Le tue braccia, Rodrigo, mostrale per vendetta del perduto onor mio; sia recuperato per te. — E gli narra la sua ingiuria, e gli dà la sua benedizione e la spada.

« Rodrigo, appena uscito da fanciullo, assume di vendicarlo. Chiede giustizia al cielo, alla terra un campo libero, al vecchio padre il congedo, all'oltraggiato onore coraggio e forza. Non si sgomenta di sua giovinezza, sapendo che figlio di gentiluomo nascendo si obbliga di morir per l'onore. Prende una vecchia spada di Mudarra il castigliano; vecchia spada, ed irritata per la morte del vecchio suo padrone. — Sappi, o spada valorosa, il mio è il braccio di Mudarra; e che col braccio suo tu vai a combattere, poichè sino a lui risalì l'affronto. E se alcuno trionfi di te, tu mi vedrai, reso feroce dalla tua sconfitta, immergerti nel mio petto sino alla croce dell'elsa. —

« Sulla piazza del palazzo don Rodrigo incontra Lozano. Era sole e niuno con lui, e così gli favellò: — Mi conoscevi tu, nobile Gormaz, me figlio di don Diego, quando stendesti la mano sul nobile suo viso? Sapevi tu che don Diego discen-

deva da Lain Calvo, che nulla è più nobile e puro del suo sangue e del suo scudo? Sapevi tu che, vivo me, nessun uomo in terra, e appena l'onnipotente Signor del cielo poteva fare impunemente quel che hai tu fatto? — E tu (rispose l'orgoglioso Gurmaz), sai tu, o garzone, che cosa sia metà della vita? — Sì (ripigliò Rodrigo), lo so appieno; una metà consiste a rispettare i nobili, un'altra a punir gli arroganti, e lavare coll'ultima stilla di sangue l'affronto ricevuto. — Così dicendo fissò le sue pupille sull'orgoglioso conte, che gli rispose: — E che vuoi tu da me, giovane temerario? — Vo' la tua testa, conte Gormaz; n'ho fatto voto. — Se ami combattere, o garzone, a te s'addicono le battaglie dei paggi. — Potenze del cielo, dite voi qual Rodrigo si senti a queste parole.

« Combatte, vince, e trionfante ritorna al castello di Vivar, mostra al padre il teschio del nemico. Scorrevano lagrime, lagrime mute sulle gote del vecchio, che assiso a tavola dimenticava quant'aveva attorno. Pensava all'obbrobrio di sua casa, pensava alla giovinezza di suo figlio, al suo pericolo, al vigor dell'inimico. La gioja fugge da chi è disonorato, e con essa la confidenza e la speranza; ma questi vanti della giovinezza tornano coll'onore.... Il vecchio alza alfine gli occhi che un lungo dolore copri di nubi, e riconosce il suo nemico, benchè porti le impronte della morte.

« Chlmene figlia dell'ucciso continua a chieder vendetta. Re Fernando è assiso in trono per ascoltar le querele de'sudditi e rendere giustizia; punisce uno, premia l'altro: chè senza pene e ricompense nessun popolo fa il suo dovere. Traendo lunghe vesti di duolo, accompagnata da trecento nobili scudieri, Chlmene s'avanza rispettosa avanti al trojo; sull'infimo gradino piega il ginocchio, poi così comincia il suo lamento:—Oggi compiono sei mesi, o re, che il nobile mio padre cade sotto i colpi di un giovaue presuntuoso. Quattro volte m'inginocchiai a' vostri piedi; quattro volte, gran re, mi prometteste vendetta e giustizia, e non l'ho ottenuta ancora. Il giovaue arrogante don Rodrigo si beffa delle leggi del vostro regno, e voi, gran re, lo proteggete, voi stesso! —

« Il re però riesce a calmarla, dicendole: — Gentil donzella, i vostri lai ammollirebbero un cuore d'acciajo e di marmo; s'io custodisco Rodrigo, è pel vostro meglio; e come voi oggi pregate la morte sua, pregherete tosto per la sua vita e felicità — ».

Questa predizione è il nodo dell'avventura.

A Monte d'Oca Rodrigo vince cinque Mori, che il nominano loro seyd (*cid*), ed egli onusto di gloria torna a Chimene.

Rodrigo. « A quest'ora silenziosa di mezzanotte, quado soli vegliano il dolore e l'amore, a te mi accosto, afflitta Chimene; tergi il pianto.

Chimene. « Chi è che a me s'accosta nel bujo di mezzanotte, quando solo è desto il profondo mio dolore?

Rodr. « Forse un nemico qui ci ascolta; apri.

Chim. « A mezzanotte non s'apre la porta allo sconosciuto, a chi non dice il suo nome. Scopriti, parla, chi sei tu?

Rodr. « Oh Chimene orfanella! troppo tu mi conosci.

Chim. « Rodrigo! Sì, ti conosco; tu cagione del mio pianto, che togliesti alla casa mia il nobile suo capo, che mi rapisti il padre.

Rodr. « Fu l'onore, non io; l'amore dee metter pace fra noi.

Chim. « Scostati; insanabile è il mio dolore.

Rodr. « Oh dammi, confidami il tuo cuore; io lo saprò guarire.

Chim. « Come dividere il cuor mio fra te e mio padre?

Rodr. « La potenza dell'amore non è infinita?

Chim. « Rodrigo, buona notte ».

Alfine son conciliati e si sposano, e tale fu Chimene col Sid, che oggi ancora il nome suo significa agli Spagnuoli quanto ha il matrimonio di più soave e fedele, di costante ne' pericoli e nelle traversie. Egli combatteva tutto l'anno intorno; ella rimaneva a custodire il palazzotto che il padre di lui aveva conquistato dai Navarresi, e le romanze ripetono i lamenti della vedovata:

« Felice, oh felice la villana! Nessuno pensa a torle il suo bene, e se trovassi sola al destarsi, almeno al venir della notte potrà coricarsi allato al marito; non le fa paura l'assenza, breve e senza pericoli.

« Si sveglia, non iscossa da sogno di battaglie, ma dal bambino che le chiede la poppa; sorride al vederlo ridormentarsi, satollo di cibo e di carezze. Essa crede che il villaggio suo sia l'universo, e sotto il povero tetto di paglia non ha invidia ai palazzi dorati, perchè l'oro mai non produsse felicità.

« Vien la domenica: muta l'umile vestimento, trae l'abito di nozze dall'armadio ove il custodi, s'orna d'un vezzo di corallo, simbolo della libertà e della gioia dell'anima sua. Va sulla piazza riscaldata dai raggi del sole; e quivi la rustica sua allegria la fa creder giovane anche quando vecchiezza l'aggrava ».

Il Sid guerreggia sotto Sancio Il Forte, dal dovere obbligato a sostenere questo tiranno. La infante donna Uraca è chiusa dal re in Zamora; e Diego Ordugno di Lara, guerriero di Sancio, sfida cinque cavalieri un dopo l'altro, per prova che sono sleali. Ariaz Gonzalo vecchio guerriero accetta la sfida con quattro figli, per quanto Uraca e le altre dame il dissuadano, finchè si contenta di rimanere spettatore.

« Sotto le mura di Zamora disposta è la lizza per la pugna mortale: feroce don Diego la scorreva aspettando il giovane suo nemico. Zitto, trombe sciagurate; il vostro suono lacera le viscere d'un padre.

« Chi è primo a ricevere la benedizione del padre? è il maggior de' fratelli, è don Pedro. Quando giunge innanzi a don Diego, lo saluta modesto come guerrier di più tempo; — Possa Dio proteggervi contro i traditori, o don Diego, e benedire l'armi vostre. Io vengo per purgare Zamora mia patria dalla taccia d'un tradimento.

— Taci, gli risponde Diego, non siete tutti traditori? — E tosto si scostano per pigliar campo; tutt'e due corrono con impeto; faville mandano le armi loro; ma ah! Diego colpisce al capo il giovane, gli spezza l'elmo e la fronte; e Pedro Ariaz casca di cavallo nella polvere.

« Don Diego alza la punta della spada, e la terribile sua voce fiede le mura di Zamora: — Mandatene un altro, che questi è già per terra. — Il secondo venne, venne il terzo, e tutti andarono a pari sorte. Zitto, trombe sciagurate; il vostro suono strazia le viscere d'un padre.

« Scorrono lacrime, lacrime silenziose sulle gote del buon vecchio nell'armare di sua mano, per quella pugna mortale il più giovane figlio, ultima speranza di sua vita. — Coraggio, Fernando; or non ti chiedo quel che t'ho veduto fare nell'ultima battaglia; ma prima d'entrar in lizza, abbraccia anco una volta i tre tuoi fratelli, poi volgi l'ultimo sguardo a me.

« E che? tu piangi, o padre?

— O figlio, io plango così mio padre pianse una volta sopra di me, quando fu offeso dal re di Toledo. Le lacrime sue mi diedero forza da leone, e gli portai, deh che gioia! gli portai la testa del superbo suo nemico. —

« Era mezzodì quando Fernando, ultimo figlio del conte Ariaz, entrò nel campo. Con calma e sicurezza incontra l'orgoglioso sguardo dell'uccisore de' suoi fratelli. Questi, prendendo a giuoco il combattere col garzone, gli drizza al petto il primo colpo, ma non è mortale: preso il terreno è coperto dei fran-

tumi di loro armadura; spezzate le barriere, i cavalli ansanti e coperti di sudore; le spade in man loro mandano lampi come la stella del mattino: ma il primo colpo del ferro, portato dalla terribil mano d'Ordugno, colpisce la testa del giovane. Questi ferito a morte abbraccia il collo del cavallo, e attienesi alla sua criniera; il furore gli rende forza per fiedere un ultimo colpo; ma il sangue che gl'inonda il capo vela il suo viso, ed ah! non colpisce che le redini del destriero nemico. Questo s'impenna, lancia il cavaliere di là dalla barriera; gli abitanti di Zamora gridano vittoria, e i giudici del campo taciono.

« Ariaz Gonzalvo accorrendo sul campo, trovalo deserto: vede il minor suo figlio che perdeva il sangue, e languiva come una rosa succisa. Zitto, trombe sciagurate; i vostri suoni straziano le viscere d'un padre ».

Poche poesie d'arte (o m'inganno) eguaglierebbero questa in vivacità ed interesse.

Il Sid passa all'fine a' servigi d'Alfonso cui prima combatteva, e che campato di man de' Mori, erasi fatto re; ma non volle prestargli omaggio se prima non si giurasse innocente dell'uccisione del fratello. Ne fu dunque fatta la domanda ad Alfonso, che rispose: — Sia concesso; domani giurerò; ma oggi desidero saper chi sia che pensò d'impormi tal giuramento.

— Io, rispose il Sid.

— Voi, don Rodrigo? non pensate che domani dovete essere mio suddito.

— Oggi non sono ancora, e vi penserò quando voi sarete re. —

In Santa Gadea di Burgos, ove i gentiluomini prestano ligezza, là Rodrigo esige il giuramento del nuovo re di Castiglia:

« Giuramento sì terribile che incuteva terrore a tutti; prestavasi sopra uno spiedo di ferro e non balestra di legno.

« Villani t'uccidano, o Alfonso; villani e non cavalieri; t'uccidano Asturiani d'Oviedo, non Castigliani;

« T'uccidano con ispiedi, non con lance o dardi; con coltelli dal manico di corno, non con pugnali dorati;

« Portino scarpe di corda, non calzari allacciati; mantelli di grossa lana, non stoffe di broccato;

« Camicie di stoppaccio, non di tela d'Olanda; cavalchino asini, e non muli o puledri;

« Tengan in mano capezze di corda, non briglie dorate; ti scannino in un solco, non in una villa o in una borgata;

« Infine ti strappino il cuore dal lato sinistro, se tu non dici la verità sopra quel che noi ti domandiamo: Hai tu contribuito o consentito alla morte di tuo fratello? »

Solo il Sid aveva osato pretendere questo giuramento da Alfonso, che gliene volle male tutta la vita. Anche ne' consigli il prode opponevasi spesso al parlare del re e de' consiglieri suoi; e a un di questi che era frate, disse:

« Chi v'ha posto nel consiglio di guerra, venerando padre, voi la cui tonaca mal si affa con quel che pretendete?

« Salite all'altare, e pregate Dio di darci vittoria. Mosè non avria vinto se Aronne non pregava.

« Voi portate il vostro piviale in coro; io porterò il mio pennone alla frontiera: lasciate che il re metta ordine alla propria casa innanzi andar a turbare l'altrui.

« Per me, nè l'amor mio nè i miei lamenti non mi terranno dalle imprese. Al mio lato si vede più spesso la mia Tizona che la mia Chimene.

« Io son uomo (rispose Bernardo) che prima di vestire il sajo, se non ho vinto i Mori, ho generato chi li vinse.

« Ed ancor oggi, invece del cappuccio, se l'occasione ne caschi, coprirò il capo mio coll'elmo, e toccherò di spronl il cavallo ».

« Il conte d'Onate passò in quel punto con seco la donna sua; e il re per rompere la contesa, corse ad accompagnarlo fino alla porta ».

Il consigliere sicuro fu presto sbandito da tutti i dominj del re per un anno. — Per quattro esulero (rispose il Sid) e la mia lontananza insegnerà a conoscermi. — Parte senza baciare la mano al re, e cinquecento cavalieri portando lance il seguono.

Secondo il diritto de' Castigliani, ritrossi co' suol n far guerra per sè, tolse ai Mori assai castella che generosamente cedette a don Alfonso, ed assediò in Valenza il re di Toledo. Per quanto eroe, sentiva il Sid la difficoltà dell'impresa, onde volgeva quest'addio a donna Chimene:

« Se ferito di punta mortale, io giaccio disteso sul campo di battaglia, Chimene mia, reca il mio cadavere a San Pier di Cardena.

« Possa tu far buon viaggio, e scavare la mia fossa a piè dell'altare di san Giacomo, protettore nostro nelle battaglie.

« Non lasciare che mi piangano, acciocchè i nostri prodi soldati, vedendo lor mancar il mio braccio, non si sgomentino e non abbandonino le mie terre.

« I Mori non veggano nel tuo petto debolezza alcuna. Fa che si gridi all'arme, e queste sieno le mie esequie.

« Questa Tizona che or mi arma la destra, mai non perda il suo diritto, e non cada in man d'una donna.

« E se Dio permettesse che il caval mio Babieca tornasse col suo signore, e che chiamasse alla tua porta,

« Aprigli e carezzalo; dâgli razione intera, perchè chi serve a buon signore, aspetta da lui buona mercede.

« Ponmi di tua mano il corsaletto, la gorgiera, i bracciali, l'elmo e i guanti; dammi la lancia, e gli sproni.

« Ecco il giorno che spunta; e i Mori m'incalzano. Dammi la tua benedizione, e resta alla tutela di Dio ».

L'unico maschio di Rodrigo era morto in battaglia; e le due figlie donna Elvira e donna Sol furono accusate per volere del re, come vedemmo, con due infanti di Carrion. Del loro coraggio scarsa prova ebbe quando un leone, fuggito dalla gabbia, entrò nella sala del banchetto a Valenza; e i due sposi s'appiattarono, mentre Bermudo, nipote diletto del Sid, pose mano alla spada.

« Il Sid disse una parola, e quasi per miracolo il leone venne a lui, lasciando umilmente la coda.

« Il Sid lo ringraziò, gettogli le braccia al collo, e il ricondusse alla prigione, facendogli gran carezze.

« I soldati del Sid restavano attoniti vedendo ciò che non avrebber pensato; ch'entrambi erano *leoni*, ma Rodrigo era più tremendo ».

I due conti mostraronsi più vigliacchi quando, menate seco le spose verso Carrion, giunti in una foresta, le nudarono e percossero villanamente, e lasciarono così incatenate ad alberi. Ai gridi loro accorse chi le liberò, e non degnandosi il Sid di punire egli stesso l'oltraggio, lo fece il nipote Bermudo. Innanzi a lui fuggivano i due conti, ai quali così parla l'eroe castigliano per bocca del romanziere:

« Non fuggite, perfidi conti! la fuga non vi varrà a nulla. La vendetta diviene un'aquila allorchè avvoltojo è l'ingiustizia.

« Un uomo solo corre sull'orme vostre; non fuggite, fate fuggir lui. Ma il buon diritto è un gigante accompagnato da mille spado ».

I rei citati alle cortes, furono obbligati al duello. Bermudo, Antolinez e Bustos campioni del Sid, scavalcarono gli avversarj, li disarmarono e costrinsero a chieder la vita, che però restava infame e condannata all'esiglio ed alla povertà. Principi di sangue reale cercarono la mano delle due figliuole del Sid, il quale ricuperò le due sue spade imprudentemente date ai generi, e le trovò ben dorate di fuori, ben affamate dentro.

• Il mio Sid stava nella sua città di Valenza; appo lui Chimene e le figlie recamavano una tela fina. Chimene col dito fea cenno di non turbare il dolce sonno del padre, e tutti taceano. Quando due ambasciadori di Persia giunsero in pompa con grande sinfonia per salutare il glorioso Sid. La fama di sue imprese, la grandezza del suo merito, celebrato da Arabi e da Mori, era penetrata fin lontano, là nella Persia; e il sultano ammirando la gloria dell'eroe, gli spediva stoffe e profumi.

• G'linviati presentaronsi innanzi a lui coi camelli carichi. — Ruy Diaz (parlò un d'essi chinando gli occhi), Ruy Diaz, prode campione! il possente nostro sultano t'offre la sua amicizia. Per Maometto giura, se potesse averti nel suo paese, ti darebbe la metà del suo regno per tenerti amico: per mostrarti la sua stima t'invia questi doni. —

• Il Sid risponde: — Dite al sultano vostro, che non merita tale ambasciata. Poco feci, spesso fui calunniato: se tra noi s'informassero chi io sia, ricuserebbero stimarmi; se il sultano fosse cristiano, lo sceglierei giudice di quel che vaglio. —

• Così il Sid parlò, poi mostrò loro i suoi tesori, la moglie e le figlie. Non erano cariche di perle, non ornamenti e gemme; ma sul volto loro leggevasi la bontà e l'innocenza. I due ambasciadori ammirarono la bellezza delle sue figlie, e stupironsi ancor più della semplicità del viver suo, e della modestia della sua casa.

• Fremeano i Mori di vedere Valenza in mano del Sid, e scorreano tratto tratto fin sotto le mura sue.

• Vedi là, vedi veuire il Moro, corrente sulla strada, cavaliere armato alla leggiera, salito sopra una giumenta bruna. Ha stivaletti di marocchino, sproni d'oro ai talloni, una targa avanti al petto, una zagaglia nella mano. Si ferma a contemplar Valenza, Valenza cinta di alte mura.

• O Valenza, Valenza; possa il fuoco dell'inferno divorarti. Non eri tu de'miei, prima d'esser vinta dai Cristiani? Ma se la mia lancia non mi vien meno, tu sarai resa ai Mori ».

E fu resa in fatto, appena il Campeador chiuse gli occhi. Al letto di sua agonia, così lo fa parlare il poeta:

• Ben so, amici miei buoni, che in sì dura separazione nessuna ragione di rallegrarvi voi avete e mille ragioni di dolore.

• Mostrate però d'aver profitto de' miei insegnamenti contro le avversità che seco mena il tempo; giacchè il vincere la fortuna è più che vincere cento regni.

• Mia madre mi partorì mortale; e giacchè avrei potuto morire allor allora, potreste esigere come diritto la prolungazione di ciò che il cielo mi diè per grazia?

• Io non muojo in terra straniera, ma sulla mia propria: del resto se terra è, non è essa il vero retaggio del morente?

• Non m'accordo di vedermi morire; poichè se questa vita è un esiglio, quando c'incamminiamo verso la morte ci troviamo alla patria nostra ».

Nè devono mancar miracoli alla morte dell'eroe :

« Sñito da tante guerre, sñito da battaglie tante, il Sid giace sul letto ; e pensa all'avvenire, ai pericoli di Chimene, quando appo il letto vede apparire una luce sfolgorante. Vede un uomo al suo fianco ; era serena la fronte, eran neri i capelli ricci ; sedeva venerabile, e cinto di celeste aureola :

— Dormi tu, amico Rodrigo ? su, ti consola (gli disse). E il capitano : — Chi sei tu che così mi parli nelle mie veglie ? — Son Pietro apostolo, quello di cui ti è caro il tempio ; mandato dall'alto a calmar le tue cure, vengo annunziarti che fra trenta giorni Dio ti chiamerà nell'altro mondo, quel mondo ove t'aspettano tutti gli amici tuoi, tutti i santi. Non restar in timore di Chimene, dei tanti che lasci qui : di loro vittoria avrà cura il mio cugino sau Giacomo : t'accingi dunque al viaggio, e metti ordine alla tua casa. — Ciò inteso Rodrigo levossì allegro da giacere, cadde a piè del santo apostolo, ma la visione celeste era scomparsa, ed egli trovossi soletto ».

E spira, e la musa popolare alza il compianto :

« Bandiere antiche e meste, che spesso accompagnaste il Sid alle battaglie, e ne tornaste vittoriose con esso, mestamente fremete nell'aria, giacchè non avete voce, giacchè lacrime non avete. Gli occhi suoi si chiudono, e vi guarda per l'estrema fiata. Addio, ridenti montagne di Teruel e d'Albarracin, immortali testimonj di sua gloria, di sue fortune, del suo coraggio ! addio, vaghe colline, ed ampio mare diffuso sott'esse. Ah tutto ci rapisce la morte ; la morte ci spoglia come lo sparviero. Ecco ! gli occhi suoi si spengono, vedono per l'ultima fiata. Che disse il prode Sid ? ei giace steso sul suo letto. Che divenne la ferrea sua voce ? appena può intendersi che chiede riveder anco una volta il fedele suo Bahieca.

« Bahieca viene ; quel cavallo che in tante pugne fu compagno d'arme del valoroso : quando vede le antiche bandiere sì ben a lui conosciute, che un tempo tremolavano al vento, ora chinate sopra un letto di morte, e sotto di esse l'amico suo, sente che la carriera di sua gloria finì. Col grand'occhi resta muto, immobile come un agnello. Il suo signore più non può parlargli, nè egli parlare al signor suo. Bahieca il contempla con lugubre sguardo ; il Sid guarda lui per l'estrema volta.

« Alvaro Fannez or combatterebbe volentieri colla morte stessa ; Chimene siede tacendo ; il Sid le stringe ancora la mano : ma il fremer delle bandiere rinforza ; traverso le finestre aperte soffia il vento dalle colline ; repente il vento e le bandiere taciono. Il Sid s'addormentò. Su, su, trombe, pifferi, chitarine, date dentro, coprite de' vostri suoni i lamenti ed i sospiri ; il Sid l'ordinò, accompagnate l'anima d'un eroe che s'addormì ».

Voglia il lettore coll'immaginazione sua rivestire di frasi poetiche e di versi armoniosi questa shiadita mia prosa, e comprenderà quanto debbano apparir belle nell'originale queste romanze, in cui tanto moto, tanta varietà, tanto sentimento si scorge anche in una traduzione sciolta.

Nè colla morte han termine le vittorie del Campeador.

« Il buon Sid di Vivar rese l'anima, e Gil Dias attende a compierne la volontà : il suo corpo imbalsamato direbbsi che vive ancora ; siede cogli occhi aperti, la bianca barba venerabile ; una tavola gli sostiene le spalle, una tavola gli sostiene il mento e le braccia ; e il nobile vecchio siede immobile sull'usato seggiolone. Già dodici giorni erano passati, quando le trombe squillarono, e riscosero il re moro che assediava Valenza.

« È mezzanotte, e collocan ritto e fermo l'estinto eroe sul buon cavallo Bahieca ; colle calze nere o bianche quali soleva ; il manto sparso di croci d'oro ;

lo scudo ondeggiava sospeso al suo collo; in capo recava un elmo dipinto di pergamena; il resto era vestito di ferro, coll'armadura intera, e Tizona nella destra mano.

• A un lato camminava l'arcivescovo Gironimo, all'altro Gil Dias, conducendo a briglia Babicca, che esultava di sentirsi ancora sul dosso il suo signore. La porta che menava ver Castiglia, fu pian piano dischiusa; n'uscì Pedro Bermudez col vessilli spiegati del Sid; dietro a lui quattrocento cavalieri che proteggesero il convoglio, poi il cadavere del Sid, e attorno cento cavalieri: e dietro donna Chimene, custodita da seicento gentiluomini.

• Lento, silenzioso avanza il convoglio, come fossero venti persone; tutti erano fuor di Valenza quando albeggiò. Alvaro Fannez lanciò a furia sopra i Mori condotti da Bucar all'assedio in numero infinito. Colpisce dapprima una Mora, che con un arco turco scagliava dardi avvelenati con tal sicurezza che la chiamavano la stella del destino. Essa e tutte le sue sorelle, cento donne negre, furono da Fannez distese nella polvere.

• Al vederlo, i trentasei re mori furono colti da spavento; Bucar impallidì dal terrore; l'esercito cristiano parevagli d'almeno secentomila combattenti, tutti bianchi lucenti come neve; e più terribile, più grande di tutti parevagli uno innanzi agli altri, con un vessillo bianco in mano, sul petto una croce colorata, una spada fiammeggiante, che come raggiunge i Mori, attorno a lui si stende la morte; tutti rifuggono ai loro vessilli; molti si precipitano in mare; più di diecimila furono sommersi dal flutto prima di raggiunger le navi; venti re mori perirono; Bucar a stento campò.

• Così il Sid vince anche dopo morte, perchè san Giacomo lo precede. Immenze ricchezze furono il bottino; piene d'oro e d'argento eran le tende; fin il più povero fu arricchito; e intanto il convoglio seguiva in pace la strada, come il Sid aveva ordinato, fino a San Pietro di Cardena.

La musa popolare prosegue cantando tutte le imprese onde va restituendosi la nazione: fedele al re, ella sa però qualche volta esprimere lo scontento dei grandi, come quando Alfonso volle imporre cinque maravedi a ciascun gentiluomo; tre soli rimasero col re, gli altri si congregarono nella pianura della Glera:

• Il tributo che il re chiedeva attaccarono alla punta delle lance, e gli mandarono a dire: il tributo è preparato; può mandare gli esattori e subito saranno pagati.

Ma se verrà in persona, nulla gli sarà dato: piuttosto mandì quei che gli diedero il consiglio. Il bene della libertà non v'è tesoro che lo paghi.

Ma già la spada dei nati, sostenuta dalla musa popolare, trionfò affatto dei Mori; già l'Andalusia n'è sgombra, e le città more sterminate:

• Ecco rovesciata a terra quest'Alcala de Gonzale, rovesciata dal santo re Fernando, un lunedì, giorno di san Pietro.

I capitelli d'argento, orgoglio de' suoi palagi, or giacendo sul suolo divampante, si squagliano nel vasto incendio.

Il suo alcazar (castello), la moschen, i bagni vomitano torrenti di sulfuree vampe; l'armi dei Cristiani scintillano al lor chiarore.

Quando Muley, alcade suo, scopre il re di Castiglia dall'alto di una torre già diroccata, che fendesì e crolla d'ogni parte,

Esclama: — Arriva, Cristiano; saccheggia, brucia, distruggi, poichè hai vinto la tribù che di sangue copriva il mondo.

Tu traggi schiavi i Ganzuli, onore e luce dell'Andalusia; e ti accerto che Granata non resisterà un anno all'assedio.

Siviglia fu la sede dei successori di san Fernando fin a Pietro il Crudele, di cui furono dimenticate la sicurezza e la libertà che procacciò al paese, per ricordare gli eccessi cui lo trascinaron le violente sue passioni. Sposò donna Bianca di Borbone regina di Castiglia, di quindiel anni, poi dopo pochi giorni la cacciò e chiuse nel castello di Medina. La romanza deplora i casi di lei:

« In Sidonia è donna Bianca, narrando la trista sua storia; la narra ad una donna attempata, compagna di sua prigionia:

Io sono, dice, del sangue de' Borboni, cognata del delfino Carlo; e il re de' fiordalisi porta le arme mie sul suo scudo;

Di Francia venni in Castiglia. . . Deh non avessi mai abbandonato la Francia! deh perchè al momento che l'abbandonai, l'anima mia non lasciò il corpo!

Don Pedro mi diede il sì, ma non mi diede il cuore: un re che mente la sua parola, qual male temerà commettere?

Presi possesso della sua mano, non dell'anima sua; l'aveva già data ad una dama più fortunata.

Io regalai a don Pedro una sciarpa tempestata di diamanti, pensando allacciar con questa quel ch'è allacciato da colpevole amore.

Donna Maria de Padilla la ricevette in dono; essa impetra ogni dimanda; essa consegnolla ad un mago, sangue d'Ebrei nostri nemici.

Questi diede forma di colubri a quei ch'erano pegni dell'anima mia; e così in un istante sparvero e la mia felicità e la mia speranza ».

Maria Padilla chiese anche il sangue della regina, e il poeta così canta la morte di essa:

— Non far, donna di Padilla,

D'esser mesta in faccia mia:

S'io due volte pigliai moglie,

Fu in tuo pro, donna Maria.

E per metter in più scherno

Donna Bianca di Borbon,

Mando or l'ordin che in Medina

Mi lavorino un pennon.

Sarà in sangue la tintura;

Sarà in lacrime il lavor.

Tal pennon, donna Maria,

Io'l fo fare per tuo amor. —

E Inig'Ortiz fu chiamato,

Un barone d'alto affar.

— Va in Medina (il re gli disse),

Va il lavoro a terminar. —

E Inig'Ortiz gli rispose:

— Non farollo per mia fè!

Che chi dà alla sua regina,

E fellone col suo re. —

Il re, uditol, montò in ira;

Si ritrasse alla sua stanza;

Chiamò dentro un suo mazziere

A colloquio, a gran fidanza.

E quei venne alla regina,

E trovolla a dir preghiere.

Ella vide la sua morte,

Quando vide un tal mazziere.

— O signora, il re m'invia;
 Il mio re qui m'invio,
 Perchè l'anima rendiate
 A Colui che la creò.
 Giunta adesso è l'ora vostra,
 Nè la posso io differir. —
 Ella disse: — Amico, a voi
 Io perdono il mio morir.
 Sia pur quel che il re comanda,
 Quel che vuole il signor mio.
 Confession non mi si neghi.
 Il perdono almen di Dio! —
 Fean pietà fino al mazziere
 Il suo pianto, i suoi sospir.
 Trepidando a voce fioca,
 Poverella! ruppe a dir:
 — Oh mia Francia, nobil terra!
 Oh mio sangue di Borbon!
 Sol compiei diciassett'anni,
 Nei diciotto appena or son!
 Dal re ancor non conosciuta,
 Con le vergini men vo!
 Quanto io fei per te, o Castiglia,
 Tradimento non ci entrò!
 Le corone che m'hai dato
 Son di sangue e di dolor;
 Ma n'avrò su in cielo un'altra
 Che ben fia di più valor! —
 E al finir delle parole
 Il mazzier la mazzicò;
 Le cervella del bel capo
 Per la sala sparpagliò.

Le romanze seguono cantando la vendetta che cadde sopra Pietro, morto per mano del proprio fratello Enrico di Transtamare; ed hanno una lacrima anche per donna Maria, rea, ma per sincero affetto, e morta di crepacuore « coprendosi i begli occhi suoi di morte, d'amore, di silenzio e di sonno ».

La fedeltà de' signori spagnuoli alla stirpe di Enrico, è espressa in una romanza, dove Giovanni I sta per cader in mano del nemico, perduta la battaglia ed uccisogli il cavallo. Un vecchio cavaliere se gli accosta e dice:

« Se il nemico uccise il caval vostro, salite, o re, sul mio; se non potete reggervi sui piedi, venite, io vi solleverò nelle mie braccia.

Mettete un piè nella staffa e l'altro sulle mie mani; lesto lesto, la folla si fa maggiore; lasciate che io muoja, e voi conservatevi.

È di bocca delicato, guidatelo con garbo; il timore non vi conturbi; lenategli le redini, e spronate al largo.

Non crediate contrarre verun debito; voi non mi siete di nulla obbligato; è un tributo che ogni suddito fedele deve al suo re.

E poichè io vi sono obbligato, mai non diranno i Castigliani, ad obbrobrio de' miei bianchi capelli, ch'io v'abbia abbandonato senza rendervi il dovuto;

Nè le dame di Castiglia, ch'io abbia lasciato i loro nobili sposi morti sul campo di battaglia, e ch'io ne sia partito vivo.

Siavi raccomandato il mio Diego; prendete cura di quel garzone, siatene padre e protettore; e addio! possa egli pure protegger voi *.

La presa di Granata fu l'ultimo atto della tragedia per tanti secoli agitata in Spagna. Allora pare nuova vita diffondersi nella poesia popolare per celebrar le gesta sì del Cristiani sì dei Mori; e le romanze che cantano queste e la discordia degli Abenseragi e degli Zegri, sono ricche della più vivace fantasia, di sublime tenerezza, di colori orientali, tanto da porsi fra le migliori di quella ricca nazione e di tutte le altre. Gli Abenseragi, la cui esistenza non è attestata che dalla poesia, erano la più nobile e valorosa tribù del regno; e mentre gli Zegri tenevansi fedeli alla parte araba, e per non tradirla passarono in Africa, gli Abenseragi accostaronsi ai Cristiani, e per gelosia o per timore furono sterminati; e dice una romanza: « Tutte le dame li piansero; tutta quanta Granata ne chiede; dalle finestre e dai terrazzi delle case pendono drappi funerei ».

Riporteremo un'altra romanza, che spira affatto l'immaginazione e la frivolezza orientale:

* — Abenamar moro di Mauritania, sotto segni favorevoli tu nascesti. Calmo era il mare, in crescere la luna; un Moro che nasce sotto questi segni, non dee dir bugie. —

Allora gli risponde il Moro; udite bene quel che risponde: — Non ti dirò bugie, signore, dovesse costarmene la vita; io son figlio d'un Moro e d'una prigioniera cristiana. Quand'ero fanciullo, ella mi diceva spesso di non dir bugie, ch'era villania grande. Domanda dunque, o re, ch'io ti dirò la verità.

— Grazie, Abenamar, di questa cortesia. Che sono que' castelli alti e sfoloranti ?

— È l'Alhambra, signore, e l'altro è la moschea; gli altri gli Aligares, a meraviglia lavorati. Il Moro che li lavorò, guadagnava cento doppie il giorno; e il giorno che non lavorava, perdeva altrettanto. L'altro è il Generalif, giardino senza pari; l'altro le Torri vermiglie, bello e forte arnese. —

Allora parlò don Giovanni; udite quel che parlò: — Se tu volessi, o Granata, sposarti con me, ti darei in dono e in dote Cordova e Siviglia.

— Io son maritata, don Giovanni, maritata, e non vedova; il Moro che mi possiede mi vuole un gran bene, ecc. — * (1).

Si riportano a quei casi molte ballate, forse d'origine moresca, ove la pietà è versata sopra quelli che un tempo si bestemmiavano:

È Valenza campeggiata:
Mal resiste a far difesa,
Chè non von gli Almoravidi
D'ajutarla tor l'impresa.

(1) L'ha imitata leggiadramente Chateaubriand:

*Le roi don Juan
Un jour cheveuchant,
Fût sur la montagne
Grenade d'Espagne;
Il lui dit soudain:
Cité mignonne,
Mon cœur te donne,
Avec ma main.
Je l'épouserai,
Puis apporterai
En dons à la ville,
Cordoue et Séville.*

*Superbes autours
Et perles fines
Je te destine
Pour nos amours.
Grenade répond:
Grand roi de Léon,
Au More liée,
Je suis mariée.
Garde les présents.
J'ai pour porure
Riche ceinture
Et beaux enfants.*

In quel tempo un vecchio Moro,
Un cho spesso divinava,
Sall un alto battifredo,
E di là la contemplava.

Tanto più la vedea bella,
Più cresceagli il dolor.
Sospirando il tribolato,
In querele rippe fuor:

— Oh, Valenza! mia Valenza!

Oh! se Dio non ti sovvien,
Degna tu d'eterno impero,
L'onor tuo ti verrà men.

E i trastulli in un con esso
Che ne aoglion dar diletto!
Fino i quattro gran macigni
Su cul posi il parapetto,

Verrian pur, se 'l si potesse,
Farsi insieme a lagrimar!
Le tue mura sì eminenti
Che stan sopra quel ripar,

Tremar tutte le vegg'io
Del tant'esser combattute.
Le tue torri che da lunge
Solean essere vedute

Consolando il popol tuo
Co' fastigi singolari.
Van dirute poco a poco
Senz'alcun che le ripari.

I tuoi merli già sì bianchi
Che splendea come cristalli,
T'han mancato di lor fede;
Bello più non è 'l Mialli.

Il tuo fiume sì profondo,
Il tuo bel Guadalaviar
Eccol fuora con l'alt'acque
Dal suo letto deviar.

I tuoi limpidi ruscelli
Sempre torbidi verranno.
Le tue fonti, i tuoi zampilli
Tutti aecchi già ne vanno.

I verzieri tuoi fecondi
Più a nessuno dan piacer:
Roso ha l'erbe e le radici
Il bestiame de' somier.

I fior mille de' tuoi prati
Più di sè non danno odore;
Vi atan tutti esausti e passi,
Senza olezzo nè colore.

Quel profitto sì onorato
Del tuo lido e del tuo mar,
Torna in danno, in tua vergogna,
Ti può adesso mal giovar.

Oh, il paese, i monti, i campi
Dove usavi autorità!
Il fumar dei loro incendi
Ti trae gli occhi a cecità.

Tanto inferma tu sei fitta,
Tante doglie hai sostenute,
Ch'uom mortal dispera omai
Di poterti dar salute.
Oh, Valenza! mia Valenza!
Porti a te rimedio Iddio!
Ripetete voi sovente
Voi che pianger là vegg'io. —

La prima città che in quel regno presero gli Spagnuoli, fu Alama, sulla cui ruina fu composta un'elegia araba, che per lungo tempo cavò le lacrime ed eccitò il rancore degli Arabi, sicchè fu proibito di cantarla, pena la vita. Eccone una scolorata versione:

« Il re moro passeggiava per Granata dalla porta di Elvira a quella di Varrambra.

Gli consegnano una lettera; è la lettera che annunzia perduta Alama. Egli getta la lettera, e maltratta il messaggero.

Scende dalla mula, e sale sopra un cavallo; traversa il Zacatin, e torna all'Alhambra.

Quando vi fu arrivato, tosto ordina che si suonino le trombe, che si suonino i corni d'argento,

E che i tamburi di guerra chiamino all'armi in grand'urgenza, acciocchè i Mori gli odano, quei della città e della valle.

I Mori che intendono il suono annunziatore di battaglie, ad uno, a due si raccolgono in grosso esercito.

Qui parla un vecchio Moro, parla in questa maniera: — Perchè ci chiamastl, o re? perchè quest'appello?

— Debbo annunziarvi, o amici, una trista novella; i Cristiani con un assalto audace ci rapirono Alama. —

Qui parla un alfachi dalla barba lunga e bianca: — Ben l'hai meritato tu, buon re; buon re, l'hai tu meritato.

Tu facesti perire gli Abenseragi che erano il fior di Granata; tu accogliesti avventurieri dalla famosa Cordova (1) ».

— Castellano, castellano,
Moro tu dal mento irsuto,
Manda il re che ti si prenda,
Perchè Alama gli hai perduto!
Manda a te mozzar la testa,
E all'Alhambra collocarla;
Chè a te sia gastigo, e insieme
Tremi gli altri a riguardarla.
Di città tanto prezzata
La tenuta, ah!, tu perdesti! —
Rispondeva il castellano,
I suoi detti furon questi:
— Cavalieri, e di Granata
Voi gli anziani, savia gente,
Dite al re da parte mia
Ch'io non deggio a lui niente.

(1) Abu Abdallah, il re che qui parla, avea da Isabella di Castiglia ricevuto ausiliarj, di cui compose la propria guardia contro gli attentati de' suoi sudditi.

Stavo a nozze in Antequerra,
U' mia suora andò a marito:
Ah, il mal fuoco arda le nozze
E chi ad esse mi se invito!

Dato il re mi avea licenza,
Ch'io non toleila da me.
Chiesi a lui due settimane;
Consentimmen egli tre.

Ah! se Alama fu perduta,
Me ne pesa infino al cuor.
Che se il re perde la terra,
Io n'ho perso e fama e onor;
Io n'ho perso e figli e donna,
Tutto quel che amava io più;
Io n'ho perso una figliola
Fior tra noi di gioventù.

Là di Cadice il marchese
Mi se schiava la fanciulla:
Io glie n'offro cento doppie,
Ma le stima ei men che nulla.

Che mia figlia è omai cristiana,
Ecco quel che m'han risposto,
E che omai Maria d'Alama
Era il nome che le han posto.

Mora Fatima è il suo nome,
Di che sempre fu chiamata. —
Cid dicendo il castellano,
Lo traevano a Granata.

A Granata l'han condotto,
L'han condotto innanzi al re;
E venuto a quello in faccia,
La sentenza gli si diè,

Che gli sia mozzato il capo,
E all'Alhambra messo lì.
Come il re l'ha comandato,
La sentenza si esegul.

E già il piano è sgombro di Mori; ma nelle montagne degli Alpuxarras ricoverano i rinnegati. Quivi li persegue la vendetta nazionale, e insieme la ro-
manza:

Fiume verde, fiume verde,
Quanti corpi bagnì in te
Di Criatiani e d'Infedeli
Che la spada a morte diè!

I tuoi flutti cristallini
Sangue rosso li smaltò;
Chè intra i Mori ed i Cristiani
Gran battaglia si appiccò.

Morìr duci, morìr conti,
Tutti d'alta qualità;
Morì gente di gran vaglia
Dell'ispana nobiltà.

Don Alonso in te moria,
Don Alonso d'Aguilar;
In te Urpiales il valente
Si moria con lui del par.

Per la china d'un'altura
 Saavedra se ne va,
 Saavedra di Siviglia,
 De' più illustri che sien là.

Gli vien dietro un rinnegato
 Di tal guisa piglia a dir:
 — Datti, datti, Saavedra;
 Via dal campo non fuggir.

Molto bene io ti conosco;
 Stetti un pezzo in tua magion;
 A Siviglia io t'ho veduto
 Delle canne alla tenzon (1).

Io conobbi i tuoi parenti,
 Donna Chiara tua moglier:
 Io sett'anni ti fui schiavo,
 E fu un vivere ben fier!

Se m'ajuta or Maometto,
 Tu mio schiavo hai da restar;
 Come allor tu m'hai trattato,
 Io così ti vo' trattar. —

Saavedra che l'udia,
 Faccia faccia lo affisò.
 Traegli il Moro una saetta,
 Ma non coglie ove mirò.

Un buon colpo allor di lancia
 Saavedra gli rendè:
 Cascò morto il rinnegato,
 Nè parola dir potè.

Molta poi canaglia mora
 Saavedra circui.
 D'un'assai crudel lanciata
 Rotto alfine, ei restò lì.

In quel mentre don Alonso
 Bravamente battagliaò.
 Gli avean morto il suo cavallo;
 Per bastita ei sel pigliò.

Ma l'assalgon tanti Mori,
 Che il malmenan sul terren.
 Già del sangue che ha perduto
 Don Alonso venne men:

Lungo il piè d'un'alta rupe
 Cadde alfine, alfin morì.
 Anche il conte allor d'Uregna
 Mal ferito si fuggì.

Si fuggì dalla battaglia
 Mal ferito il cavalier;
 Tolse a guida un capo squadra
 Che sapea ciascun sentier.

Molta gente via col conte,
 Via con lui se la scampò.
 Restò morto don Alonso;
 Ma gran fama ei guadagnò:

(1) Al gorra.

Sovente la romanza svia dai casi principali per arrestarsi a qualche nome, illustre per personali prodezze. Tal è quella sopra Garzia Perez di Vargas, che all'assedio di Siviglia andò a recuperare, di mezzo a uno stuolo di cavalieri nemici, una sciarpa recamatagli dall'amica sua, e ch'eragli caduta fra il correre. Così all'assedio di Granata, Fernando Perez di Pulgar, in buja notte entrò nella città pel letto d'un torrente, corse alla gran moschea, e col pugnale inchiodò alle porte di quella un cartello, ove a caratteri cubitali era scritto *Ave Maria*. Pensava ficcar il fuoco al bazar, ma s'era consumato il torchio che il suo scudiere portava. « In ricompensa i discendenti di Pulgar ottennero il glorioso privilegio d'essere sepolti nella cattedrale di Granata, ed egli finchè visse, potè entrar in coro e cantar l'uffizio, vestito del mantello e cinto di buona spada ».

Uscendo dal campo storico, esibiamo un'altra canzone spagnuola:

La sposa colpevole.

— Voi siete bianca, o signora, più bianca d'un raggio di sole. Sì; io dormirò sta notte disarmato e senza tema. Son sette anni, sette anni compiti che non ho lasciato le armi, ed ho la carne più nera d'un carbone.

— Dormirete, o signore, dormirete sta notte disarmato e senza paura, perchè il conte andò alla caccia nelle montagne di Leon. I suoi cani muojano arrabbiati, il suo falchetto sia ucciso dalle aquile, il diavolo lo trascini pei piedi dalla montagna fino a casa!

Mentre di ciò s'intrattenevano, ecco giunge il marito. — Che fate voi, bianca figlia d'un padre traditore?

— Signore, io pettino i miei capelli; li pettino con dolore, perchè voi mi lasciate sola, e andate nelle montagne.

— Queste parole, o ragazza, non sono senza tradimento. Di chi è il cavallo che nitri qui sotto?

— Signore, era di mio padre, e l'ha mandato per voi.

— Di chi sono le armi che ho visto sospese nel corridojo?

— Signore, erano di mio fratello, ed oggi ve le ha mandate.

— Di chi è questa lancia che vedo qui?

— Prendetela, conte, prendetela e traffiggetemi; questa morte, o conte, io l'ho ben meritata ».

La dominazione robusta di Carlo V e la cupa di Filippo II, i roghi dell'Inquisizione, la venerazione dei classici e le nuove imprese d'America, isterilirono la musa popolare; ma fin ad oggi non son dimenticati i suoi canti, e spesso ravvivaron il coraggio contro altri nemici, altri oppressori.

Nella guerra del 1808 gli Spagnuoli ripeteano quella strofa del Romancero di Bernardo dal Carpio:

El Frances ha por ventura
Esta tierra conquistado?
Victoria sin sangre quiere?
No! mientras tengamos manos.

Famose sono fra gli Spagnuoli le arie *tiranias*, *seguedillas*, *boleros*, e la *tonada* o *tonadilla*, canzone burlesca o satirica, la quale ora passa sul teatro a mo' di scena. Quest'arie formano tutta la musica della penisola, e sono accompagnate colla ghitarra. Il *bolero* è canzone anche da ballo, a suon di ghitarra e

di castagnette, il *sandango* è anch'esso aria da ballo in tre tempi e in modo minore, e senza finale decisa.

Vi somigliano le arie dell'America meridionale; ma non giunsero a noi quelle, con cui certamente si saranno eccitati a coraggio nella recente guerra dell'indipendenza, come testè faceano gli Spagnuoli col selvaggio *Tragala perro*.

S. 13.

CANTI BASCHI.

La originalissima nazione dei Baschi o Escualdonachi abbonda di canzoni, delle quali alcune si son fatte conoscere da Labadie nella *Storia de' Baschi*, la più parte dirette alla colomba, col qual nome indicano essi la fanciulla del cuore:

« Uccellino, dove vai tu, sospeso nell'aria sulle due ale? Per andare in Spagna c'è la neve sulle alte montagne. Quando la neve sarà dileguata, noi v'andremo insieme.

Uccello, gentil cantore, dove fai tu intendere i tuoi gorgheggi? Da lunga pezza più non sento la melodiosa tua voce. Non c'è ora della vita mia che tu non sii presente alla mia memoria ecc. ecc.

Da crudele amore io fui preso; ogni giorno mi trova distratto, pensoso; ogni notte io veglio; pensa quanto soffro! Tu devi aver il cuore insensibile, se non mi risani del male che mi strazia.

Una vaga colomba m'ha trafitto il cuore; il tuo è di ghiaccio: il giorno parmi notte buja dacchè sono esposto alla tua indifferenza. Una stella si mostra, che eclissa l'altre col vivo suo splendore; non so se la simile troverò nel mondo.

Se nel firmamento vi fosse una stella pari a quella che io esalto, il sole e la luna sarebbero inutili per rischiarare l'universo ».

Fra i Baschi è conservato un canto, che ricorda l'eccidio di Roncisvalle ove perì Orlando, e che ivi è chiamato Altabicar:

« Un grido sorse di mezzo le montagne degli Escualdonachi; il Basco, surto avanti la sua porta, intende l'orecchio e dice: *Chi viensi? che vuoi da me?* e il cane che dormiva a' piedi del padrone, levossi, ed empì di latrati i contorni d'Altabicar.

Sul colle d'Ibaneta un fragore risuona, e s'accosta, radendo da destra, da manca le rupi. È il sordo mormorio d'un esercito che arriva. I nostri vi han risposto dalle vette: soffiaron ne' corni di uro, e il Basco aguzza le frecce.

Vengono, vengono! Oh qual selva di lancia! quante bandiere varlopinte sventolano in mezzo! quai lampi escono dall'armi! Quanti son essi? Ragazzo, contali bene. Uno, due, tre, quattro, . . . venti, ventuno e migliaia d'altri. Tempo perduto a numerarli: uniam le braccia nervose; sverliamo queste rocce, scaraventiamole dall'alto fin sulle loro teste; uccidiamoli, schiacciamoli.

Che avean essi a fare nelle nostre montagne cotesti uomini del Settentrione?

perchè son venuti a turbar la nostra pace? Quando Dio fa le montagne, vuol che gli uomini non le passino (1).

Ma i massi, abbandonati all'impeto, precipitano, schiacciano le truppe; il sangue scorre; palpitano le carni. Oh quante ossa frantumate! che mar di sangue!

Orlando mette l'olifante alla bocca, e suona di tutte sue forze. Alti assai sono i monti, ma più alto ancora il reboato del corno, e d'eco in eco esso rimugge: e Carlo lo sente, lo sentono i suoi compagni. Ah, dice il re, *i nostri combattono*. Ma Ganellone gli risponde: *Se un altro dicesse ciò, gli si risponderebbe che è un mentitore*.

Orlando sventurato, con gran forza, con gran fatica, con gran dolore, suona ancora l'olifante; il sangue gli sgorga dalla bocca; il cranio suo si stende: eppure il fragor del corno rimbomba di lontano. Carlo l'ode un'altra volta mentre raggiunge il porto; l'ode anche Naismo dura, come tutti i Franchi. Oh, dice il re, *io sento il corno d'Orlando. Non sonerebbe no, se non fosse alle prese co' nemici*. Ma Ganellone ripete: *Niente battaglia. V'è noto il grande orgoglio del conte; egli sbraveggia davanti a' suoi pari. Cavalchiamo dunque; perchè sostare? La gran terra è ancor lungi da noi*.

Ma il sangue sgorga di più in più dalle labbra d'Orlando; il cranio lascia scoperto il cervello. Pure tenta di nuovo dar fiato al corno. L'ode Carlo, e i suoi Franchi l'odono. Ah questo corno ha il fiato prolungato, dice'egli; e il duca di Naismo: *Baroni, mi si stringe il cuore; si combatte; lo giurerei per Dio! Torniammo indietro; chiamate le bandiere; soccorriamo i nostri pericolanti*.

Carlo fa dar nelle trombe; i Franchi scendono e si coprono di ferro. Alti sono i picchi, dense le tenebre, profondi i burroni e impetuose le lavine. Dietro e davanti all'esercito fremono le trombe. Re Carlo sprona commosso; la bianca sua barba tremagli sul petto. Ma troppo tardi. Fuggite, fuggite, chiunque ha ancora della forza e un cavallo. Fuggi, re Carlo, colle piume nere e la rappa rossa! Tuo nipote, il prode tuo, il tuo prediletto morde la polvere laggiù. Nulla gli valse il suo coraggio.

Ed ora, Escualdonachi, lasciamo le rupi, scendiamo in fretta, lanciando le frecce ai fuggiaschi. Fuggono, fuggono! Or dov'è la selva di loro lance? dove le bandiere variopinte, sventolanti di mezzo! Più non escono lampi dalle armature loro, tinte di sangue. Quanti son essi? Ragazzo, contali bene: venti, diciannove, diciotto, diciassette, . . . tre, due, uno: uno! neppur uno ve n'ha. È finito, montanari; voi potete rincasarvi col vostro cane, abbracciar la donna e i figli, nettare i dardi, riporli col vostro corno d'uro, poi coricarvi e dormirvi sopra. La notte, gli avvoltoi verranno a mangiar le carni peste, e quest'ossane biancheggerà in eterno ».

Questo canto fu trovato da La Tour d'Auvergne il 5 agosto 1794 in un convento di Fontarabia (2), e molte variazioni se ne conservano tradizionalmente

(1) Chi son essi? alle belle contrade
Quai ne venne straniero a far guerra?
MANZONI.

(2) Alessandro Duval, pel suo *Guglielmo il Conquistatore*, nel 1803 fece una canzone ad imitazione di questa:

Où vont tous ces preux chevaliers?
L'orgueil et l'espoir de la France?

C'est pour défendre nos foyers
Que leur main a repris la lance:
Mais le plus brave, le plus fort,
C'est Roland, ce foudre de guerre;
S'il combat, la faux de la mort
Suit les coups de sa cineterre.
Soldats français, chantons Roland,
L'honneur de la chevalerie,
Et répétons en combattant
Ces mots sacrés: Gloire et patrie....

nella montagna. Duhalde raccolzò le migliori varianti per formar quello che qui traducemmo, e che va certo fra i più insigni passi di questa poesia sprezzata dai maestri.

Molti altri canti nel Pirenei ragionano di Carlo Magno; e il barone Taylor, nel recente suo lavoro sui Pirenei, adduce lunghi frammenti di poemi spagnuoli, di cui eroe è Orlando. Uno finisce così: « O paladino Orlando, l'anima tua a Dio, l'anima tua a Dio hai tu raccomandata? Nol ti vedremo; e chi ti guarderà nella battaglia, si sentirà sudare di spavento. Ben si sa che tu ne ucciderai delle migliaja, e fra i Mori e fra i nostri; ma non ucciderai Bernardo: sarai tu vinto, Orlando, fulmine di guerra? Onore alla prodezza in qualunque luogo. No, Orlando; tu sarai ucciso, ma non vinto ».

§. 14.

CANTI FRANCESI.

Vero paese delle canzoni può dirsi la Francia, dove esse seguitarono tutti gli avvenimenti, furono la parola d'ordine di ciascun partito, l'espressione del sentimento d'una porzione di popolo, devote e spiranti malizia borghese contro i monaci e i priori, generose e beffarde, ostili e adulatrici del potere, consigliatrici magnanime e villi compiacenti. Onde ben disse il poeta:

Fille aimable de Folie
La chanson naquit parmi nous;
Souple et légère elle se plie
Au ton des sages et des fous.

Lai era il primo lor nome, e con questo sono menzionati già nel romanzo di Tristano del 1190; e vanno ad esse riferite gran parti delle composizioni della gaja scienza, sia in provenzale o in normando, e anche le canzoni di gesta, per lo più in latino. Diverse ne sono le arie secondo le provincie. Dai *vaux de vire* di Normandia, franchi e naturali, uscì il *vaudeville*. La Borgogna ebbe i *noëls* (1), e ancor cantansi dai vignajuoli. Fin dai primordj della lingua se ne ha molte di Gualtieri di Coincy monaco di San Medardo di Soissons; poi moltissime manoscritte se ne trovano.*

Sviluppata la monarchia, la canzone ne accompagnò le fasi, e potrebbe tessersi tutta la storia di Francia con esse. Alla Biblioteca reale sta manoscritta una raccolta in ben sessanta volumi di canzoni storiche, dalle quali è a raccogliersi, non già la verità dei fatti, ma lo spirito pubblico, o almeno d'una parte del popolo, ed il color locale e de' tempi, qual certo non è dato dalla storia letterata.

*Combien sont-ils? combien sont-ils?
C'est le cri du soldat sans gloire.
Le héros cherche les périls;
Sans le péril qu'est la victoire?
Ayons tous, o braves amis,
De Roland l'âme noble et fière:
Il ne comptait ses ennemis
Qu'étendus morts sur la poussière etc.*

Il primo Coucou, credendo vedervi allusioni avverse a lui, ne fece un capo grosso; e alla seconda rappresentazione fu proibita.

(1) Una collezione di antichi *noëls* fu pubblicata poc'anzi a Besançon da C. Weiss.

La più antica canzone francese che si conosca, è un brindisi di Eustachio Deschamps nel XII secolo: poi prima del 1300 si contano da settanta autori di canzoni, fra i quali annoverano Tibaldo conte di Champagne e poi re di Navarra, amico della regina Bianca; il conte d'Anjou, dappol re di Sicilia; un duca di Bretagna, un del Brabante, ed altri illustri.

Molto esultò la canzone al tempo d' Enrico IV, che egli stesso se ne piaceva (1); e già durante la guerra della Lega aveva contribuito, colla Satira Menippea, a restaurar lo spirito pubblico, e richiamare dai sofismi alla realtà. Ma tanto erano licenziose ed empie queste canzoni, che in un'assemblea degli Stati a Fontainebleau si trattò di reprimerle; così narra De Thou. Desportes e Bertaut furono allora i canzonisti più rinomati, poi Régnier e Malherbe. Vieppiù si sbrigliò la Fronda. In quella guerra di serio fondo ma di beffarde apparenze, l'epigramma e la canzone furono arme continue, e molte rimasero eternate nelle memorie di chi ci raccontò quest'ultimo ricolpo dell'aristocrazia contro l'amministrazione monarchica. Autori ne furono Malleville, Sarrafin, Viture, Bois Robert, Scarron, il falegname mastro Adamo, e superiore a tutti Blot l'Esprit, autore della più parte delle strofe satiriche e delle mazarinate; delle quali M. di Sevigné dicea che avevano il diavolo in corpo. Sauterau de Marsy e Noël nel 1795 pubblicarono in quattro volumi *Le nouveau siècle de Louis XIV, ou poésies-anecdotes du règne et de la Cour de ce prince*, dove gli avvenimenti e i personaggi d'allora sono caratterizzati secondo le canzoni.

La licenza, a cui in quel tempo s'erano assuefatte, si converse in tono sentimentale sotto Luigi XIV; e divennero amorose, pastorali, madrigalesche, come l'opera di Quinault che snervò la lingua. Benserade, Lambert, l'abbate Perin, Linnère, Boursault, Coulanges, la signora Deshoulières ne mandarono attorno un sobisso, ripetute in tutta la società elegante. Altri poeti senza nome ne faceano di veramente popolari, che si vendevano a migliaia di copie sulle piazze. Così Filippo il Savojarlo attirava gran popolo al suo banco sul Ponte Nuovo, recitando canzoni popolari; ed altre il cochiere del signor di Verthainmont. Disse Beranger che la canzone è essenzialmente del partito dell'opposizione: ed in fatto, protetta dalla sua impersonalità e poderosa nel numero, bersagliava più volte gli atti regii; sicchè la francese fu definita una monarchia temperata dalle canzoni.

Crebbe questo genere durante la Reggenza, o ubriacandosi nelle orgie, o bertecciando la gente nuova e i subiti guadagni, o unendo i suoi ai colpi diretti contro l'altare. I Gesuiti, il quietismo, la bolla *Unigenitus*, le convulsioni, le favorite offrivano ricchi soggetti.

Famoso fu allora C. F. Panard (1694-1765), detto il La Fontaine del Vau-deville, che di mezzo ai bicchieri lanciava lampi di vivacissima poesia, limitata però al più meschino uffizio, quel di criticare scrivani, notaj, medici, e cantar la bottiglia e l'amore. Lo emulavano Haguenier e Gallet, idoli delle adunate filosofiche e spiritose della Tencin e di simili; ben presto eclissati tutti da Collé (1709-85).

Si asserisce che la balia del Delfino, figlio di Luigi XVI, alla culla di questo cantò un'aria ingenua in memoria del famoso Marlborough, e tosto essa divenne

(1) Si suppone del suo tempo la prima strofa d'una canzone composta da Collé, e molto cantata durante la Restaurazione:

Vive Henri quatre,
Vive ce roi vaillant!
Ce diable à quatre
A le triple talent
De boire et de se battre
Et d'être un vert galant.

di moda; stampossi sui ventagli e i parafuoco; fu cantata dappertutto, e fin Napoleone la ripeteva:

Marleborough s'en va-t-en guerre,
Miron-ton, miron-ton, miron-taine:
Marleborough, s'en va-t-en guerre,
Ne sait quand reviendra (ter) etc.

In molte di quelle nate al principio del regno di Luigi XVI, iraspere il sentimento della Rivoluzione coll'entusiasmo della speranza. Ma ben tosto il Terrore occupò quel lieto regno, e la canzone divenne ispiratrice del delitto e dell'eroismo. I vantati prodigj della musica si rinnovarono quando un popolo intero, al suono del *ça ira* e della *marsigliese*, usciva dai proprj focolari per urlar la strage sulle piazze o per avventarsi contro legioni di nemici.

Dicono che il *ça ira* fosse l'aria di una contraddanza alla moda, prediletta da Maria Antonietta, che la udì poi cantare andando al patibolo (1). La *carmagnole*, composta nel 1792 quando Luigi fu chiuso nel Tempio, era ballata attorno alla ghigliottina; e vuolsi trassese nome da Carmagnola, perchè allora i Francesi erano riusciti vincitori in Savoia. Le parole ne sono di fiera e sconcia brutalità:

Madame Veto avait promis
De faire égorger tout Paris;
Mais son coup a manqué,
Grace à nos canonniers.
Dançons la carmagnole;
Vive le son! vive le son!
Dançons la carmagnole;
Vive le son du canon.

La migliore delle canzoni popolari è la *marsigliese*, composta da Rouget de l'Isle, morto pur dianzi; la sua aria divenne una delle più belle marcie militari, e di tratto in tratto si ripete ancora, e « conserva un risuono di canto di gloria e di grido di morte, gloriosa come quello, funebre come questo, dice Lamartine; rassicura la patria e fa impallidire i cittadini ». Noi non dimenticheremo mai d'aver veduto Luigi Filippo, dal balcone delle Tuileries, battere il tempo mentre era suonata nel giardino, e accompagnarla dal grido d'un popolo immenso, alla festa del 1° maggio. Essa comincia:

Allons, enfants de la patrie,
Le jour de gloire est arrivé.
Contre nous de la tyrannie
L'étendard sanglant est levé. (bis)

Étendez-vous dans ces campagnes
Mugir ces féroces soldats?
Ils viennent jusque dans vos bras
Égorger vos fils et vos compagnes.
Aux armes citoyens! formez vos bataillons!
Marchez, marchez! qu'un sang impur
Abreuve nos sillons.
Marchons marchons! qu'un sang impur
Abreuve nos sillons.

(1) Ah! *ça ira, ça ira, ça ira!*
Les aristocrates à la lanterne;
Ah! *ça ira, ça ira, ça ira!*
Les aristocrates on les pendra.

La liberté triomphera.
Malgré les tyrans tout réussira.
Ah! *ça ira, etc.*

Del *Canto della partenza*, di Giuseppe Maria Chenier, la strofa più bella o la sola bella è la prima:

La victoire eo chantant nous ouvre la barrière;
 La liberté guide oos pas;
 Et du nord au midi, la trompette guerrière
 A sonné l'heure des combats.
 Tremblez, eonemis de la France,
 Rois ivres de saog et d'orgueil!
 Le peuple souverain s'avance,
 Tyrans, descendez au cercueil (1).
 (coro) La république nous appelle!
 Sachons vaincre, ou sachons périr.
 Uo Français doit vivre pour elle,
 Pour elle un Français doit mourir.

Il *Chansonnier patriotique* del 1792 e l'*Anthologie patriotique* del 94 sono un de' monumenti più particolari del delirio umano: v'ha persino una canzone da gabinetto, intitolata la *Guillotine de Cythère*.

Anche agl'inni, che le generazioni precedenti aveano cantato alla divinità, fu surrogato quel de' teoflantropi

Père de l'Univers; suprême intelligence,

che cantavasi a cori di popolo nelle insulse solennità delle Virtù.

Riordinate le cose e rincamminato il viver civile, nel 1800 si stabiliva la *Société des dîners du vaudeville*, ove alle mensili tornate ciascun membro dovea portare una canzone. Fu imitata poi nel *Caveau moderne* (1806), e in altre brigate di compagni. L'accorta polizia dell'Impero conobbe l'efficacia delle canzoni, onde ne faceva spargere ogni momento di nuove, laudative, e che incoraggiavano il coscritto alla guerra, esaltavano le vittorie vere o no, applaudivano al nome che unico allora dovea risuonare.

Ma quando l'Imperatore, a capo d'un milione di soldati, faceva tremare l'Europa, da un dicastero uscì una voce beffarda a intonare, nel *Re d'Yvetot*, le glorie d'un re piccolissimo, che per tutta guardia aveva un cane, per tutta coscrizione il tiro al bersaglio una volta l'anno, e per tutte lacrime de' sudditi quelle sulla sua tomba (2).

Era la voce di Béranger, la quale ben tosto prevalse a Desaugiers, Du Merisan, Debreaux, Brazier, e risuonò potentissima durante la Restaurazione, cantando i poveri soldati cui la pace impediva d'andar ad uccidere e farsi uccidere, rimpiangendo le illusioni della libertà, oppugnando il rinascere delle idee aristocratiche e religiose. Un caldo sentimento di patria animò sempre il suo verso:

« Regina del mondo, o Francia, o patria mia, solleva alfine la fronte tua cicatrizzata. Senza che agli occhi tuoi la gloria loro sia contaminata, si rompe lo stendardo de' tuoi figli. Quando la fortuna oltraggiava il loro valore, quando dalle tue mani cascava il tuo scettro d'oro, i tuoi nemici dicevano: Onore ai figli della Francia ».

(1) Re superbi, tremate, arrendete.....
 Già dal soglio, crudeli tiranni. ... MONTI.

(2) Girava allora socré una *Lettre de faire part*:
 Rose, l'intention d'la présenter
 Est de l'informer d'ma santé.

L'armée française est triomphante,
 Et moi j'ai l'bras gauche emporté:
 Nous avons eu d'grands avantages,
 La mitraille m'a brisé les os:
 Nous avons pris arm's et bagages,
 Pour m'a part j'ai deux ball's dans l'dos.

Altre volte canta la santa alleanza de' popoli: «Eguali per prodezza, Franco, Inglese, Belgio, Russo, Tedesco; popoli, formate una santa alleanza, e datevi la mano.

«Poveri mortali, tante ire vi stancano. . . Aggiogati al carro della potenza, nuocete altrui. Debole armento, passate senza difesa da un giogo pesante a un glogio inumano..... Popoli, formate una santa alleanza, e datevi la mano..... ecc.

Anche Debreaux cantò popolarmente le reminiscenze militari:

*Te souviens-tu, disait un capitaine
Au vétéran qui mendiait son pain,
Te souviens-tu qu'autrefois dans la plaine
Tu détournas un sabre de mon sein?
Sous les drapeaux d'une mère chérie
Tous deux jadis nous avons combattu;
Je m'en souviens, car je te dois la vie:
Mais toi, soldat, dis-moi T'en souviens-tu?...*

*Te souviens-tu que les preux d'Italie
Ont vainement combattu contre nous?
Te souviens-tu que les preux d'Ibérie
Devant nos chefs ont plié les genoux?
Te souviens-tu qu'aux champs de l'Allemagne
Nos bataillons, arrivant impromptu,
En quatre jours ont fait une campagne?
Dis-moi, soldat, dis-moi T'en souviens-tu?*

Benchè Béranger simuli l'ubriachezza, e s'abbandoni a quella scurrilità che pur troppo gli scrittori popolari credono un allettativo necessario; benchè non abbia dipinto l'amore che come voluttà, e questa divisa dalla bellezza, e carezzato la sensualità cittadina e le meschine passioncelle, affetta una ragione profonda; *fabbrica polvere*, e si vanta di non aver «mai adulato se non la sventura». Certo egli contribuì assai a ridestare l'adorazione di Napoleone, la quale poi tanto giovò a coloro che spegneano le idee per le quali Béranger combatteva.

Ma queste intanto prevalsero: e quando scoppiò la nuova Rivoluzione di tre giorni e da tre giorni, egli credette finito il suo compito. Ben tosto ebbe a professare d'essersi ingannato; pure la sua lira ebbe compianti e satire per dotti, ma non più voci pel popolo. La *nuova marsigliese* di Hugo, la *parisienne* di Delavigne (1) e altri carmi celebranti ufficialmente la nuova Rivoluzione, non scesero nel volgo; e il popolo mancò di poesia quand'ebbe fatto una rinnovazione popolare (2).

Anche i Belgi ebbero la *brabançonne* per la loro liberazione del 1830, il cui ritornello era

*La mitraille a brisé l'orange
Sur l'arbre de la liberté.*

(1) *Peuple français, peuple de braves,
La liberté ouvre ses bras;
On nous disait, soyez esclaves!
Nous avons dit, soyons soldats!
Soudain Paris dans sa mémoire
A retrouvé son cri de gloire:
En avant marchons
Contre leurs canons;
A travers le fer, le feu des bataillons
Courons à la victoire.*

(2) LEROUX DE LINCY, *Recueil de chants historiques français, depuis le XII jusqu'au XVIII siècle*, Parigi 1841.

Chansons nationales et populaires de France, par DUMESNIL. 4843.

MARCAURY, *Gaule poétique*.

Ne fu autore il commediante Jenneval; ed essendo egli morto combattendo, il governo decretò alla madre di lui una pensione di 2400 lire.

Da poi la Francia fu piena di ballate socialiste, il cui fondo era la fame, ed eccitare l'ira contro chi possiede; e le canzoni di Pietro Dupont invelenarono i furori plebei.

I Francesi cantano male, ma capiscono quel che cantano, sicchè accompagnano la voce coi moti, cogli urli, co' gesti, con un entusiasmo che si trasfonde.

Pretendesi v'abbia ora a Parigi e nel contorno quattrocentottanta società cantanti; che, valutando venti membri ciascuna, darebbero novemilaseicento canzonisti. Ma per tutte le loro produzioni sta bene quell'avvertenza di Lamotte:

Les vers sont enfants de lyre;
Il faut les chanter, non les lire.

Questo avverasi soprattutto della quantità ben maggiore e non meno importante di versi ne' varj dialetti, e che sono nel cuore e sulle labbra di tutti.

§. 15.

CANTI BRETONI.

Fra questi dialetti ha maggior vanto d'antichità il bretone, che pretendesi la lingua parlata un tempo da Brenno e da Vercingetorige. In esso vivono moltissime canzoni; e il severo critico Ferdinando Wolf ebbe a dire che « sono le più belle, le più autentiche, le più abbondanti ed originali di tutta Europa ». Alcune si fanno, per buoni argomenti, risalire fino al v secolo; mentre scendono altre alle guerre della Rivoluzione.

Una preziosa raccolta ne fece il signor Hersart de La Villemarqué (1), che nella quarta edizione testè comparsa v'aggiunse trentatre ballate storiche. Le divide egli in canti mitologici, storici, eroici; canti domestici e d'amore; leggende e canti religiosi. In preziose note ne dimostra l'antichità e l'autenticità; la concordanza con tradizioni del paese di Galles, della Scozia, dell'Irlanda; i lumi che se ne ponno trarre per la storia, le costumanze, le credenze, le leggi de' popoli celtici, cioè di quella stirpe bellicosa che anticamente coperse metà d'Europa e ridusse Roma nel Campidoglio.

I Les-Breiz vi fanno la figura generale che Arturo fra i Cambri, Federico Barbarossa in Germania, don Sebastiano in Portogallo, Marco Cralievic tra gli Slavi, eroi senza tempo.

Noi recheremo una ballata relativa a Nomenoè, re di Bretagna, e al tributo da cui esso liberò il paese; la quale è reputata del ix secolo:

I.

L'erba d'oro è falciata; brindò d'improvviso. Battaglia!

— Brina « diceva il gran capocasa, d'in vetta alle montagne d'Arez: — Battaglia!

Brina da tre settimane, sempre più, sempre più, di verso il paese de' Franchi;

(1) *Barsaz-Breiz*, cioè *Storia poetica della Bretagna*. Parigi 1846.

Di modo che io non posso in nessun modo vedere mio figlio che mi ritorna.
 Buon mercante che corri il paese, sai tu notizie di mio figlio Karo?

— Forse sì, vecchio padre d'Arez. Ma come è egli? che fa?

— È un uomo di senno e di cuore; andò a condurre i carri a Rennes;

Condurre a Rennes i carri, tirati da cavalli aggiogati a tre a tre,

Che portano senza frode il tributo della Bretagna, diviso fra essi.

— Se vostro figlio è portatore del tributo, invano voi l'aspettereste.

Quando s'andò a pesar l'argento, ne mancavano tre libbre sopra cento.

E l'intendente disse: « La tua testa, o vassallo, compirà il peso ».

E traendo la spada, tagliò la testa di vostro figlio.

Poi la prese pe' capelli, e la gettò nella bilancia ».

Il vecchio capocasa a tale annunzio si sentì venir meno.

Sul sasso cadde come corpo morto, coprendosi il viso co' bianchi capelli;

E colla testa nelle mani esclamò gemendo: — Karo, figliuol mio, mio povero figlio.

II.

Il gran capocasa cammina seguito da' suoi parenti.

Il gran capocasa s'accosta, s'accosta alla casa forte di Nomenoè.

— Dimmi, portinajo in capo, il padrone è in casa?

— Vi sia o non vi sia, il Signore lo conserva in buona salute ».

Mentre il portinajo così diceva, il signore rientrò in casa,

Tornando dalla caccia, preceduto da grossi cani balzellanti.

Ancor teneva l'arco in mano, e un cinghiale sulla spalla;

E il sangue tepido, vivo ancora, scorreva sulla man bianca di lui dalla gola della fiera.

— Buon giorno, buon giorno a voi, diss'egli, onesti montanari, e prima a voi, gran capocasa.

— Che c'è di nuovo? cosa volete da me?

— Noi veniamo per sapere da voi se v'è una giustizia, se v'è un Dio in cielo e un capo in Bretagna.

— V'è un Dio in cielo, lo credo; e un capo in Bretagna, se io valgo.

— Chi vuole può. Chi può, caccia il Franco;

Caccia il Franco, difende il paese suo, e lo vendica e lo vendicherà.

Egli vendicherà vivi e morti; me e il mio figlio Karo,

Il mio povero figlio Karo decapitato dal Franco scomunicato;

Decapitato sul fior degli anni; e la cui testa, bionda come miglio, fu gettata nella bilancia per compir il peso ».

E il vecchio a piangere; e le sue lacrime giù per la grigia sua barba;

E brillavano come gocce di rugiada sopra un giglio al levar del sole.

Come Nomenoè vide ciò, fe un giuramento terribile e micidiale:

— Giuro per la testa di questo cinghiale; e per la freccia che lo trafisse,

Prima di tergere il sangue dalla mia destra, avrò terso la ferita del mio paese.

III.

Nomenoè fe quel che nessun capo mai fece:

Andò a riva del mare con sacchi per raccorre dei ciottoli,

Ciottoli da offrire in tributo all'intendente del re calvo (Carlo il Calvo).

Nomenoè fece quel che nessun capo avea fatto:

Ferrò d'argento terso il suo cavallo, e lo ferrò all'incontrario.

Nomenoè fece quel che nessun capo farà mai:

Andò a pagar il tributo in persona, tutto che principe.

— Aprite a due battenti le porte di Rennes (diceva), che io faccia la mia entrata nella città;

Son Nomenoè, che vengo con carri gravi d'argento.

— Scavalcate, o signore, entrate nel castello, e lasciate i vostri carri nella rimessa;

Lasciate il vostro bianco cavallo agli scudieri, e venite lassù a cenare;

Venite a cenare, ma prima a lavarvi. Non sentite il corno del lavar le mani⁽¹⁾

— Le laverò fra un istante, o signore, quando il tributo sia pesato.

Il primo sacco che si portò, ed era ben ben legato,

Il primo sacco che si pesò, fu trovato di peso.

Il secondo sacco che si portò, fu trovato anch'esso di peso.

Il terzo sacco che si pesò, « Ohe ohe, il peso non v'è ».

Quando l'intendente vide ciò, stese la mano sul sacco,

Prese vivamente il nodo, sforzandosi di slegarlo.

— Aspetta, signor intendente, aspetta; io lo taglierò colla mia spada.

E nel fior queste parole, la sua spada era già svaginata,

E colpiva rasente alle spalle la testa del Franco curvato,

E tagliava carne e nervi, e di più una catena della bilancia.

La testa cadde nel bacino, e il peso allora vi fu.

Ma tutta la città è a rumore. — Ferma, ferma l'assassino:

Egli fugge, egli fugge; portate torchi, corriam lesti sulla sua traccia.

Portate torchi; farete bene. La notte è buja, e la strada gelata.

Ma io temo assai non logoriate le vostre scarpe ad inseguirmi,

Le vostre scarpe di cuoio azzurro dorato. Quanto alle vostre bilancie, non le logorerete più;

Non logorerete più le vostre bilancie d'oro nel pesar le pietre de' Bretoni. Battaglia!

Scegliamone alcun'altra, di fatti e sentimenti individuali:

La cintura da nozze.

(Il fatto cade al 1405 quando i volontarj Bretoni partirono da Brest per soccorrere i loro fratelli del paese di Galles).

1.

Il domani delle mie nozze ricevetti l'ordine di partire dietro al marchese di Rieux, per andar sostenere lo stuolo de' Bretoni oltremare. « Vieni con me, paggio mio; oggi devo congedarmi dalla mia fidanzata... oh come il cuore mi si spezza! »

Man mano che s'avvicinava al casolare, viepiù tremava, e come v'entrò, il cuore gli batteva con forza. « Ahi ahi, Alouda! io devo imbarcarmi, devo lasciarvi — In nome del cielo non imbarcatevi, non mi lasciate, amor mio. Il vento è instabile, il mare è traditore. Se veniste a perire, che ne saria di me? Impaziente di ricevere vostre nuove, andrò lungo la riva, di capanna in capanna chiedendo: Avete inteso, o marinaj, inteso a parlare del mio sposo? »

(1) *Cornet l'eau* era la frase per indicare il sonar di corno, con cui invitavansi i convitati a lavarsi le mani.

La fanciulla piangeva; egli cercò consolarla: « Non piangete per me Aloida; io vi porterò una cintura d'oltremare, una cintura da nozze di porpora, e splendente di rubini ».

Quando l'aurora apparve, il cavaliere disse mestamente:

« Il gallo canta, o bella mia: ecco il giorno. — No, dolce amor mio, no; c'inganna; è la luna che splende, splende sulla collina. — Con vostra buona grazia, è il sole che vedo; è tempo di lasciarvi, è tempo che vada imbarcarmi ». E se n'andò, e sul passaggio suo le piche cominciavano: « Se il mare è traditore, più il sono le donne ».

II.

Al San Giovanni d'autunno la fanciulla diceva: « Ho visto lontan lontano sui flutti una nave in periglio; e in piedi sulla poppa era quel ch'io amo: teneva in una mano la spada; era misto in un terribile combattimento; la camicia sua piena di sangue; egli circondato di cadaveri; il povero amico mio perì ». E al capodanno ella era fidanzata a un altro....

Intanto la guerra terminò; il cavaliere è di ritorno; col cuore allegro e giulivo parte la sera stessa per rivedere la sua fidanzata. All'accostarsi ode il suono delle tiorbe, vede il villaggio scintillar di fiaccole. « Festeggianti del capodanno, che correte per la campagna, cosa v'è di buono nel villaggio donde venite? che significa questa banda che si sente? — Sono i sonatori di tiorba, o signore, che due a due suonano il canto di nozze. Vedete la zuppa di latte che passa la soglia della porta ».

III.

Mentre i mendicanti invitati a nozze sedevano a tavola nel casale, giunse un pitocco chiedendo ospitalità. « Potreste darmi da mangiare e da dormire? ecco si annotta, ed io non so dove posarmi. — Certo sì, caro mendicante, vi si darà da dormire, e inoltre potrete cenare a tavola cogli altri. Accostatevi, buon uomo, entrate in casa; mio marito ed io vi serviremo ».

Al giro di danza che seguì al primo servito, la sposa gli domandò: « Cosa avete, pover uomo, che non danzate? — Niente, o signora; non ballo perchè sono stordito dalla fatica della strada ».... Al terzo giro di danza, essa gli disse con un soave sorriso: « Venite a ballar con me. — Non merito quest'onore, pure l'accetto; chi sarebbe sì scortese da rifiutarlo? »

E mentre ballavano, egli chinandosi verso di lei, le mormorò all'orecchio, ridendo d'un amaro ghigno: « Cosa n'avete fatto dell'anello che riceveste da me alla soglia di questa porta medesima, oggi è appunto un anno? » Essa giunse le mani alzando gli occhi al cielo, ed esclamò: « Dio mio! fin qua ero vissuta senz'affanni; pensavo esser vedova, ed ecco ho due mariti! — Ma! v'apponeste, bella mia; voi n'avete un solo ». E trasse di sotto la vesta un pugnale, e glielo fissò in cuore di tal violenza, ch'essa cascò sulle ginocchia colla testa chinata: « Dio mio, mio Dio » disse, e più non disse.

Nella chiesa della badia di Daoulaz vedesi una statua della Madonna, con una cintura sfavillante di rubini venuti d'oltre mare. Se brami sapere chi gliela donò, chiedine il monaco penitente ch'è prostrato a' suoi piedi. —

Alcuni di quei canti si riferiscono alle ultime guerre colà sostenute pel re e per la libertà contro la tirannia mascherata di repubblica.

« Quando tu tornerai a casa, io sarò partita da questo mondo. Vieni qua, vieni ch'io t'abbracci per l'ultima volta.

— Non piangete, o madre; non piangete, o babbo: io non v'abbandonerò; resterò per difendervi, per difendere la Bretagna.

È doloroso l'esser oppresso; l'esser oppresso non è turpe. Se forza è combattere, combatterò pel paese; se forza è morire, morirò libero e contento.

Delle palle non ho paura no; esse non uccideranno la mia anima. Se il mio corpo cade a terra, l'anima mia s'alzerà al cielo.

Avanti, figli della Bretagna! il mio cuore s'infuoca. Vita per vita; uccidere od esser ucciso. Iddio ha dovuto morire per vincere il mondo.....

§. 16.

CANTI ITALIANI.

Nelle canzoni d'Italia siamo avvezzi a non vedere che l'espressione dell'amore o della devozione; pure nell'età passate ne corsero per certo anche di eroiche, le quali eccitavano il valore, o celebravano gli avvenimenti, e d'alcune già femmo menzione poc'anzi. Qui seguiranno, allargando il tema dalle popolari alle nazionali.

La vittoria di Federico Barbarossa (che Dante chiama *il Buono*) è così celebrata da un poeta ghibellino (1):

Salve mundi domine, Cesar noster ave,
Cujus bonis omnibus jugum est suave;
Quisquis contra calcitrat, putans illud grave,
Obstinati cordis est, cervicis prave.
Princeps terre principum, Cesar Friderice,
Cujus tuba titubant arces inimice,
Tibi colla subdimus tygres et formice,
Et cum cedris Libani vepres et mirice.
Nemo prudens ambigit, te, per Dei nutum
Super reges alios regem constitutum,
Et in Dei populo digne consecutum,
Tam vindicte gladium quam tutelæ scutum.
Unde diu cogitans, quod non esset tutum
Cesari non reddere censum vel tributum,
Vidua pauperior tibi do minutum,
De cujus me laudibus pudet esse mutum.
Tu foves et protegis magnos et minores,
Magnis et minoribus tue patent fores,
Omnes ergo Cesari sumus debitores,
Qui pro nostra requie sustinet labores.
Dent fruges agricolæ, pisces piscatores,
Auceps volatilia, feras venatores,
Nos parte pauperes, opum contemtores,
Scribendo cesareis canimus honores.
Filius Ecclesie fidem sequor sanam,
Contemno gentilium falsitatem vanam:
Unde jam non invoco Febum vel Dianam,
Nec a Musis postulo linguam tullianam.

(1) I. GRUW, *Gesichte des mittelalters aus König Friedrich den Staufer und aus seiner wie der nachfolgenden Zeit*. Berlino, 1843.

Christi sensus imbuat mentem christianam,
 Ut de Christo Domino digna laude canam,
 Qui potenter sustinens sarcinam mundanam,
 Relevat in pristinum gradum rem romanam.
 Scimus per desidiam regum Romanorum
 Ortas in imperio spinas impiorum,
 Et sumpsisse cornua multos populorum,
 De quibus commemoro gentem Lombardorum:
 Que dum turrea erigit more giganteo,
 Volens altis turribus obviare Deo,
 Contumax et fulmine digna ciclopeo,
 Instituta principum sprexit ausu reo.
 De tributo Cesaris nemo cogitabat,
 Omnes erant Cesarea, nemo censum dabat;
 Civitas Ambrosii velut Troja stabat,
 Deos parum, homines minus formidabat.
 Dives bonis omnibus et beata satis,
 Nisi quia voluit repugnare fati,
 Cujus esse debeat summa libertatis,
 Ut, quod erat Cesaria, daret ei gratis.
 Surrexit interea Rex, jubente Deo,
 Metuendus hostibus tamquam ferus leo,
 Similis in preliis Jude Machabeo,
 De quo quicquid loquerer minus esset eo.
 Non est ejus animus in curanda cute,
 Curam carnis comprimit animi virtute,
 De communi cogitans populi salute,
 Pravorum superbiam premit servitute.
 Quanta ait potentia vel laus Friderici,
 Cum ait pateus omnibus, non est opus dici,
 Qui rebelles lancea sodiens ultri
 Representat Karolum dextera victrici.
 Illic ergo considerans orbem conturbatum,
 Potenter agens dicat Deo opus gratum,
 Et, ut regnum revocet ad priorem statum,
 Repetit ex debito Cesar civitatum.
 Prima suo domino paruit Papiæ;
 Urbs bona, flos urbium, clara, potens, pia,
 Digna foret laudibus et topographia,
 Nisi quod nunc utimur brevitatis via.
 Post Papiam ponitur urbs Novariensis,
 Cujus in principio dimicavit ensis;
 Frauens et reverberans viribus immensis
 Impetum superbi Mediolanensis.
 Carmine, Novaria, sepe meo vives,
 Cujus sunt per omnia commendandi cives:
 Inter urbes alias eris laude dives,
 Donec desint Alpibus frigora vel nives.
 Letare, Novaria, nunquam vetus fies,
 Meis te carminibus renovari scies,
 Fame tue terminus nullus erit dies:
 Nunc est tibi reddita post laborem quies.
 Mediolanensium dolor est immensus,
 Pro dolore nimium conturbatur sensus;
 Civibus Ambrosii furor est accensus,
 Dum ab eis petitur, ut a servis, census.

Interim precipio tibi, Constantine,
 Jam depone dexteram, tue cessent mine;
 Mediolanensium tante sunt ruine,
 Quot in urbe media modo regnant spine.
 Tantus erat populus atque locus ille,
 Si venisset Grecia tota cum Achille,
 In qua tot sunt membra, tot potentes ville,
 Non eam subicere possent armis mille.
 Jussu tamen Cesaris obsidetur locus,
 Donec ita venditur esca sicut crocus:
 In tanta penuria non est ibi jocus,
 Ludum tandem Cesaris terminavit rocus.
 Sonuit in auribus angulorum terre
 Et in maris insulis hujus fama guerre,
 Quam si mihi liceat plenius referre
 Hoc opus Eneidi poteris preferre.
 Modis mille scribere bellicos conflictus,
 Hostiles insidias et viriles ictus,
 Quantis minis impetit ensis hostem strictus,
 Qualiter progreditur castris rex invictus.
 Erant in Italia greges vispillonum,
 Semitas obsederat rabies predonum,
 Quorum cor ad scelera semper erat proum,
 Quibus malum facere videbatur bonum.
 Cesaria est gloria, Cesaris est donum
 Quod jam patent omnibus vie regionum,
 Dum ventis exposita corpora latronum
 Surda flautis Boree captant aure sonum.
 Iterum describitur orbia ab augusto,
 Redditur respublika statuti vetusto,
 Pax terras ingreditur habitu venusto,
 Et jam non opprimitur justus ab injusto.
 Volat fama Cesaris velut velox ecus:
 Hac audita trepidat imperator grecus,
 Jam quid agat nescius, jam timore cecus
 Timet nomen Cesaris ut leonem pecus.
 Jam tiranno siculo Siculi detrectant,
 Siouli Te sitiunt, Cesar, et expectant,
 Jam libenter Apuli tibi genuflectant,
 Mirantur quid detinet, oculos humectant.
 Archicancellarius viam preparavit,
 Dilatavit semitas, vepres extirpavit,
 Ipse jugo Cesaris terram subjugavit,
 Et me de miserie lacu liberavit.
 Imperator nobilis, age sicut agis,
 Sicut exaltatus es, exaltare magis!
 Fove tuos subditus, hostes cede plagis,
 Super eos irruens ultione stragis.

Vi stanno in opposizione tre canti di trionfo per la rotta data all'esercito di Federico II sotto Vittoria (1). Dall'uno de'quali scegliamo alquante strofe, spiranti nazionale esultanza:

(1) *Albert von Behn und Regesten Papst Innocenz IV*, herausgegeben von D. C. Häfler. Stuttgart 1817.

- Compellit immanitas *Friderici* pestis,
 Iram Dei provocans artibus infestis,
 Ut loquar, iudiciis doctus manifestis,
 Quod ipsum persequitur dextera celestis.
- In tanto flagicio quod commisit idem,
 In matrem Ecclesiam hostis nunc et pridem,
 Mala malis cumulans addidit ad idem,
 Quod cruces et calices astalis eidem.
- Fridericus* dentibus fremdit et tabescit,
 In vindictam sublimans mias non compescit,
 Antiquum proverbium sapientis nescit:
 In viodictam sepius dedecus accrescit.
- Comminatur impius, dolens de jacturis,
 Cum suo Britonibus *Arturo* venturis;
 Sicut ante regula docuit me juris,
 Ceusetur conditio possidentis pluris.
- Ipsam hostem *Briceia*, que prior fugasti,
 Gaude quia gaudium tuum duplicasti,
 Dum in *Parma* gloria gaudens exultasti,
 Cui talis per spacium patet orbis vasti.
- Mediolanensi sit applausus multus,
 Ejus ope quoniam *Parmensis* suffultus,
 In hostem Ecclesie ac in suum ultus,
 Potius a se repulit hostiles insultus.
- Gratuletur *Janua*, quia, res est certa,
 Quia hostis fracta sunt cornua et sarta.
 Fiat *Janua* per me *Parmae* laus aperta,
 Nam in *Parma* manus eat Domini reperta.
- Gratuletur civitas placens *Placentina*
 In *Parmae* victoria et hostis ruina,
Parma manu quoniam adjuta divina,
 Hostem fugans hostium fecit morticina.
- Bonorum *Bononia* bona nazione
 Letetur letantium leta concione,
 Nam quod secum Dominus in dilectione
Parma *Victrix* premium meretur corone.
- Honorem Ecclesie que manu tuetur,
 Gloria civitas *Mantua* letetur,
 Nam *Parma*, que *Mantuam* amat et veretur,
 Triumphat, ne amplius hostis coronetur.
- Exultet *Venetia*, civitas electa,
 Quia *Parma* spoliis hostis est relecta,
 Inimice copia gentis interfecta,
 Reliqua carceribus aut fuge subiecta.
- Psallet cordis organo et in oris sono
Ancona, quam merito laudans post pono,
 Restituta *Marchia* nobis ejus dono
Ancona proposito quia fuit bono.
- Malespino* marchio, belli dux insignis,
 Triumphator titulis omni laude dignis,
 Tam ense quam lancea pungens in malignis,
 Hostem fugat retinens vexilla cum signis.
- Sancti Bonifacii* comes benedictus,
 De felici gaudent successu conflictus:
 Ope sua quoniam ad *Parmenses* ictus
 Cum suis complicitibus hostis et devictus.

Fidelis Ecclesie marchia athleta
Estensis congaudeat, quia Parma ieta
 Triumphat, potentia Friderici spreta,
 Tam fuga quam funere per Parmam deleta.
 Consumptus flos aruit hostis ut flos feni,
 Parme data gloria triumphis sereni,
 Unde cantant proximi, cantant alieni,
 Odor Parme sicuti odor agri pleni.
 Ve ve Christi Babilon! civitas *Papie*,
 Ad ruinam quoniam tibi patent vie,
 Ab illa, qua victus est Fridericus, die,
 Per Parmam auxilio Virginis Marie.
 O *Pisani* perfidi, socj *Pilati*,
 Vos fecistis iterum crucifixum pati;
 Sed surrexit Dominus nostre libertati,
 Jam sue apparuit Parme civitati.
 Dum opem et operam hosti prae buistis,
 Ut prelatos caperet, vos eos cepistis,
 Quibus nec discipulis suis peperistis;
 Quia sui minimus de captivis istis.
Cremonae confusio monet ut non sinam
 De se loqui qualiter ad laudem divinam.
 Ammittens Karroclum datur in ruinam,
 Passa sui populi stragem repentinam.
 In nocte tristicie, meroris et metus
 Plorans plorat positus *Cremonensis* cetus
 Ammisso Karrocio factus inquietus,
 De quo chorus jubilat angelorum letus:
 A quo etiam factum est istud manifeste,
 Quod *Cremona* pallium moeroris pro veste
 Induta confunditur, ut honoris teste
 Privata Karrocio sit semper in peste.
 Illud Parma civibus de *Mediolano*
 Concessit pro federe amoris non vano,
 Quia de consilio eorumdem sano
 Obtinet victoriam de hoste prophano.
 Ad *Cremonae* dedecus pependerunt forum
 In platea publica *Mediolanorum*;
 Et dictante nomine penam delictorum,
Cremona cremabitur reatu reorum.
 Hostes sui populi Deus ut affligat,
 Ipsos Dei dextera per Parmam castigat,
 Parma fugat impios, aut necat aut ligat,
 Sed qui plantat idem est etiam qui rigat.
 Actum manu Domini pahnem facientis
 In campi planicie Parme adjacentis;
 Erant anni numero Domini nascentis
 Mille quater decies octo cum ducentis.
 Datur hec gloria, Deo procurante,
 Mense februario diem Martis ante,
 Post dies duodecim martio intrante,
 In nomine Domini Parma triumphante.
 Facta sunt hec omnia sub patre sacro,
 Papa Innocentio quarto nmerato,
 Ejus pontificis anno quinto dato,
 Quem conservet Dominus in statu beato. Amen.

In un codice membranaceo contenente molti pubblici documenti relativi a Corneto, leggesi un ritmo sopra alquanto i Cornetani messi a strazio da Federico II; dal quale cerniamo poche strofe:

Anni ducesesimi quinti et mileni -
 Quadrageni tempore currunt iato pleni
 Quo Rex regum intulit ictum in ameni
 Cornetani populi cetum et sereni.

Nam tuentes patriam fide Nazarei
 Et jura Ecclesie defendentes Dei
 Capti sunt insidis Friderici rei
 Quadrageni quatuor in luce diei....
 Ut ovis ad victimam ducti sunt ligati,
 Innocentes nequiter bonis denudati,
 Sistunt in compedibus ferreis condemnati
 Atro nempe carcere steterunt damnati.....

Pravus ille nuntius orbis destructori
 Friderici pessimi summi proditori
 Scelus nefandissimum contulit dolori
 Dum in Christi filios dat causam merori.....

Intrante novembre die sabbatorum
 Quarta constituit pena damnatorum;
 Incidunt ligantia filii pravorum
 Quibus furcas erigunt in nece iustorum.....

Christe Rex mjrifice, tibi commendamus
 Nos et nostram patriam ut tecum juvamus,
 Nam tuam justitiam nunquam dubitamus
 Mori, o rex glorie; ad te nunc ingeramus.....

Et tunc vox nec streptus fuit per Cornetum
 Quorum patres filii fratrem ad quietum
 Sunt, nemo ausus est ullum dare fletum,
 Fidei constantia deponentes metum.

Tunc Vitalia, rabie ac furore plenus,
 Precipit fidelium furcis mori genus
 Dei, qui sunt numero hinc inter deus
 Obeant in domino cetus sit serenus.....

Igitur, o populi, quis jam non stupescit
 Quod Cornetum facinus tulit et mictescit
 Quam ecclesiasticam fidem nequam nescit
 Et spe regit glorie ipse notalescit.....?

Festinanter deferunt corpora Cornetum
 Summa cum tristitia populus ad fletum
 Motus equaliter, neque dat quietum,
 Sepulturam subeunt et deponunt metum.

Terreant, o populi, ista que auditis
 Dum tyranni rabiem per orbem sentitis
 Eidem resistite qui est actor litis
 Liberi poteritis esse, si velitis.

De Cherrier (*Histoire de la lutte des papes et des empereurs de la maison de Souabe*, Parigi 1851, vol. IV), adduce varie poesie di Guelfi e di Ghibellini relative a Corradino, in un italiano così guasto, che a fatica se ne intende il senso. Ne diamo qualche saggio, svecchiandone l'ortografia :

Gente folle, di che fate tal festa?
 Or non sapete come Carlo paga
 In uno punto chi gli è incontro o intoppa?

Amico, ora ti lega al dito questa:
La nostra gente è di combatter vaga,
Sicchè de' tuoi avranno sol la gropa.

Poi il nome ch'hai ti fa il coraggio altero,
Pure è mestier ch'aspetti stormo maggio,
E però spera un nuovo re straniero,
Al battistero venga e gran branaggio.
Or legga un'altra faccia del saltero,
Se senno ha intero non farà tal viaggio:
De la battaglia col campion san Piero
Uom di suo stero non leverà saggio.

Quando Messina era assaltata da Carlo d'Anjou, vi si cantava:

Deb, com'egli è gran pietate
Delle donne di Messina,
Veggendole scapigliate
Portare pietre e calcina.
Iddio dia briga e travaglio
A chi Messina vuol guastare.

VILLANI VII, 47.

Nel vol. IV dell'appendice all'*Archivio storico* sono poesie per la vittoria che i Genovesi ebbero sui Veneziani a Lajazzo il 1294:

L'alegranza de le nuove
Che novamente son regnue
A dir parole me comove
Che non son d'esser taxue.

Colà è a vederne una serie tirante sul dialetto ligure.

I Sienesi per Carlo VIII cantavano:

E viva il re che per sua gran bontà
Manterrà Siena in vera libertà.

Il Rosmini (*Dell'istoria di Milano*, doc. xxxix al lib. XI) accenna ad una raccolta di poesie storiche del Quattrocento, esistenti presso il Vermiglioli di Perugia, dalla quale egli trasse una rozza canzone in morte del conte Jacopo Piccinino, celebre capitano di ventura, nel 1465:

Pianga el grande e 'l piccolino
De' Bracceschi e ogni soldato,
Poich'è morto il nominato
Conte Jacom Piccinino.
Piangi omai, casa Braccesa,
Piangi donna del Grifone (Perugia);
Non c'è più chi fama accresca
Oggimai di tua nazione,
Poich'è morto el gran campione
Capitano e sommo duce
Specchio al mondo quale luce
De ogni franco paladino.....
Cost'ajuto era e consiglio
Della Italia vedovella:
Di dolore a capo chino
Piange el grande e 'l piccolino.....

Che farai, mia Italia, omai?
 Gente d'arme che forete?
 Non si troverà più omai
 Un tal uom come sapete.....
 Canzonetta lagrimosa,
 Va pel mondo e non tardare:
 Notte e dì non trovar posa,
 Non finir di lacrimare;
 Ma ciascuno hai a invitare
 Al tuo pianto con dolore,
 Poichè morto è il Piccinino.

Varie poesie di quel tempo, relative a condottieri, recò il Fabretti nelle sue *Biografie dei capitani venturieri dell' Umbria* (Perugia 1845); ma non si potrebbero veramente dir popolari.

Il Campi, nelle storie di Cremona, ce ne conservò una fatta da un tal Giovanni Lanteri per la nascita d'un figlio di Gabrino Fondulo:

Si fa e si fe
 Gaudio, e perchè?
 Un picciol re
 Nacque testè:
 Tristo quel re!
 Mal aggia il re
 Che padre n'è;
 Il qual da zè
 Servendo il re
 Tristo quel re!
 Odiando il re
 Scannò il suo re,
 Poi si fe re,
 E ancora è re:
 Tristo quel re!

L'autore, scoperto, fu sepolto vivo nel 1407.

Nella biblioteca Trivulzio a Milano è un *Pianto e lamento* di Lodovico il Moro dopo fatto prigioniero, e che dicesi composto da un suo cancelliere *homo valentissimo*. Comincia:

Son quel duca di Milano
 Che compianto sto in dolore;
 Son sugetto ch'era signore,
 Ora son fatto alemano.
 Io diceva che un sol Dio
 Era in cielo e un Moro in terra,
 E secondo il mio desio
 Io faceva pace o guerra.

Prima di questo tempo sappiamo che versi di Dante si cantavano dagli operaj e dalle rivendugliuole; e non doveano già essere il suo poema, ma poesie liriche (Racconto, tom. IV. pag. 702).

Destinati pel popolo, e dal popolo fatti furono le più volte i canti in dialetto. Tali sono le *barcarole* di Venezia, nel cui dialetto celebraronsi spesso le vittorie sopra i Turchi; quando Paolo V scagliò l'interdetto, si volle eliderne l'effetto collo spargere beffarde canzoni; e il Goldoni (*Memorie* I, 254) dice: « Cantano i mercatanti spacciando le loro mercatanzie; cantano gli operaj abbando-

nando il loro lavoro; cantano i barcajuoli aspettando i loro padroni. Il fondo del carattere della nazione è l'allegria; ed il fondo del linguaggio veneto è la lepidità ».

L'importanza che a quel dialetto attribuiva l'esser adoperato anche nei dibattimenti e negli atti del governo, fece che meglio se ne conservassero le produzioni; e fra queste è un poema del 1500, sulla battaglia che al ponte dei Servi davansi i Nicolotti e i Castellani, operaj dell'arsenale e della città. Molti nomi di poeti popolari sopravvissero, come il Calmo che scrisse commedie ed egloghe e rime pescatorie nel 1553. E di quel tempo s'ha una quantità di canzoni vivaci, beffarde, sfavillanti di passione, e celebranti l'associazione dell'amore colla povertà. Imperfetto ci esibirà il ritratto di Venezia nel secolo passato chi non conosca il Veniero, l'Ingegneri, il Caravia, il Briti, il Pino, singolarmente il Bona, che dipinge al naturale il viver d'allora; que' mucchi d'oro messi al repentaglio d'una carta; quel lusso mal temperato dalle leggi suntuarie, mentre tanti poveri basiscono di fame, sembrangli mascherate, impossibili nella realtà. Di mezzo a costoro levò l'oscena voce il Baffo, con una procacia peggio che da postribolo dipingendo la corruzione di quella città, e i casini, e la libertà de' parlatorj, e i tavolieri carichi d'oro. Più condanna i tempi il sapere che questo satiro viveva in mezzo alla gente onorata, onorato di quel rispetto che troppo sovente ispira la paura. Contro le sue turpitudini che mai poteva il Labia, esclamante contro l'irruzione dei costumi stranieri, e i cicisbei, e i teatri, e le mode?

Firenze può recar due serie di canti divenuti popolari: una tutto spirito, l'altra tutta materia; l'una di devoti, l'altra di compagni; vogliam dire le *Laude* e i *Canti carnascialeschi*. Le mascherate già erano in uso a Firenze, e principalmente si soleva contraffare le madonne che vanno attorno pel calendimaggio; e uomini, travestiti da donne e fanciulle, cantazzavano per la città. Più le frequentò e vi diede ordine il magnifico Lorenzo, quando gli giovava stordire il popolo coll'allegria perchè non rimpiangesse la libertà; e variò le invenzioni e le parole, sempre nuove e in metri diversi, e poste in musica da' migliori maestri. Così formossi la raccolta che possediamo de' *Canti carnascialeschi* (1). Figuravansi dunque bande di fornaj, di scoppiettieri, di cacciatori, di ferravecchi, di pellegrini, di giostranti, di mercanti di gioje, di cialdonaj, di votacessi, fin di amori, di diavoli, d'angeli; ovvero trionfi di Minerva, della Fama, della Gloria, della Pace, della Morte, degli elementi, dei pazzi: e ciascuno avea parole acconcie. Così nel trionfo del Vaglio cominciavasi:

Al vaglio, al vaglio, al vaglio
Calate tutti quanti,
E con amari pianti
Vedrete in questo vaglio
Sdegno, confusione, noja, travaglio.

e in quel de' Pellegrini:

Pellegrin (donne) in questo abito strano
Siam, che gabbandò il volgo e il mondo andiamo
In ogni loco, ogni clima, ogni parte
È il viver nostro archimia, industria e arte,
E come alcun da questo oggi si parte,
Solcandò in rena fonda, e opra invano.

(1) Tutti i trionfi, carri, mascherate o canti carnascialeschi andati per Firenze dal tempo del Magnifico Lorenzo vecchio de' Medici, quando egli ebbe prima cominciamento, per infino a questo anno presente. In Firenze 1559. La raccolta è fatta dal Lasca.

L'ammanto all'apostolica e 'l cappello,
 La schiava, il servo e 'l cappellan con quello
 Son la civetta e la siepe e 'l zimbello
 Dove gran gufi e spesso oggi impaniamo.

e ne' Giostratori:

Viva viva la potenza
 D'esta diva alma Fiorenza.
 Questo nostro gran signore
 Di Ginevra e d'Ungheria
 È venuto con furore
 D'esser vostra compagnia.
 Non apprezza signoria,
 Anzi vuol fama ed onore,
 E cavalca per amore
 Con sì gran magnificenza:

Un di quelli che più dovettero divertire, perchè il popolo ama ridere di coloro che il fanno piangere, sarà stato il canto de' Lanzi labardieri:

Sbricche, sbricche Alabardiere,
 Star flammiche bon guerriere.
 Se voi far guerre potente,
 Paghe Lanze largamente;
 E vedrai todesca gente,
 Quanto star lor gran potere.
 Prime in Porche, e 'n Chiasoline
 Empier corpe di buon vine;
 Poi parere un paladine,
 Quando ben befuto hafero.
 Queste nostre capitane,
 Quando strette in guerra siapo,
 Tien sue stocche ignude in mane
 E' mbruniscer fuolentiere.
 Quanto sente carrugazze,
 L'arme sue sempre fuor cazze,
 Chiunque scontre uccide, ammazze,
 Nè pigliar mai prigioniere.
 Quando Lanze guerre appicche,
 Grido forte: Sbricche, sbricche;
 Tutte punte in corpo ficche,
 A chi vien contra sue schiere.

Sull'egual tono è quest'altro canto de' Lanzi che andarono a papa Leone, fatto dal Giuggiolo:

Pastor sante, signor nostre,
 Date a noi carità vostre.
 Questi Lanzi buon compagne,
 Tanto mene sue calcagne,
 Che fenute delle Mague,
 Per feder santità vostre.
 Noi star tutte mal trattate,
 Rotte tutte e strambellate:
 Per hafer tanto trieste,
 Tutte fote borse nostre.

Ognun vede feste fare;
 Pover Lanzi va accattare,
 Che non può punto sguazzare
 Senza il buon carità vostre.
 Quando in terre star carpone,
 Lanzi vuol benedizione,
 Per haver gran divozione
 Nelle sante borse vostre.....
 Per non star tenute in falie,
 Da monete bianche e gialle;
 E noi gridar Palle, Palle,
 Talechè perder fode nostre.
 S' a quel voglie sante viene
 Fare a Lanzi un po di bene,
 Noi trincare un flasche plene
 Per le sante anime fostre.
 Pare a Lanzi un cose strane
 Picchiar esce e chieder pane,
 Perchè in pace e andare sane
 Non fa riempier corpe nostre.
 Però Lanzi poverine,
 Buon pastor sante e divine,
 Fate dar qualche florine
 Per tornare in patrie nostre.

Tali canti ripeteano poi tutto l'anno almeno, or qua or là nel contado, rifacendo feste somiglianti. Ma sciaguratamente sono tutti una sozzura di sconcie allusioni, che nel leggerli uno arrossa al pensare che doveano cantarsi traverso alla città e davanti a fanciulle e donne, con figure e gesti che poneano in atto la lubricità, già abbastanza espressa dalle canzoni invereconde.

Dicemmo tutti, non se ne potendo eccettuare che quattro o cinque; e degno di lode ci parve questo, che spira sentimento d'azione e di virtù, figurandolo di mercanti che arricchiti tornano a Firenze:

Di vari luochi, a ponente, e levante
 Tornati ricchi nella patria siamo
 Dove mostrar vogliamo
 Quanto sia degna cosa esser mercante.
 Chi cercat'ba la Francia, e chi Lamagna,
 Chi Fiandra ed Ungheria,
 Chi qua l'Italia, e qualcun la Turchia,
 E tutti con fatica e mercanzia;
 Giustamente arricchiti:
 Non dormendo, o giocando,
 Nè stando in su gli amori o 'n su conviti.
 Qual più contento è ch'avere, e vedere
 Il mondo e guadagnare:
 E qual maggior piacere,
 Che poi saper di più cose parlare,
 Venir in patria, e poveri ajutare?
 Ringraziam la fortuna,
 E 'l ciel sì liberale,
 Senza il qual mai s'acquista cosa alcuna.
 Se voi sapessi la grazia e l'onore
 Ch'han per tutto i mercanti;
 Massime noi, che 'l fiore

Siam poi di fede e d'ingegno fra tanti,
 Voi partireste adesso tutti quanti :
 Ma bisogna fuggire
 Ogni pravo costume,
 E 'n piume non pensar mai d'arricchire.
 O nobil Fiorentini, o alti ingegni,
 Che co' vostri consigli,
 Tanti principi e regni
 Salvaste già d'infiniti perigli,
 Mandate a far più sperti i vostri figli,
 Più ricchi, e di più fama :
 Chè l'oro e la virtù
 Dan più stato e favor che l'uom non brama.
 Che utile o piacer v'è, giovinetti,
 All'ozio esservi dati ?
 E con mille dispetti
 Per sì vil prezzo a bottega legati ?
 Ma quel ch'è peggio ancora esser tornati
 A inebriarsi, a i giochi,
 A vil donne viziose ;
 Tutte cose da uomini dappochi.

Le *lauds* appartengono alla poesia più antica, ed erano preparate dagli ecclesiastici per sviar il popolo dalle laide e passionarie, sull'aria delle quali adattavanle spesso. Appena introdotta la stampa, vennero esse stampate, e alla biblioteca del granduca di Firenze se ne conserva la raccolta più estesa. Di frà Jacopone già recammo (Racconto, tom. III, pag. 1294) la laude che dice:

Povertade poverella,
 Umiltade è tua sorella,
 Ben ti basta una scodella
 Et al bere et al mangiar.

e l'altra :

Ogn'altra dolcezza
 Mi par amarezza ecc.

Correvano per le bocche del popolo canzoni d'amore, secondanti l'inclinazione sensuale, e dove s'invitavano le fanciulle a vedere colla ballata di Lorenzo de' Medici *Ben venga maggio, ben venga maggio*. Feo Belcari volle apporvene di sacre, sulle arie stesse, e cantava:

Laudate Dio, laudate Dio
 Col cor lieto e giocondo....
 Gustate e suoni e canti
 Che sono in paradiso :
 Or su, gentili amanti,
 Tenete l'occhio fiso
 Mirate il dolce viso
 Di Gesù nostro Dio,
 Laudate Dio....

e sull'aria *O lasso me tapino e sventurato*:

Venga ciascun devoto ed umil core
 A laudar con fervore
 La nuova santa di Dio Caterina;
 Deh prendi questa vergin per tua stella,
 Anima mia, se vuoi salute e pace ecc.

Questa è di Lorenzo Giustiniani, patriarca di Venezia, morto il 1455 e santificato :

Spirito santo, amore
 Consolator interno,
 Signore illustra il tenebroso core.

O raggio procedente
 Da le tre eterne stelle,
 O stella permanente
 Trina ed una con quelle,
 Di tre sante facelle
 Accendi l'alma mia
 Sì ch'io veda la via,
 Che voglia e possa uscir di tenebre.

O sole incoronato
 De sette adorni lumi,
 O foco temperato
 Che abrusi e non consuini,
 Tanti mie' rei costumi
 Amor vieni a purgare ;
 E dégnati habitare
 Nel cor acceso sol del tuo fervore.

O cibo di dolcezza
 Che pasci e non fastidi,
 Fontana d'allegrezza
 Ch'a mezzo al pianto ridi,
 Li miei devoti gridi,
 Signor benigno, ascolta,
 E l'occhio mio rivolta
 Dal mondo cieco al tuo divin splendore.

O refrigerio acceso
 D'un nutricante fuoco,
 O leve e dolce peso,
 Affanno pien de gioco,
 Signor, vien, ch'io te invoco :
 L'anima a te se inchina,
 O sola medicina
 Contro le piaghe del mortal furore.

Tu sei soave fiume
 Dei bei parlar profondi ;
 Tu sei mediante lume
 Che illustri e non confondi :
 La tua lucerna infondi
 Nel tenebroso ingegno,
 Sì ch'io diventi pregno
 De la tua verità che è senza errore.

Paracito amoroso,
 Quando te arò io o quando ?
 Amor tutto grazioso,
 Or vien ch'io te dimando,
 Le braccia mie a te spando,
 D'ogni virtù radice ;
 Chè l'alma peccatrice
 Senza te è come terra senza umore.

Amor, senza il tuo dono
 Invano io m'affatico :
 Tu sai che infermo io sono

Per lo peccato antico,
 Famelico e mendico,
 Pien di miseria e male,
 E l'anima carnale
 Senza l'ajuto tuo vivendo more....
 Signor, dammi scienza,
 Consiglio ed intelletto,
 Fortezza e sapienza,
 Pietà e timor perfetto;
 Poi vieni entro al mio petto
 Di tante gemme adorno,
 Sì che all'estremo giorno
 L'anima ritorni ignuda al suo fattore.

Ed io m'affido a recar queste poesie fra le popolari, quantunque composte da gente che sapea di lettere, primo, perchè erano e sono cantate fra il popolo, il quale le sente e le intende; secondo, perchè i letterati accademici, nelle loro storie e raccolte, non credettero degno il riferirle, benchè non meno belle, anzi, a parer mio, assai più che non molte de' maestri.

Una canta:

Deh piangi, anima mia,
 L'antica tua follia:
 Deh piangi, afflitto core,
 Il tuo passato errore,
 E i di tristi e penosi
 Che ti parean gioiosi....
 La fiamma ov'io giacea
 Letto di fior credea;
 L'assenzio, il toscano, il fele
 Pareami ambrosia e mele,
 E le tenebre mie
 Luce di mezzo die.

Un'altra va in un paragone tra questa terra e il cielo:

Se questa valle di miserie piena
 Par così anena — e vaga, or che fia quella
 Beata e bella — region di pace,
 Patria verace?

Se ne valeano principalmente i padri dell'Oratorio « per eccitare con quella maniera di canto facile e devoto le anime all'amor di Dio » (1).

Spesso son dialoghi; uno tra l'anima e il corpo, uno tra una peccatrice e la beata Vergine, uno tra il discepolo e il maestro:

Discepolo. Io vorrei mutar vita;
 Già lo mio cor si pente.
 Ma che dirà la gente?
Maestro. L'uom saggio dirà bene,
 Gli stolti rideranno;
 Ma questi che ti fanno?
Disc. Come ci sarò visto,
 Mi dirann' lo t'ho scorto,
 Testin, collo torto!
Maes. E tu gli potrai dire,
 Chi non è testino
 Sarà un diavolino ecc.

(1) Il 1° libro delle *Laudi spirituali a tre voci*. Il 11° libro... a tre e quattro voci ecc. Roma, Gardano, 1585.

Tedeschi che raccolsero le poesie popolari italiane, ne registrarono altre devote, composte da sant'Alfonso Liguori o da simili. Fu chi ne li censurò; non noi per certo, giacchè tali canzoni, ed altre che risalgono fino al Segneri, sono cantate veramente a cori di popolo nelle missioni, e quindi conservate e ripetute nelle chiese e nelle case, talchè appartengono affatto al genere della poesia popolare qual noi l'intendiamo.

In ogni parte poi d'Italia si cantano canzoni veramente popolari, e le migliori in Toscana e nella Romagna. Se ne fecero anche varie raccolte, come dal Visconti per quelle della Campagna romana, da Atanagio Basetti per quelle degli Appennini, da Silvio Giannini e da altri per le toscane; e queste ed altre furono riunite dal Tommaseo: e già prima una collezione ne avevano fatta i tedeschi Müller e Wolff, cui va accompagnata quella dei signori Reumont e Kopisch (1).

Soggetti i soliti, amore e beffa; e nelle toscane v'è sempre più delicatezza, perchè tale è l'indole del paese e la natura della favella. Gli innamorati cantano sotto la finestra delle loro belle, serenate od appuntamenti:

La sera per il fresco è un bel cantare,
Che le ragazze ragionan d'amore.
Una con l'altra vanno a domandare,
Dicon: l'avresti visto lo mio amore?
Dicon: l'avresti visto quel ch'io amo?
— S'io non l'ho visto, nel cantar lo chiamo.
Dicon: l'avresti visto quel ch'io dico?
— S'io non l'ho visto, nel cantar lo invito.

Io son venuto a farvi serenata,
Padron di casa, se contento siete.
So che ci avete una giovin garbata,
Dentro le vostre mura la tenete.
E se per sorte fosse addormentata,
Questo da parte mia voi le direte:
Che c'è passato un suo caro servente
Che giorno e notte la tiene in la mente.
Tra giorno e notte son ventiquattr'ore
E venticinque la tengo nel core.

Vado di notte come fa la luna,
Vado cercando lo mio innamorato:
E ritrovai la morte acerba e dura
Mi disse: Non cercar, l'ho sotterrato.

Se fossi cieca e non vedessi lume
Quante cose ad intender mi daresti!
Mi meneresti alla proda d'un fiume,
A poco a poco mi ci getteresti:
A poco a poco tu mi ci hai gettato:
Inganna gli altri, che me m'hai ingannato.

Giovanottin, tu fai come la foglia,
A tutti i venti ti lasci voltare.
Come la serpe fai quando si spoglia,
E la sua veste gli convien lassare:
E fai come la serpe sulla terra
Agli altri dà la pace, a me la guerra;
E fai come la serpe sul terreno
Agli altri dà la pace, a me il veleno.

(1) Wolff, *Egeria*, che fa continuazione alla raccolta postuma di Gogl. Müller. Lipsia 1829.
Kopisch, *Agrumi*.

M. REUMONT, *Italia*. Berlino 1839, con aggiunte del dottor Witte.

Comune è pure quella forma di *rispetti*, dove la cantilena si protrae e ripete:

Chicco di riso,
Se l'incontrassi per la strada a caso
Sia maledetto se lo guardo in viso.

Fiore d'oliva,
Beato chi vi cerca e non vi trova,
E chi vi corre appresso e non v'arriva.

Fior d'amaranti,
Voi siete ventarola a tutti i venti,
Avete un core e lo donate a tutti.

A primavera usano ancora i canti dei maggiajuoli; e non di rado si pongono a stornellare, cioè cantar a vicenda.

Qui pure la canzone talvolta si pasce d'ubbie. Così questa:

Sono stato all'inferno e son tornato (1);
Misericordia la gente che c'era!
V'era una stanza tutta illuminata,
E dentro v'era la speranza mia.
Quando mi vedde gran festa mi fece,
E poi mi disse: dolce anima mia,
Non t'arricordi del tempo passato,
Quando tu mi dicevi, anima mia?
Ora, mio caro ben, baciarmi in bocca,
Baciarmi tanto ch'io contenta sia.
E tanto saporita la tua bocca!
Di grazia saporisci anche la mia.
Ora, mio caro ben, che m'hai baciato,
Di qui non isperar d'andarne via.

Riflette il Tommaseo alla somiglianza di questa colla ballata di Göthe, ove una morta viene a suggere dalle labbra del suo innamorato la voluttà ingustata da viva, e co' freddi baci comunicargli la morte.

Ve n'ha qualcuna che rammenta le corriere dei Barbareschi, un tempo sì frequenti sulle coste toscane:

Nel mezzo al mar è una barca di Turchi;
Abbate compassione, o giovinotti,
Chè lo mio amore è più bello di tutti.

Così nel Sanese; e altrimenti:

All'erta all'erta, che il tamburo suona,
I Turchi son armati alla marina,
La povera Rosina è prigioniera.
Hanno tirato tante cannonate
Là nel canale della Barberia.
Se non erano i bravi marinari,
Non la vedevo più la bella mia.

(1) Questo principio stesso occorre altre volte:

Sono stato all'inferno e son tornato;
Misericordia quanta gente c'era!
E v'era Giuda tutto incattivito;
Quando mi volle scosse le catene,
E mi rispose: vattene co' tanti,
A quel che ci son io ce ne son tanti ecc.

Alcuna ricorda gli ultimi tempi, e quel che più al popolo ne rincresceva:

E c'è la coscrizione:
 Come farò se gli tocca al mio damo?
 E mi voglio vestir tutta di bruno.
 E' l' ha tirato su il numero quattro;
 Addio, Tonina cara, ora ti lascio.
 E l' hai tirato su il numero due,
 L' hai messo il cambio, e ti convie' andar via.
 Dalla passione muor Tonina mia.

Su quel tema molte canzoni sentonsi ancora, e più sentivasi poc'anzi cantare nell'alta Italia. Vi allude una piemontese, così raffazzonata dal signor Rocca:

O passeggiar che vieni di lontano,
 Di, non vedesti uo bel garzon gentile?
 Già da un anno per ordìn del sovrano
 Ei mi lasciò per prendere il fucile.
 E mi ha lasciata sola a sospirare,
 Sintoato ch' io nol vegga a ritornare.
 A sospirar qui sola e' m' ha lasciata:
 E se non torna moro disperata.

Nel Milanese una canzone dipingeva le « povere ragazze, che tutte al lunedì mattina si levano per andare alla porta del Sempione, a veder partire le truppe, e mettono compassione ». Un'altra è il lamento del coscritto stesso, che saluta i suoi: « Addio padre, addio sorelle, addio amiche: non mi vedrete più. Levo al cielo gli occhi, vedo le stelle brillare, chi mai sarà tra quelle che pregherà per noi? Ma non occorre piangere nè sospirare: son requisito, e mi tocca marciare ». Altre con più coraggio, volgono in celia la vita del soldato, « il brutto mestiere, per cui bisogna mangiare la pagnotta, dormir in quartiere, aver poca paga, non poter rubare; ma lasciar le pratiche, oh questo no ».

Era sicuramente una delle arti della polizia lo spargere fra il popolo e far cantare per le vie canzoni in lode di Napoleone, come molto si faceva: buon avvertimento per chi senza criterio deducesse dai canti il sentimento popolare.

Del resto qualunque volta io tornai da paese straniero in Lombardia, una delle differenze che più mi toccò fu il sentire questo vivace cantare per tutta la nostra campagna, e singolarmente alle fatiche sedentarie, come quelle della seta e le ultime campestri. Fra le migliaia che non parrebbero men degne di menzione che le raccolte di Toscana se non fosse la lingua, l'argomento più solito sono i gaudj o i crucci dell'amore. In una la madre vuole dare sua figlia ad un calzolaio; e questa: « No, perchè tutto il dì mi farà orlar le scarpe »; ad un fabbro, ed essa: « No, perchè tutto il dì avrò i martelli negli orecchi »; e così via rivedonsi le varie professioni. In un'altra al contrario la madre rappresenta alla figlia tutti i difetti del suo damo, ed essa ha una ragione od un sentimento in risposta a ciascuno. E quale enumera i guai del matrimonio con un vecchio; quale i discomodi d'un matrimonio qualunque, e i tedj e le noje dei bambini.

Piuttosto che il maggio, si suole nel contado milanese celebrare gennajo, andando a torme i giovani e le forosette a cantarlo sulle alture (1).

Assai altre bersagliano frati e monache, perpetuo oggetto dello scherno e della venerazione, dei vilipendj e delle speranze del volgo, e più spesso di chi

(1) Il concilio romano del 745, can. IV, vieta i canti e le danze per *ricos et plateas*, particolarmente al calen di gennajo, LABBE t. V. col. 4548.

volgo non si crede. L'oscentà par che goda meglio sbizzarrire ove più satro è l'oggetto. Qui cantasi d'una fanciulla che suo padre vuol costringere al monastero. Ella trova il destro, e scrive un viglietto al suo vago che venga a liberarla. Egli subito inteso, corre alla scuderia, cerca i suoi cavalli; rimira questo, rimira quello, fa metter la sella al più bello (1). E sprona, e vede un corteggio, e chiede chi è: « È Maria che va a monacarsi ». « La riverisco, signora Maria; una parola le voglio dire. La mi sporga la sua man bianca, le metterò l'anello in dito ». E infine la canzone si conchiude sciamando contro il paese, contro la città, ove nè preti nè frati s'incontrano più, nè confessori, ma solo ragazze che fanno all'amore.

Un'altra invece fu già chiusa contro voglia nel convento, e parla dei mali che vi soffre, e dei miseri compensi che sono i dolci, le visite, il parlatorio, assomigliato da essa a un purgatorio, per quel vedersi e nulla più.

Conosciamo anche in tedesco una canzone, ove una fanciulla deplora il fiore di sua giovinezza appassente nelle monotone solitudini del chiostro, fantastica l'amore ch'essa ignora, e dal fondo tenebroso tende le braccia al sole che non raggiungerà: « Possa Dio mandar giorni funesti a quel che mi fe monaca, che m'ha dato il mantel nero e il soggolo bianco ». Schubert ne dedusse una canzone, la cui aria di pia melanconia è nota agli amatori della musica.

Poche delle canzoni nostrali insistono sovra un pensiero solo, o sviluppano un fatto; ma quando il fanno è un movimento, poco solito nei componimenti da tavolino.

— Cecilia, bella Cecilia piange notte e dì! piange suo marito, che hanno da far morire. Va dal comandaute alla piazza, che le risponde: « Sta in mano vostra il salvarlo; una notte con me ». Ed essa recasi alla prigione, narra il fatto; e lo spavento della morte fa vile di condiscendenza il marito. Quando fu la mezzanotte, Cecilia trae un sospiro. Il prepotente le domanda perchè sospiri; ed essa risponde che pensa al marito. Colui la racconsola, ma al mattino affacciandosi al balcone, ecco ella vede pendere alla forca suo marito, che il disonore di essa non campò. Ed essa col dispetto e colla vergogna fugge e fugge; e al varco d'un fiume trova un navalestro, che le chiede un compenso per tragittarla. — E così prosegue in modo, da meritare che ne cerchino la fine quei che s'industriano di rinfrescar colle popolari le inaridite invenzioni di scuola.

Anche i nostri sanno la canzone, che però credo d'origine veneziana, di donna Lombarda, la quale istigata dal drudo, avvelenò il vino che il marito, tornando a casa, le domandò. Passa un anno, e il giorno stesso l'amante chiede di quel vino a donna Lombarda; ed essa gliene mesce, ma egli crede vedervi bollire per entro del sangue, onde lo strazia il presentimento d'una misera fine.

(1) Questo movimento drammatico si trova pure in una canzone danese, *La liberazione del prigioniero*:

La fanciulla chiede alla madre: a Ho io mai avuto un fratello?

— Nobili fratelli hai io, ma sono io poterè del coite ».

La fanciulla va alla scuderia, e guarda tutti i cavalli; guarda il bazo, guarda il morello, mette la sella al suo migliore.

« Ascolta, amica del conte: l'amante tuo è in cosa? »

— Andò ieri alla dieta per giudicare un omicida.

— Dimmi dunque, ove stanno i prigionieri?

— Son davanti alla corte in una stanza senza fuoco e senza lume. La porta è chiusa con una

grossa spranga; nessun donna può entrarvi ».

La giovane s'accosta, e colla piccola dita tira il catenaccio di ferro.

« Ascolta, fratel caro; ti lasciasti tu prendere da più d'un uomo? »

— Non erano quattro, non erano cinque; erano più di trenta agili e forti.

— Io son piccola come un giglio, ma trenta uomini non mi prenderebbero;

Io son donna, ma trenta uomini non varrebbero ad incatenarmi ».

Essa libera dai ferri il fratello, e pone a sua luogo l'amica del conte.

« Se il tuo amante vuole un altro prigioniero, digli venga a me in campagna aperta ».

Fa pochi anni che il delitto d'una Mariina, la quale trucidò suo marito, risuscitò una canzone di un caso simile, insignemente drammatica:

« Va là, villano, coi bovi, e dàgli col pungetto. Tre ore avanti il di comincia la mia giornata. Io mangio pan cruschetto, bagnato di rugiada ». Reduce dalle fatiche, trova la moglie ammalata, si mette a letto, e n'è ucciso, ed ella presa; e si chiude col dire che chi compose quella canzone, chi la compose e la cantò, fu la bella Mariina col muso alla ferrata (1). — Quest'è l'unica moralità del componimento, ove del resto non una parola di compassione, non una di rimorso.

Il ritornello di questa canzone è il ben noto *mironton* de' Francesi (pag. 1203). Certo non fa duopo risalire fino alle origini comuni dei popoli per trovare come una canzone siasi portata da paese a paese. Però dal volgo lombardo si cantano strofe, che trovai in raccolte d'altri paesi d'Italia; tale quella:

Stanco di pascolar le pecorelle;

e un'altra:

Pastorelle fortunate,
Quanto mai felici siete;

e un'altra ancora, che vidi data come dell'Umbria:

Io son contadinella
Alla campagna avvezza.

Non fa il dire che queste non sono del dialetto; perchè di rado la canzone del nostro popolo è affatto nel parlare del paese, ma vi si danno certe desinenze, certi *storpj* di frasi, per avvicinarle al parlar corretto, e che le disabbelliscono.

Prima che la Rivoluzione venisse ad occupar di cose più serie, era in Milano una lieta brigata, che il carnevale mandava attorno una mascherata, detta la Facchinata, ove ricchi e negozianti travestivansi da facchini e montanari, e sonavano e ballavano, con versi da ciò. Di questi versi molti son saliti fino al popolo e vi rimasero, spontanei certo, *gaj*, epigrammatici, ma che non potrebbero far ritratto della vita del nostro contado.

Ah, non mi s'apponga di non recare che le frivolezze del popolo tra cui nacqui. Può credere il lettore se in ogni sua rimembranza non cercai qualche vestigio de' tempi suoi gloriosi: ma i casi fieri del Cinquecento e i deprimenti del Seicento gli hanno cancellati. Ben ebbe il dialetto lombardo molti che il coltivarono, ma nessuno che sia giunto fin al popolo. A tutti di gran lunga sovrasta per talento Carlo Porta, il qual pure si nutrí di idee che alcuno direbbe popolari; disapprovò chi dava incensi a un nordico vincitor scismatico, cui sant'Ambrogio avrebbe escluso dalla chiesa; cantò un brindisi per Napolcone, poi uno pel suo vincitore; ritrasse le prepotenze dei soldati francesi, poi si lamentò altamente quando, in premio di aver dato gusto, veniva reputato *degno della galera* per una satira liberale troppo memorabile; fece ridere delle golferie del volgo milanese e della sua sofferenza minacciosa; e nel mover guerra all'aristocrazia rinascenza, bestemmì i preti e la

(1) Anche una canzone da coscritto della Lingua-doca finisce:

*Qui qu'a fait cette chanson,
N'en sont trois jolis garçons;
Ils étoient faiseurs de bas,
Faiseux de bas, faiseurs de bas
Ah;
Ils étoient faiseurs de bas,
Et à c'theure ils sont soldats.*

In essa qualche 'strofe rammemora la sursérita de' coscritti:

*Adieu donc, chères beautés
Dont nos cœurs sont s'enchantés;
Ne pleurez point not départ,
Nous reviendrons tôt z'ou tard.
Adieu donc, mon tendre cœur;
Vous consolerez ma saur;
Vous y direz que l'aufan
Il est mort z'en combattant.*

beneficenza. Eppure tutti attestano (e noi aggiungiamo, fortunatamente) che esso non fu imparato dal popolo; perchè popolo non sono (forse volgo sì) la plebe ricca, dotta, patrizia, i monelli di città e gli abitanti di taverna. L'ammirazione per lui fermossi tra noi, gente di lettere, che conosciam l'arte, che ammiriamo la potenza del suo stile, e che non sappiamo spiegare, o non ci diam briga di cercare perchè non abbia esso ottenuto il popolare trionfo.

Solle piazze romane e napoletane ognuno ha potuto sentire ripetere i canti epici, che celebrano le imprese di famosi banditi o prepotenti, Meo Pataca, Mastrilli, Frà Diavolo. I Napoletani sono particolarmente lodati per le arie, sulle quali studiando, alcuni recenti maestri, e massime il Bellini, poterono acquistare alla musica alcune melodie delicate e di cuore, come i poeti ne otterrebbero studiando la poesia popolare. Fa poch'anni, uscì di Napoli una canzone (*I' te voglio bene assaje*) che fece ben presto il giro d'Italia. Noi eramo colà ai primi momenti del suo comparire; e vedemmo in atto il caso delle creazioni popolari. Era naturalissima la curiosità di sapere chi avesse composto le parole, chi adattavi un'aria, che cantavasi dal lazzarone di Santa Lucia, come dalla dama di via Toledo. Era nata d'jeri, onde nulla pareva più facile: eppur no; e il poeta e il musico restavano ignoti, tanto che a San Carlino (il teatro vernacolo di colà) rappresentavasi una commedia, il cui intrigo consisteva appunto nella ricerca di questo innominato.

Nelle montagne degli Abruzzi le discendenti delle antiche Sabine sovente improvvisano ai funerali; e ci pare ben degno d'essere conservato questo canto di una sul cadavere del damo:

Si t'arricorda, drent'altu vallone,
Quanno ce commenzemmo a ben voluene
Tu me dicisti, Dimme sci, o none.
I' te voltai le spalle, e me ne jene.
Or sacci, mlo dorcissimo patrone,
Che 'n fondo al cor già te volevo bene;
Viene domani, vienime a consolare,
Chè la risposta te la vuoglio dare.

Tra gli amenissimi deserti che toccano di meraviglia e di compassione il viaggiatore che traversa la Sicilia, paese che più non si dimentica veduto una volta, il mandriano, il mulattiere ripetono, con certe arie mestamente armoniose, le canzoni dell'incomparabile Meli, spiranti attica freschezza in un linguaggio che rammenta Teocrito e le sicelidi muse. Colà qualche giovane poeta fa tesoro delle tradizioni popolari, e le riveste di poesia, forse troppo ornata perchè divenga popolare, e perchè ritragga l'attica delicatezza dei Siciliani.

Particolari sono le canzoni della Corsica, come l'indole di que' naturali, con tanta parte di primitivo, con sentimento profondo della personalità che altrove si perde; coll'eredità dell'odio, coi rancori rinascenti, col valore selvaggio, con vigoria d'affetto e tenacità di dolore, colle immortali vendette, ed insieme con parche ed austere virtù. Ivi gli innamorati cantano serenate e ripetono *pachielle*, accompagnati dalla ghitarra, ed alternandovi colpi di fucile, quelli che possono fare sfoggio di questa colà importantissima ricchezza.

Nelle nozze ogni cerimonia è fatta solenne e spiegata dal canto; il vestire e velare la sposa, la dipartenza dalla casa, l'andar alla chiesa, il levarle del velo, le danze del domani e del terzo dì, quando la sposa colle parenti e le amiche va alla fonte e attinge in una brocca nuova, e nella fonte getta cose da mangiare e minuzzoli di pane, e ballano intorno.

Ne' funerali egualmente, tutto va in caracolli e *vóceri*, come chiamano la

nenia sul feretro. Tal è il seguente d'una fauciulla che piange il padre uccisogli:

« Io partii dalle Calanche sulle quattro ore di notte col lume in mano, cercando per tutti i luoghi onde trovare il mio babbo; ma gli aveano dato morte.

« Oh questo è il mio babbo, ed io l'ho da piangere. Pigliatevi il grembiule, la cazzuola ed il martello. Non ci volete andare, o babbo, a lavorare a San Marcello? Ammazzato m'hanno lo mio babbo, e ferito mio fratello.

« Ma per vendicar il babbo, parecchi ce ne vorrà.

« Pigliatemi le cesoje, ch'io gli tonda i capelli per ristoppargli le ferite; chè del sangue di mio babbo io n'ho carco le mie dita.

« Del vostro sangue, o babbo, ne voglio tingere un fazzoletto; me lo voglio metter al collo quando ho voglia di ridere.

« Io salgo per le Calanche, io scendo per la Santa Croce, sempre chiamandovi, o babbo; rispondetemi una voce. Me l'hanno crocifisso, come Gesù Cristo in croce.

« Stamane al camposanto piantar voglio un cipresso. . . . »

Le più volte sono o fingonsi sorelle che fanno il lamento sul cadavere del fratello, invocando veudetta, o insultando alla giustizia che l'uccise. Perocchè la parte poetica di tutti quei cantari è la vita del bandito, sciaguratamente eroe, di cui si celebrano le imprese, gli stenti, la selvaggia indifferenza nel dare e nel ricevere la morte. Una alquanto rincivilita dice:

Son già sette anni correnti

Ch' io son lungi e son sbandito

Dalla casa e dai parenti;

Derehito e desolato,

Peregrino alla foresta:

Vita trista e disperata

Qual d'un'anima dannata.

Calpestio d'un animale

Che mi ferisca l'udito,

Un uccel che batta l'ale,

Mi rendono impaurito;

Aura sol che batte i rami

A fuggir par che mi chiami.

Piango sempre in ogni istante

Li miei tristi patimenti;

E sempre mi vado avanti

Li trascorsi godimenti.

Penso a quelli, penso a questi

.

La mia povera famiglia

In che stato troverassi!

Quante son fraposte miglia!

Quanto dureranno i passi

Per giunger a farli i baci,

Ed al collo stretti lacci!

Deh correte a quella fonte!

Cagion del mio sbandimento

E spianate voi quel monte

.

Ottenete la mia pace:

Di me fate quel che piace,

.

Sotto del vostro consiglio
 Gradirò qualunque esiglio.
 O Vergine sagresunta,
 Madre e Vergine pietosa,
 Del vostro servo che canta
 La sua vita dolorosa,
 Deh vi sia raccomandato
 Il suo doloroso stato.
 Deh porgete le preghiere
 Al vostro Figliuol divino,
 Che m'ascolti il *miserere*
 Che ognor canto a capo chino,
 Che mi dia pace infinita
 E gloria nell'altra vita.

Questo misto di tenero e di fiero, di religione e di delitto, trapela sempre dai canti còrsi: convenevole a gente « alla cui vita è auspice il lampo del fucile; che a suon di fucile fanno le serenate; i cui bambini simulavano, facendo alle sassate per chiasso, la guerra di Genova; gente, cui era trastullo fermare con nodo corsojo tori e cavalli correnti, o la guerriera moresca dove dugent' uomini con antica armatura e spada e pugnale figuravano la presa di Mariana o d'Aleria, concorrendo di tutte le bande dell'isola moltitudine spettatrice ».

E ben meriterebbe che, non un solo, cosa impossibile, ma tra molti dei varj cantoni d'Italia, si accordassero per riunire queste *voci di popolo*; le barcaruole di Venezia, i rispetti, gli stornelli, i maggi toscani, le villanelle di Romagna, i vóceri di Corsica. Sicuramente ne avrebbero giovamento anche gli autori avvezzi a sudacchiare la frase.

Ma è vero che le canzoni italiane sono tutte domestiche, pochissime romanzesche, ancor meno storiche. Ed è memorabile e pietoso l'osservare come pochi noi abbiamo conservato dei canti patrij, e come poche delle poesie nostre studiate passassero nella memoria del popolo. Il tono rigido e di apparato della lingua che si considera per letterata, impedi sempre d'entrare nell'intima vita, e non lasciò coglier le minute gradazioni del pensiero che tanto colpiscono. Idolatri della forma, non eccitiamo le simpatie di quelli che della poesia non fecero assiduo studio.

Il sonetto e la canzone che chiamiamo *petrarchesca*, fu la forma, entro cui l'esempio dei primi nostri fuse l'espressione degli affetti. Forma tirannica, entro la quale sentendosi ristretti, si trovan essi sovente obbligati o a riflessioni monotone, o alle gonfiezze dell'estasi. E' forse quest'artificio così serrato e laborioso, così dotto ed ingegnoso, che corrisponde al contrappunto della musica, tarpò il genio lirico dei nostri, impedendo ogni nuovo tentativo, ogni sviluppo ulteriore, e quelle modulazioni che pareano più proprie di una lingua essenzialmente musicale. Quindi anche i canti d'amore serraronsi nel rumor ambizioso del sonetto; gl'innesti esotici del Chiabrera non riuscirono; e solo modernamente si ricorse all'armonia, che pure si era conservata sempre nelle poesie cantate. I poeti nostri poi curarono troppo poco di esprimere nelle loro composizioni il sentimento e la storia nazionale.

Eppure la carriera poetica dell'Italia era cominciata dal poema più nazionale, la Divina Commedia. Raccontasi che Dante, richiesto che cosa fosse il poema epico, menò l'interrogante in riva all'Adriatico, e da un'altura mostrandogli il cielo, la terra, le onde, i boschi, i fiumi, le montagne, l'ampio teatro delle grandezze e delle miserie, dei trionfi e delle debolezze dell'uomo, gli disse: *Quanto tu vedi, è il poema epico.*

Se anche il fatto non è vero, la definizione era degna di lui, che in fatto abbracciò e cielo e terra. Nella astenica mania dell'imitare, avesse almeno l'Italia preso a calcar le orme di quel grande! Ma subito dopo la invasero i grammatici profughi da Costantinopoli, ammiratori esclusivi della forma classica, e panegiristi di una letteratura da cui traevano il pane: onde dai nostri svolsero a Greci e Latini l'imitazione. La poesia tornò dunque all'espressione di sentimenti individuali, i quali predominano, a tacer la turba, nel Petrarca. Ben egli seppe a volta a volta cessare di cantar madonna Laura per far che « i suoi sospiri fossero quali li bramavano il Tevere, l'Arno, e il Po »; e si propose di « cacciar le mani entro le chiome dell'Italia, vecchia oziosa e lenta che dorme e non v'è chi la svegli ». Ma i suoi imitatori, poveri d'affetto, non ci regalarono che melensaggini di amare dolcezze, di petti di diaspro e labbra di rosa. Gli innumerevoli poeti romanzeschi, tutti, o ironicamente o da senno, si volsero a cantare o gli eroi della Tavola rotonda, o i Paladini di Carlo Magno o quelli del Santo-Graal; nessuno a storie o finzioni nostrali: e benchè il vero e quasi unico intento delle loro lunghe orditure fosse il celebrar la genealogia delle famiglie principesche dell'Italia d'allora, non sapevano tampoco elevarsi al pensiero, che la menzogna avrebbe potuto trovar una scusa qualora avessero finto origini nazionali. Eppure avevano dinanzi l'intero medio evo, in cui Italia fu a capo della civiltà; avevano le crociate nostre, i Normanni, Gregorio VII, la Lega lombarda, fatti di poetici accidenti, come di nobili ispirazioni; avevano più vicini i tanti condottieri, non men valorosi de' Paladini, e a cui per essere eroi non mancò che una buona causa.

Ma i poemi erano destinati a recitarsi alle Corti di Firenze, di Ferrara, di Napoli. Il maggiore di essi assunse per tema l'origine della Casa Estense, e la derivò da un Ruggero pagano e da un Bradamante francese, e li fa combattere in imprese che mai non avvennero, ma in Francia, in Spagna, in Africa. Una volta Rinaldo (c. XLII. st. 69, c. XLIII. 144) attraversa l'Italia, ma non vi trova altro che l'oscuro racconto dell'oste. Nel xxxiii canto l'Ariosto mostra dipinte le guerre che farebbono i Francesi in Italia, e come gli eserciti ne sarebbero, o di ferro o di fame o di peste, distrutti, con poco guadagno ed infinito danno: giacchè è fatale che il giglio in questo terreno non metta radice; e che in generale acquisterà vittoria e onore chi torrà a difender l'Italia, ma sepolcro aperto chi tenda a danneggiarla.

Un'altra volta il poeta parla direttamente all'Italia, come alle altre nazioni d'Europa, rinfacciandole di usar le armi a sterminio de' fratelli, anzichè a difesa della fede:

Dove abbassar dovrebbero la lancia
In augumento della santa fede,
Tra lor si dan nel petto e nella pancia,
A destruzion del poco che si crede.
Voi, gente ispana, e voi gente di Francia,
Volgete altrove, e voi Svizzeri, il piede,
E voi Tedeschi, a far più degno acquisto;
Chè quanto qui cercate è già di Cristo.
Se cristianissimi esser voi volete,
E voi altri cattolici nomati,
Perchè di Cristo gli uomini uccidete?
Perchè de' beni lor son dispogliati?
Perchè Gerusalem non rîavete,
Che tolta è stata a voi da rinnegati?
Perchè Costantinopoli e del mondo
La miglior parte occupa il Turco immondo?

Non hai tu, Spagna, l'Africa vicina,
 Che t'ha viepiù di questa Italia offesa?
 Eppur, per dar travaglio alla meschina,
 Lasci la prima tua sì bella impresa.
 O d'ogni vizio fetida sentina,
 Dormi, Italia imbricosa, e non ti pesa
 Ch'ora di questa gente, ora di quella,
 Che già serva ti fu, sei fatta ancella?

Se il dubbio di morir nelle tue tane,
 Svizzer, di fame in Lombardia ti guida,
 E tra noi cerchi o chi ti dia del pane,
 O, per uscir d'inopia, chi t'uccida;
 Le ricchezze del Turco hai non lontane:
 Caccial d'Europa, o almen di Grecia snida.
 Così potrai o del digiuno trarti,
 O eader con più merto in quelle parti.

Quel che a te dieo, io dieo al tuo vicino
 Tedesco ancor: là le ricchezze sono,
 Che vi portò da Roma Costantino;
 Portonne il meglio, e se del resto dono.
 Pattolo ed Ermo, onde si trae l'ôr fino,
 Migdonia e Lidia, e quel paese buono
 Per tante laudi in tante istorie noto,
 Non è, s'andar vi vuol, troppo remoto.

Tu, gran Leone, a eui premon le terga
 Delle chiavi del ciel le gravi some,
 Non lasciar che nel sonno si sommerga
 Italia, se la man l'hai nelle chiome.
 Tu sei pastore; e Dio t'ha quella verga
 Data a portare, e scelto il fiero nome
 Perchè tu rugga, e che le braccia stenda
 Sì che dal lupi il gregge tuo difenda.

Voci magnanime, che spiace di trovar così rare in quel carissimo e vituperabilissimo autore, il quale del resto professava non importargli la condizione del suo paese; e in morte del bisantino Marullo Tarcagnota, canta:

Quid nostra, an Gallo regi, an servire Latino,
 Si sit idem hinc atque hinc non leve servitium?

Del sentimento stesso di sdegno per le guerre tra Cristiani infervoravasi Veronica Gambara quando cantava:

Vinca gli sdegni e l'odio vostro antieo,
 Carlo e Francesco, il nome sacro e santo
 Di Cristo, e di sua fe vi eaglia tanto,
 Quanto a voi più d'ogni altro è stato amieo.
 L'arme vostre a domar l'empio nemico
 Di lui sian pronte e non tenete in pianto
 Non pur l'Italia, ma l'Europa, e quanto
 Bagna il mar, einge valle o colle aprieo.

Il Berni così deplora il sacco di Roma:

Vorrei qui (dieo) per esempio porre
 Quel di eul più erudel non vide il sole,
 Più erudele spettacolo e più fiero
 Della città del successor di Piero.

Quando correndo gli anni del Signore
 Cinquecento appo mille e ventisette,
 Allo spagunolo, al tedesco furore,
 A quel d'Italia in preda Iddio la dette;
 Quando il Vicario suo nostro pastore,
 Nelle barbare man prigionie stette;
 Nè fu a sesso, a grado alcuno, a stato,
 Ad età, nè a Dio pur pordonato.
 I casti altari, i templi sacrosanti
 Dove si cantan laudi e aparge incenso,
 Furno di sangue pien tutti e di pianti;
 Oh peccato inaudito, infando, immenso!
 Per terra tratte fur l'ossa de' Santi,
 E (quel ch'io tremo dir, quanto più penso,
 Vengo bianco, Signor, agghiaccio e torpo)
 Fu la tua carne calpesta e 'l tuo corpo.

Le tue vergini sacro a mille torti,
 A mille scorni tratto pe' capelli,
 E legghier cosa dir che i corpi morti
 Fur pasto delle fiere o degli uccelli;
 Ma ben grave a sentire esser risorti
 Anzi al tempo quo' ch'eran negli avelli:
 Anzi al suon dell'estrema orribil tromba
 Esser stati cavati della tomba.

Si come in molti luoghi vider questi
 Occhi infelici miei per pena loro,
 Fin all'ossa sepolte fur molesti
 Gli scellerati per trovar tesoro.
 Ah Tevere crudel, che sostenesti,
 E tu, Sol, di veder sì rio lavoro,
 Come non ti fuggisti all'orizzonte,
 E tu non ritornasti verso il fonte?

Orlando inn. c. XIV, st. 25 e 27.

Voci di nobile sdegno risuonano ne' sonetti di monsignor Guidiccioni:

Dal pigro e grave sonno, ovo sepolta
 Sei già tant'anni, omai sorgi e respira,
 E disdegnosa le tue piaghe mira,
 Italia mia, non men serva che stolta.
 La bella libertà, ch'altri t'ha tolta
 Per tuo non sano oprar, cerca e sospira;
 E i passi erranti al cammin dritto gira
 Da quel torto sentier dove sei volta.
 Che se risguardi lo memorie antiche,
 Vedrai che quei, che i tuoi trionfi ornaro,
 T'han posto il giogo, e di catene avvinta.
 L'empie tue voglie a to stessa nemiche,
 Con gloria d'altri, e con tuo duolo amaro,
 Misera t'hanno a sì vil fine spinta.

Degna nutrice de le chiare genti,
 Ch' ai di men foschi trionfar del mondo;
 Albergo già di Dei fido e giocondo,
 Or di lagrime triste e di lamenti;
 Come posso udir io le tue dolenti
 Voci, e mirar senza dolor profondo
 Il sommo imperio tuo caduto al fondo,
 Tante tue pompe e tanti pregi spenti?

Tal così ancella maestà riserbi,
 E sì dentro il mio cor sona il tuo nome,
 Ch' i tuoi sparsi vestigi inchino e adoro.
 Che fu a vederti in tanti onor superbi
 Seder reina, e 'ncoronata d'oro
 Le gloriose e venerabil chiome?

Prega tu meco il ciel de la sua aita,
 Se pur quanto dovria ti punge cura
 Di questa atibita Italia, a cui non dura
 In tanti affanni omal la debil vita.
 Non può la forte vincitrice ardita
 Regger (ch' i crederia?) sua possa dura;
 Nè rimedio o speranza l'assicura,
 Sì l'odio interno ha la pietà sbandita.
 Ch' ha tal (nostra ria colpa e di fortuna!)
 È giunta, che non è chi pur le dia
 Conforto nel morir, non che soccorso.
 Già tremar fece l'Universo ad una
 Rivolta d'occhi, ed or cade tra via
 Battuta e vinta nel su' estremo corso.

Il non più udito e gran pubblico danno,
 Le morti, l'onte e le querele sparte
 D' Italia, ch' io pur piango in queste carte,
 Empieran di pietà quei che verranno.
 Quanti (s' io dritto stimo) ancor diranno:
 Oh nati a peggior anni in miglior parte!
 Quanti movransi a vendicarla in parte,
 Del barbarico oltraggio e dell' inganno!
 Non avrà l'ozio pigro e l' viver molle
 Loco in quei saggi ch' anderan col sano
 Pensiero al corso degli onori eterno:
 Ch' assai col nostro sangue avremo il folle
 Error purgato di color che in mano
 Di sì belle contrade hanno il governo.

Questa, che tanti secoli già stese
 Sì lunge il braccio del felice impero,
 Donna delle provincie e di quel vero
 Valor, che in cima d'alta gloria ascese:
 Giace vil serva, e di cotante offese,
 Che sostien dal Tedesco e dall' Ibero,
 Non spera il fin; che indarno Marco e Piero
 Chiama al suo scampo ed alle sue difese.
 Così caduta la sua gloria in fondo,
 E domo e spento il gran valor antico,
 Ai colpi dell' ingiurie è fatta segno.
 Puoi tu, non colmo di dolor profondo
 Buonvivo, udir quel ch' io piangendo dico,
 E non meco avvampar d'un fero sdegno.

Ed un Castiglioni vedendo Roma, esclamava:

Superbi colli, e voi sacre ruine,
 Che il nome sol di Roma ancor tenete,
 Ah! che reliquie miserande avete
 Di tante anime eccelse e pellegrine!

Colossi, archi, teatri, opre divine,
 Trionfal pompe gloriose e liete,
 In poco cener pur converse siete,
 E fatte al volgo vil favola alfine.

Di tutto il Cinquecento e il Seicento non sapremmo citare, scrittori non dico, ma componimenti vissuti nelle memorie popolari: non tutti però dimenticarono la patria. L'abitudine scolastica d'ammirar certuni soltanto, fe che i generosi trovandoli vili, vile credessero tutta la nostra letteratura. Eppure mentre Boccaccio traeva Italia al postribolo, Caterina da Siena trattava gl'interessi dell'umanità; frà Jacopone e frà Giordano mescevano religione e politica, prima assai che la gran voce del Savonarola tonasse contro le cortigianerie volteriane del Pulci; e Colenuccio moriva cantando canzone virile, e la penna di Coluccio Salutati era forte come spada. Che se nelle loro storie abjettiscono il Guicciardini e il Bembo, cittadini sono i Villani e il Compagni antichi, poi il Varchi e l'Ammirato e il Bruto.

Il Tasso, così felice nella scelta del suo soggetto, ebbe alla mano eroi di razza normanna stabiliti in Italia, e fra essi il gran Tancredi: eppure nulla in lui che rammenti la terra donde viene. Italiano è Rinaldo, ente ideale e perciò di libera sua fabbricazione; ma non te ne dice se non che nacque da una Sofia e da un Bertoldo. Un saluto alla patria non sappiamo egli desse fuorchè in due versi, ove si manda un desiderio

Là nella bella Italia, ov'è la sede
 Del valor vero e della vera fede.

Ma per quanto difettoso egli sia trovato, acquistò la gloria rara d'esser cantato popolarmente nelle gondole di Venezia, come fra gli abeti della montagna pistojese: effetto di quella sua semplicità di forme e del vago de' sentimenti, acconci alla capacità comune. Assistemmo qualche volta sulle piazze di Roma e di Napoli alla declamazione d'alcuni pezzi dell'*Orlando furioso*, ma non trovammo producessero altrettanto effetto.

Nelle liriche il Tasso torna sovente di parlar dell'Italia, ma sempre a proposito di nozze o laudi o feste principesche. Meglio in questa canzone:

Italia mia, che l'Apennin disgiunge,
 E da mille suoi fonti
 Mille fiumi a duo mari infonde e versa,
 Quel che partì natura, amor congiunge,
 Talchè non ponno i monti
 E i gran torrenti, onde è la terra aspersa,
 Far l'una all'altra avversa.
 Amor, le tue divise e sparse voglie
 Or unisce e raeogtie,
 E spiana l'alte vie nel giogo alpestro
 Dal tuo sinistro lato al lato destro.

Ma Amore qui è veramente quel del poeta, celebrando egli le nozze del principe di Mantova con donna Eleonora de' Medici. Altrove, a proposito della morte di Barbara d'Austria duchessa di Ferrara, introduce l'Italia a piangere le tante sue sventure:

Chè de' veri miei pregi e d'alte lodi
 Serbo amara memoria, e non la celo,
 Benechè sia fatta sì odiosa al Cielo,
 E sotto al Sol turbato, all'aura fosca,
 A gran pena me stessa e lui conosca.

Io veggio frali in me, se non inferme,
 Le membra afflitte, e son domata e vinta,
 Ed amo il peso che più volte ho scosso.
 Archi e teatri e simulacri e terme
 Mirai distrutti, e quella gloria estinta
 Ch'adombrava l'Imperio allor commosso.
 Metalli e marmi io più drizzar non posso
 A' gloriosi; anzi tra 'l mare e l'alpe
 Respingo a pena, e 'n su gli alpestri gioghi
 I barbarici gioghi;
 E già facea tremare Abila e Calpe,
 Atlante, Olimpo; e tolsi e diedi i regni!
 Vidi insegne e trofei giacer, deposto
 Alla statua d'Augusto il gran diadema;
 La Spagna m'inchinava e l'India estrema,
 Le parti d'Austro e d'Aquilone opposto;
 E tranquillai quell'ire e quegli sdegni!
 Onorai d'alti premj i chiari ingegni;
 Cinsi la terra e quasi il mar profondo
 Di schiere e d'arme, e fei le mura al mondo!...
 Ma, qual incendio che s'infiammò e sparga,
 Dagli aspri monti ne' miei dolci campi
 Più volte si versò spietato orgoglio,
 Perchè una volta appresso l'altra avvampi,
 E sempre sia di sangue altrui più larga;
 E vidi presa Roma e 'l Campidoglio,
 Nè rupe in Apennino o 'n mare scoglio
 Da' Barbari sicuro; e intorno intorno
 Piene tutte le piagge e tutti i lidi
 D'orrida morte i' vidi,
 E vergognoso oltraggio e grave scorno.

Alcuni di quel secolo tolsero a soggetto di epopea le imprese contemporanee (*Il Lautrec* di Francesco Mantovano, la *Guerra di Parma* del Gallani, l'*Alemanna* di Oliviero da Vicenza, l'*Altro Marte* di Lorenzo Spirito in lode di Braccio, ecc.); ma privaronsi d'ogni efficacia col fonderli entro lo stampo antico, ed evilare tutto ciò che caratteristico fosse.

Il Cariteo, amico del Sannazaro, al tempo dell'invasione di Carlo VIII esortava con un'ode i principi italiani ad unirsi per cacciar il Francese, nemico comune. Esso Sannazaro, con bei versi salutava la patria, allorchè n'andava esule col duca Federico. Anche il Fracastoro, al fine del I libro della *Sifilide*, deplora i guasti del paese: versi latini e perciò inefficaci. Voci robuste pose monsignor Bembo nel sonetto

O pria sì cara al ciel del mondo parte,
 Che l'acqua cigne e 'l sasso orrido serra;
 O lieta sovra ogni altra e dolce terra,
 Che 'l superbo Apennin segna e diparte:
 Che giova nmai, se 'l buon popol di Marte,
 Ti lasciò del mar donna e de la terra?
 Le genti a te già serve or ti fan guerra,
 E pongon mau ne le tue trecie sparte.
 Lasso! nè manca de' tuoi figli ancora
 Chi le più strane a te chiamando insieme
 La spada sua nel tuo bel corpo adopre.
 Or son queste simili a l'antich'opre?
 O pur così pietate e Dio s'onora?
 Ah! secol duro, ah! tralignato seme!

Buoni consigli dà il Domenichi in due altri a Carlo V. Laura Terracina, napoletana, fiorita nel 1550, pel paese suo così pregava a Dio :

Padre del ciel, se mai ti mosse a sdegno
L'altrui superbia o la tua propria offesa,
E l'Italia veder serva ti pesa
Di gente flara e sotto giogo indegno ;
Mostrane d'ira e di giustizia segno,
Ch'esser dee pur nostra querela intesa ;
E pietoso di noi prendi difesa
Contro i nostri nemici e del tuo regno.
Vedi i figli del Reno e dell'Ibèro
Preda portar de' nostri ameni campi,
Che già servi, or di noi s'han preso impero.
Dunque l'usato tuo furore avvampi,
E movi in pro di noi giusto e severo,
Chè solo in te speriau che tu ne scampi.

Nel senso stesso il Menzini cantava :

Vergine balla, oggi per te s'aperse
Il Campidoglio eterno, e 'l tuo gran figlio,
In te sereno rivolgendo il ciglio,
Il tuo mortal d'immortal luce asperse.
E mille schiere a farti onor converse.
Ta disser Donna del divin Consiglio ;
E nembo d'amaranti e rosa e giglio
L'almo tuo seno e il regio crin cosperse.
Deh di quella che il ciel ti diè ghirlanda,
Che al gelo ed all'arsura or non soggiace,
Un qualche fior sopra di noi tramanda !
Vedi qual geme Italia e qual non tace
I dolor suoi. Sia la tua man che spanda
Co' i fior le frondi dell'amica pace.

Monsignor della Casa scriveva ai Fiorentini :

Struggi la terra tua dolce natia,
O di vera virtù spogliata schiera ;
E 'n soggiogar te stessa onore spera,
Sì come servituta in pregio sia.
E di sì mansueta e gentil pria,
Barbara fatta sovr'ogn'altra e fera,
Cura che 'l latin nome abbassi e pera ;
E 'n tesoro cercar, virtude obblia ;
E 'ncontro a chi t'affida armata fendi
Col tuo nemico il mar, quando la turba
Degli animosi figli Eolo disserra.
Segui chi più ragion torce e conturba ;
Or il tuo sangue a prezzo, or l'altrui vendi,
Crudele : or non è questo a Dio far guerra ?

E Lelio Capilupi mantovano :

Voi ch'avete d'Europa in mano il freno
Dal re del Ciel di cui ministri siete,
Perchè con duro spron la rivolgete
Mai sempre in guerra e le squarciate il seno ?

Ohimè che di civil sangue il terreno
 Ognor s'impingua e sol indi si miete
 Orror di morte; così voi l'avete
 D'ossa e di tronchi ricoperto e pieno.
 Vinca i cor vostri ormai quella umiltade
 Che condusse a morir sì crudelmente
 Per nostra pace il ver Figliuol di Dio.
 Da l'alta croce oggi gridar si sente:
 Caggia Babel per le cristiane spade
 E non sparga il mio sangue, il sangue mio.

Marco Tiene confortava Venezia di buon consiglio in quel sonetto:

Questi palazzi e queste logge or colte
 D'ostro, di marmo e di figure elette,
 Fur poche e basse case insieme accolte,
 Deserti lidi e povere isolette.
 Ma genti ardite, d'ogni vizio sciolte,
 Premeano il mar con piccole barchette,
 Chè qui non per domar provincie molte,
 Ma fuggir servitù s'eran ristrette.
 Non era ambizion ne' petti loro,
 Ma 'l mentire abborrian più che la morte,
 Nè vi regnava ingorda fame d'oro.
 Se 'l Ciel v'ha dato più beata sorte,
 Non sien quelle virtù, che tanto onoro,
 Dalle nove ricchezze oppresse e morte.

Il Sozzini nelle *Rivoluzioni di Siena*, ci serbò questo sonetto in nome della città di Siena a' suoi cittadini, quando furono cacciati gli Spagnuoli:

Poi che dall'alto ciel, giusto e cortese,
 In voi grazia discese e potestade
 D'aver vuote le vostre alme contrade
 Di gente tramontana, impia e scortese;
 Naschin dunque da voi lodate imprese,
 Mosse da giusto zelo e da bontade,
 Acciò l'antica e dolce libertade
 Ritorni in voi, ch'altro camuin già prese.
 E se del negro augel da' fieri artigli
 Ritratti sete, domandate aita
 Al gran valor de' tre dorati gigli:
 Perchè ciascun di voi con mente unita,
 Non gli dedica il cor, la patria e i figli,
 Avendoci da morte posti in vita? .
 E da voi lie sbandita
 Quell'ambizion che v'ha tenuti oppressi,
 E fatti micidial sol di voi stessi:
 Nè più sì gravi eccessi
 Naschino in voi, come già pel passato;
 Ma sia con vero amor ciascun rinato.
 Deh! voglia il vostro fato,
 E del sommo Fattor la genitrice,
 Che Siena detta sia città felice;
 E per ogni pendice
 Si senta di vostr'opre il buon odore,
 Fatto con pacc e con sincero amore;
 E che del Gran Motore

Il caro Figlio suo dal ciel disceso,
 Più non sia bestemmato e vilipeso.
 Chi del pubblico ha preso,
 Senz'altra instigazion subito il renda,
 E per nessuna via mai più ne prenda.
 Credo che ognun intenda
 Queste brevi parole e mal dettate,
 Da vero amore ed affezion tirate.
 Se alfin desiderate
 La fortuna del ciel vi sia propizia,
 Fate che desta e in piè stia la giustizia.

. Maggiori elementi storici parrebbe a sperare dai satirici, come l'Alamanni che bersaglia Clemente VII; come il Rosa che strazia gli artisti dell'età sua: ma troppo spesso anche l'ira toglie a prestanza i colori convenzionali, e perciò abiliti ed inefficaci.

Esso Luigi Alamanni, quel desso che spatriò per congiura contro i dominatori imposti alla Toscana, e che col lodar Carlo V meritò che questi gli rinfacciasse « l'aquila grifagna », dirigeva un sonetto al « padre Ocean » affinché pregasse il Tirreno

Che più non tenga
 Gli occhi nel sonno, e che si svegli onai
 E del chiaro Arno suo pietà gli venga,
 Che or vecchio e servo e di miserie pieno
 Null'altra aita ha più che tragger guai.

e nel riveder la patria, cantava:

Io pur la Dio mercè, rivolgo il passo
 Dopo 'l sest'anno a rivederti almeno,
 Superba Italia; poi che starti in seno
 Dal barbarico stuol m'è tolto ah! lasso!
 E con gli occhi dolenti e 'l viso basso
 Sospiro e 'nchino il mio natlo terreno,
 Di timor, di dolor, di rabbia pieno,
 Di speranza, di gioja ignudo e casso.
 Poi ritorno a calcar l'Alpi nevose
 E 'l buon gallo sentier, ch'io trovo amico
 Più de' figli altrui, che tu de' tuoi.
 Ivi al soggiorno solitario antico
 Mi starò sempre in quelle valli ombrose,
 Poi che 'l Ciel lo consente, e tu lo vuoi.

È noto del resto come la prima edizione delle sue satire sia rarissima, avendola fatta distruggere i tiranni di Firenze, le cui opere bersagliava.

Dei pochi satirici che uscissero dalle immagini comuni, è Lodovico Paterno napoletano, vissuto alla metà del 500, che alcun tratto dimenticò le eterne inezie sopra la sua Mirzia, paragonata al mirto in riscontro della Laura petrarchesca e del lauro, per piangere o bestemmare la corruzione italiana:

Ahi data in preda tutto al ventre, al sonno
 Già glorioso e bel paese esperio,
 A tal condotto onai ch'ognun t'è douno!
 Ora il Gallico t'arde, ora l'Iberio:
 Nè per te sorge più Scipio e Camillo,
 Nè Cesare, o il figliuolo, oppur Tiberio.

D'alta montagna sei fatto un lapillo;
 Per le discordie tue, per le tue colpe.
 Squarciato e preso è il trionfal vessillo.
 Altro certo che te non ho che 'uolpe,
 E qual lingua verrà, qual farà penna
 Che d'infiniti error mai ti discolpe?
 Ancor so ten ricordi: ecco Ravenna,
 E Roma, non più Roma, a sacco posta,
 E l'isola il cui mezzo è l'antiqu'Eana.
 E a ciascun barbaresco insulto opposta
 Napoli, sempre a la propinqua Epiro,
 Sempre ad Alger, sempre e ad Algerbe esposta.
 Il peggio è quando lagrimoso miro
 Data a l'unghie de' suoi la bella Siena:
 O de le umane cose instabil giro!
 Santa Concordia, i Soli tuoi rimena
 Più sereni e tranquilli a gli occhi nostri,
 E leva Italia omai di lunga pena.
 Deh lieta Pace, a che tu non ci montri
 Le verdi olive e le vivaci palme,
 E voi eterni fuochi, i lumi vostri?
 Povera Italia, sotto al gran salme,
 Languendo a terra cade; e seco insieme
 Ne l'innocenza lor tante e tant'alme.
 Crudo fatal destin l'affligge e preme:
 Prega le stelle, invoca i tardi figli;
 E non udita ne sospira e geme.
 Nessun, dice, di me sì meravigli,
 Nessun dietro mi pianga: a me par troppo,
 Se non più fausi i campi miei vermigli,
 Se non ritrovo altr'ira ed altr'intoppo.

Esulta il cuore allorchè, di mezzo ai belati servili, prorompe pure qualche suono di dignità, qualche protesta, foss'ella non d'altro che di sentimento. Il famoso sonetto del Filicaja si riduce ad augurar alla patria nostra che « fosse men bella o almen più forte »: ma quel gemito echeggiò ne' cuori, perpetuandovisi come le miserie che a lui lo strapparono.

Egli stesso parlò con gran dignità alla patria in questo sonetto:

Dov'è, Italia, il tuo braccio? e a che ti servi
 Tu dell'altrui? non è, s'io scorgo il vero,
 Di chi ti offende il difensor men fero;
 Ambo nemici sono, ambo fur servi.
 Così dunque l'onor, così conservi
 Gli avanzi tu del glorioso impero?
 Così al valor, così al valor primiero,
 Che a te fede giurò, la fede osservi?
 Or va: repudia il valor prisco, e sposa
 L'ozio, e fra il sangue, i gemiti e le strida
 Nel periglio maggior dormi e riposa;
 Dormi adultera vil, fin che omicida
 Spada ultrice ti svegli, e sonnacchiosa
 E nuda in braccio al tuo fedel t'uccida.

Son cinque i suoi sonetti patriotici, e un'ode ove geme, non spera o spera soltanto dal cielo. Questo senatore aveva per certo il sentimento della poesia, giacchè la trasse in mezzo ai grandi conflitti delle nazioni; e se piacciono fin oggi,

qual senso doveano fare allora le canzoni, certo delle più insigni della nostra letteratura, ove invocava l'aiuto di Dio a liberar l'assediate Vienna, o cantava il trionfo ivi riportato dalla croce sovra la mezzaluna?

Egli stesso cantava :

Oh come, in viso smorti,
 Percotonsi le palme
 Del superbo Tiranno i servi avari
 In mirar tanto minacciati i mari!
 Ed ecco da lontan, carico di doglie,
 Di Tripoli sul lido
 Oggi il ricco bassà pianger sue spoglie:
 E dir contra Macon bestemmie orrende,
 Perchè il popol suo fido
 Da' toscani guerrier non si difende.
 Donna del ciel, cui notte e giorno splende,
 Di Montenero in cima,
 Altar fra voti immensi,
 A te spargansi incensi;
 Che la tua man sublima
 Di Cosmo il nome e tra' marin perigli
 Tu governi, o Beata, i suoi consigli.

Allude alle imprese delle galeazze toscane contro i Barbareschi. Ed anche Gabriello Chiabrera ebbe qualche felice ispirazione nel cantare quelle piccole spedizioni, e la fabbricazione di Livorno:

Cartago era di Libia alta reina;
 Poscia, rasa le chiome,
 Serva si fe della virtù latina;
 Ed or, d'orror miseramente involta,
 Solo serba suo nome
 Per l'immense ruine, ov'è sepolta.
 L'ordine con Livorno oggi si volta:
 Nella stagione antica
 Fu spiaggia paludosa,
 Dinora travagliosa
 Di vil gente mendica,
 Che estate e verno sosteneva affanni,
 Tessendo a' pesci con la rete inganni:
 Ora ampie strade ed inodorati tempj
 Ed afforzate mura
 Ed alte torri, oltra gli umani esempj,
 E contra i varechi altrui fosse profonde.
 E con dedalea cura
 Immobil mole al tempestar dell'onde.
 Ad onta d'Ottoman da quali sponde
 Non s'adducono palme
 Per ornar questi porti?

Esso Chiabrera rinfaccia il passato ai moderni corrotti nel sonetto

Quando a' suoi gioghi Italia alma traea
 Barbare torme di pallor dipinte,
 E regie braccia di gran ferri avvinte
 Scorgeasi a piè la trionfal Tarpea:

Non pendean, pompa dell' Idalia dea,
 Sul fianco de' guerrier le spade cinte,
 Ma d'atro sangue ribagnate e tinte
 Vibrarle in campo ciascun'alma ardea.
 - Infra ghiacci, infra turbini, infra fuochi
 Spingeano su' destrier l'aste ferrate,
 Intenti il monito a ricoprir d'orrore:
 E noi tra danze in amorosi giuochi
 Neghittosi miriam nostra vittate
 Esser trionfo dell'altrui furore.

Anche ne' *Sermoni*, qualche volta si alza a sentimenti generosi. Tal è dove, parlato del genio armigero de' Tedeschi e de' Fiamminghi e Francesi, assume un ghigno pariniano, per dire che gl' Italiani non son da meno di costoro:

E dove

Calzar potrassi una gentil scarpetta?
 Un calcagnetto sì polito? Arroge
 I bei fiocchi del nastro, onde s'allaccia,
 Che di Mercurio sembrano i talari.
 Io taccio il feltro de' cappelli, tinto
 Oltre misura a negro; e taccio i fregi
 Sul giubbon di ricchissimi vermigli.
 Chi potrà dir de' collarini bianchi
 Più che neve di monte? ovvero azzurri
 Più che l'azzurro d'ogni ciel sereno?
 Ed acconei per via, che non s'asconde
 Il groppo della gola, anzi s'espone
 Alle dame l'avorio del bel collo?
 Lungo fora a narrar come son gai
 Per trapunto i calzoni, e come ornate
 Per entro la casacca in varie guise
 Serpeggiando sen van bottonature.
 Splendono soppannati i ferraiuoli
 Bizzarramente; e sulla coscia manca,
 Tutto d'argento arabescati e d'oro,
 Ridono gli elsi della bella spada.
 Or prendasi a pensar quale è a mirarsi
 Fra sì fatti ricami, in tale pompa
 Una bionda increspata zazzaretta
 Per diligente man di buon barbiere
 Con suoi fuochi e suoi ferri, e per qual modo
 Vi sfavilli la guancia sì vermiglia,
 Che può vermiglia anco parer per arte;
 E chi sa? forse forse.... O gloriosa
 E non men fortunata, Italia mia,
 Di quella Italia che donava il mondo,
 Quando fremean le legion romane
 Che tanto trionfar! Non è bel carro
 Di trionfar un letto? ed un convito
 Non adegua il gioir d'una vittoria?

Poeta troppo poco conosciuto è il milanese Maggi, che deplorava i mali della patria, e le speranze tolte a lei dall'egoismo universale:

Giace l'Italia addormentata, in questa
 Sorda bouaccia, e intorno il ciel s'oscura;
 E pur ella si sta cheta e sicura,
 E per molto che tuoni, uom non si desta.

Se pur taluno il paliscalino appresta,
 Pensa a se stesso, e del vicin non cura;
 E tal sì lieto è dell'altrui sventura,
 Che non vede in altrui la sua tempesta.
 Ma che? quest'altre tavole minute,
 Rotta l'autenna o poi smarrito il polo,
 Vedrem tutte ad un tempo andar perdute.
 Italia, Italia mia, quest'è il mio duolo:
 Allor siam giunti a disperar salute,
 Quando spera ciascun di campar solo.

Mentre aspetta l'Italia i venti fieri,
 E già mormora il tuon nel nuvol cieco,
 In chiaro stil fieri presagi io reco
 E pur anco non desto i suoi nocchieri.
 La misera ha ben anco i remi intieri,
 Ma fortuna o valor non son più aco;
 E vuol l'ira crudel del destin bieco,
 Ch'ognun prevegga i mali, e ognun disperi.
 Ma purchè l'altrui nave il vento opprima,
 Che poi minacci a noi questo si sprezza,
 Quasi sol sia perire il perir prima.
 Darsi pensier della comun salvezza
 La moderna viltà periglio stima,
 E par ventura il non aver forza.

Lungi vedete il torbido torrente,
 Ch'urta i ripari e le campagne inonda,
 E de le stragi altrui gonfio e crescente,
 Torce sui vostri campi i sassi e l'onda.
 E pur altri di voi sta negligente
 Su i disarmati lidi, altri il seconda
 Sperando che, in passar l'onda nocente,
 Qualche sterpo s'accresca a la sua sponda.
 Apprestategli pur la spiaggia amica;
 Tosto piena infedel fia che vi guasti
 I nuovi acquisti, e poi la riva antica.
 Or che oppor si dovrian saldi contrasti,
 Accusando sì sta sorte nemica:
 Par che nel mal comune il piagner basti.

Poesie siffatte, e le *Satire* del Menzini, e l'ode di Fulvio Testi *al ruscelletto orgoglioso* ricomprano in buona parte le secentistiche smancerie. E per vero, nel Seicento non pochi furono i poeti che le patrie venture cantarono, dimenticati ingiustamente tra la faragGINE de' metaforisti.

I principi di Savoia, che, senza ben rendersene conto, propugnavano la nazionalità italiana, difendendo da Francesi e da Spagnuoli quel ducato che poi doveva divenire il nocciolo dell'Italia, ottennero spesso i canti de' poeti; e il Chiabrera celebrò altamente Carlo Emanuele I il Grande,

Poichè a nemico piè l'Alpi nevose
 Chiuse:

lo celebrò Fulvio Testi, mostrando un sogno ove Italia gli appare sconsolata descrivendo i proprj mali e confidando le speranze; e com'ella dicesse

A Carlo io mi rivolgo; a lui s'aspetta
 Far degli strazj miei giusta vendetta.

Laonde a Carlo volgendosi, il poeta gli dice:

Deh stringa il braudo omai tua destra invitta...
E se da un Carlo ebber principio, or pure
Da un Carlo abbiano fin nostre sciagure.
Vedran del tuo valor sfaccate e dome
Le forze onde l'Italia egra si duole ecc.

E già s'immagina compiuta l'opera, snidati gli stranieri d'Italia:

Già dell'Italia i liberati regui
Innalzano al tuo nome e bronzi e marmi,
E mille sacri e fortunati ingegni
Scrivon le tue vittorie e cantan l'armi.
Ed io, sebben di celebrare indegni
Sì magnanimo eroe sian i miei carmi,
Pur devoto ed umile al simulacro
Del tuo valor la penna mia consacro.

Insigne poi è quest'ode allo stesso duca di Savoia:

Carlo: quel generoso invito core
Da cui spera soccorso Italia oppressa
A che bada? a che tarda? a che più cessa?
Nostra perdita son le tue dimore.

Spiega l'insegne omai, le schiere aduna,
Fa che le tue vittorie il mondo veggia;
Per te milita il Ciel; per te guerreggia,
Fatta del tuo valor serva, Fortuna.

La reina del mar riposi il fianco,
Si laci il volto e s'inanelli il crine:
E mirando le guerre a sè vicine,
Segga ozioso infra te mense il Franco.

Se ne' perigli dell'incerto Marte
Non hai compagno, e la tua spada è sola,
Non ten caglia, Signor, e ti consola
Ch'altri non fia delle tue glorie a parte.

Gran cose ardisce, è ver; gran prove tenta
Tuo magnanimo cor, tua destra forte;
Ma non innalza i timidi la sorte,
E non trionfa mai uom che paventa.

Per dirupate vie vassi alla gloria,
E la strada d'onor di sterpi è piena;
Non vinse alcun senza fatica e pena;
Chè compagna del rischio è la vittoria.

Chi fia, se tu non sei, che rompa il laccio
Onde tant'anni avvinta Espèria giace?
Posta nella tua spada è la sua pace,
E la sua libertà sta nel tuo braccio.

Carlo, se il tuo valor quest'Idra ancide
Che fa con tanti capi al mondo guerra,
Se questo Gerion da te s'atterra
Ch'Italia opprime, io vo' chiamarti Alcide.

Non isdegnar frattanto i preghi e i carmi
Che ti porgiamo, e tua bontà n'ascolti,
Fin che di servitù liberi e sciolti,
T'alziamo i bronzi e ti sacriamo i marmi.

Nell'edizione di Bologna del 1644 è fra quelle del Testi; ma non nell'edizione del 45, ch'egli professa riconoscere unicamente per autentica. Ma riguardi

politici polriano 'averlo indotto a rinegarla; chè del resto lo stile ci par di lui, anzichè del Marino, al quale è ascritta in una ristampa contemporanea fattane a Ciamberti.

Carlo Emanuele, od altri in suo nome, vi rispose con questo sonetto:

Italia, ah non temer! non creda il mondo
 Ch'io mova a danni tuoi l'oste guerriera:
 Chi desia di sottrarti a grave pondo
 Contro te non congiura. Ardisci e spera.
 Sete di regno al cui desire immondo
 Sembra l'ampio universo angusta spera,
 Turba lo Stato tuo lieto e giocondo
 Di mie ragioni usurpatrice altera.
 Ma non vedran del ciel gli occhi lucenti
 Ch'io giammai per timor la man disarmi,
 O che deponga i soliti armenti.
 Se deggio alto soggetto a bronzi e a marmi
 Con rai di gloria abbarbagliar le genti,
 Non fia già senza gloria il trattar l'armi.

Giambattista Marini ha una bella canzone, ove introduce Italia a esortare Venezia a non far pace colla Spagna, ma conservarsi unita a Carlo Emanuele per tener franca la penisola dal giogo straniero.

Vergine invitta, il cui toglato ingegno
 Più che la forza altrui di ferro armata
 Temon gli antichi miei duri nemiei;
 Che nell'onde egualmente e in terra hai regno,
 E temuta egualmente anco ed amata
 Difendi in tempo i non bugiardi amici;
 Degli incendj infelici
 Che per barbara man Bellona accende
 Presso all'Alpi ove il Po vagisce infante,
 E di tant'armi e tante
 Qual fine omai s'attende?
 Italia son, che sospettosa parlo;
 Tu se a me dir non vuoi, dillo al mio Carlo.

1 Goti invasero l'Italia

E la città che fu mio capo e donna
 Lasciuro in trece e dispogliaro in gonna.
 Sol tu, dagli Unni e da costor sicura,
 Nel servaggio comun libera e bella
 In grembo a Teti al Sol le luci apristi,
 E per maggior tua gloria e mia sventura,
 Contro la rabbia al nostro ben rubella
 Dal cener d'Aquila Fenice uscisti
 E cautamente audace
 Fioristi in guerra e t'avanzasti in pace.
 Fioristi in guerra; e se de' Goti antichi
 La prole infausta e le reliquie ingiuste
 T'offendon l'alma ancor bella e gentile,
 Che sola tu contro gl'Iberi apriesti
 Contra le nere lor falangi aduste
 Femmina mostri ognor petto virile:
 E se giogo servile
 Minaccia ai figli miei l'aquila ispana,

Armi tu loro, onde sei grande e forte
 E mostri a lei sua morte
 Nella rinata in te gloria romana.
 Della mia libertà sempre ansiosa,
 E più del mio che del tuo ben bramosa.

L'unicorno dell'Alpi or pugna ardito
 Per difesa del nido e contra il Tago
 Cozza costante ancor per lo mio bene;
 Quasi a suoi danni ha mezzo un mondo armato,
 E de' miei figli un più dell'altro è vago
 Delle perdite sue, delle sue pene

Bella Amazonia mia, sior tu sola
 Il combattuto a sostener tant' ire
 Ajutasti coll'oro e col consiglio, ...
 Ritardi tu le altrui vittorie, e cerchi
 Far sì che a prezzo in un sanguigno e caro
 Ogni più vil riparo
 L'ispano ardente in sulla Sesia or merchi,
 Fin che struggan de' suoi l'armi e i cavalli
 O caldo Apollo o bellicosi Galli.

Ma qual fin sarà il mio se tu ti adorni
 In pace col vicino? se del Sebeto
 Stringe e le mani tue comune oliva?
 Miserabile Italia! allor ben pormi
 Dell'Ossuna in un punto c del Toieto
 Sento a laccio servil la man cattiva.
 Di pace intempestiva
 Deh non t'alletti, o figlia, il suon non vero.
 Sostieni e spera, e pria te stessa uccida
 Che giammai ti divida
 Al duce Alpín l'insidioso Ibero;
 Ma vegga sempre a sua vergogna e scorno
 Con la vergine Astrea l'alto unicorno.

La provincia già donna, or serva in parte,
 Poichè sparsi ebbe invan gridi e querele
 Contra l'armi e le vele
 Del cauto Ispan nella città di Marte,
 La ve sorge ammiranda in grembo all'acque
 Alla donna del mar sì disse e tacque.

Del Marini merita pure esser ricordato questo sonetto a Roma:

Vincitrice del mondo, ah! chi t'ha acossa
 Dal seggio ove Fortuna alto t'ansise?
 Chi del tuo gran cadavere divise
 Per l'arena ha le membra, e sparse ha l'ossa?
 Non di Brenno il valor, non fu la possa
 D'Annibal che ti vinse e che t'ancise;
 Nè che dar potess'altri, il Ciel permise
 Al tuo lacero tronco erbosa fossa.
 Per te stessa cadesti a terra spinta,
 E da te stessa sol battuta e doma
 Giaci a te stessa in un tomba ed estinta.
 E ben non convenia che chi la chiama
 Di tante palme ornò, fosse poi vinta:
 Vincere non dovea Roma altri che Roma.

Ed altri versi potremmo scegliere, a ricattare la trista nominanza di quel secolo :

Italia, Italia, ah non più Italia! appena
 Sei tu d'Italia un simulacro, un' ombra :
 Regal donna ella fu di gloria piena,
 Te vil servaggio omai preme ed ingombra.
 Cinte le braccia e i piè d'aspra catena,
 Già d'atre nebbie e fosche nubi ingombra
 L'aria appar del tuo volto alma e serena,
 E i tuoi begli occhi orror di morte adombra.
 Italia, Italia, ah non più Italia! oh quanto
 Di te m'incresce! e quindi avvien eh' io vólgo
 Le mie già liete rime in flebil canto.
 Ma quello, ond'io più mi querelo e dolgo,
 E che de' figli tuoi crudeli intanto
 Vede il male e ne gioisce il volgo.

MARCHETTI.

Quando chiari e tranquilli i giorni nostri
 Ne gian di pace fra' soavi inganni,
 Da Dio lontana, e in braccio a fiere e mostri
 Passasti, Italia, in grave sonno gli anni.
 Iddio ti scuote; apre i tuoi saldi chiostri
 Urto di guerra a innumerabil danni;
 Ma perchè senso al suo rigor non mostri
 Dono ti fa d'altri novelli affanni.
 Cadono tocche le città dal forte
 Braccio, e un giorno le copre d'erba, e un gioran
 Spinge gli aratri in su l'avanzo informe.
 Stridono or mille a te siette intorno
 D'inestinguibil strage; e ancor si dorme?
 Italia, Italia, è questo sonno, o morte?

ALDROVANDI.

Anche fra le adulazioni, Eustachio Manfredi sapea cominciar nobilmente un sonetto per la nascita d'un principe di Piemonte :

Vidi Italia col crin sparso ed incolto,
 Colà dove la Dora in Po declina,
 Che sedea mesta, e avea negli occhi accolto
 Quasi un orror di servitù vicina.
 Nè l'altera piangea; serbava un volto
 Di dolente bensì, ma di reina :
 Tal forse apparve allor che il piè disciolto
 A' ceppi offri la libertà latina.

Il bombardamento di Genova, altra prepotenza francese, suggerì un buon sonetto al Pastorini:

Genova mia, se con asciutto ciglio
 Piagato e guasto il tuo bel corpo io miro,
 Non è poca pietà d'ingrato figlio,
 Ma rubello mi sembra ogni sospiro.
 La maestà di tue ruine ammiro,
 Trofei della costanza e del consiglio;
 Ovunque volgo il passo o il guardo giro,
 Incontro il tuo valor nel tuo periglio.

Più val d'ogni vittoria un bel soffrire,
 E contro i fieri alta vendetta fai
 Col vederti distrutta e nol sentire.
 Anzi girar la Libertà vedrai,
 E hacciar lieta ogni rovina, e dire:
 Ruine sì, ma servitù non mai.

Quando la Corsica fu dai Genovesi venduta ai Francesi, andò attorno una canzone del brigadiere Grimaldo del Poggio di Moriani, che diceva:

O Cristianissimo monarca invito,
 Autor dell'orrido crudo delitto,
 Il corso popolo ragion ti chiede
 Perchè vuoi mettergli catene al piede . . .
 Sino i decrepiti padri cadenti
 Nell'armi sudano, torran possenti;
 A gara affrettansi i giovinetti
 Opporre impavidi i molli petti;
 Le donne unanimi coi lor consorti
 Quai nuove amazzoni pugnan da forti . .
 Non è che sfuggano d'esser tuoi figli,
 Di stare all'ombra de' tuoi gran gigli;
 Ma solo aborriscono d'esser venduti
 Da chi non furono bea posseduti . .
 Abi che l'altissima giusta vendetta
 Il Ciel sui perfidi minaccia e affretta.

Di quel Tommaso Crudeli, che è men noto come poeta, che per le persecuzioni sofferte, e per avere Diderot pubblicata un'opera sotto il nome di esso, vogliamo addurre un apologo, molto acconcio alle cose italiane:

Un uom già fu della cospagna amante,
 Che possedeva alla città vicino
 Fiorito, verdeggiante
 E da lui coltivato ampio giardino;
 Siepe folta e spinosa
 Cingealo intorno intorno.
 Colà dentro cresceva tutta odorosa,
 D'acque la sera aspersa,
 E di rugiada allo spuntar del giorno,
 Menta, dittamo e persica:
 Di queste erbe ei faceva i dì di festa
 Da portarselo in petto
 Alla sua Margherita un bel mazzetto.
 Questa felicità
 Da una lepre turbata
 Fece sì, che al signor della città
 Il nostro galantuom portò querela.
 — Questa bestia malnata
 Entra (disse) signor, mattina e sera
 Nel mio giardino, e lì senza rispetto
 Calpesta i fiori, e mangia l'insalata.
 Io tesi per finir questa billera
 All'ingordo animal più d'un archetto:
 Ma delle trappole,
 Che io tendo, ridesi;
 Bastoni e ciottoli

Seco lui perdono
 Tutto il lor credito.
 Per me lo credo un mago. — Un mago, oibò!
 (Rispose il sire); e quando fosse on diavolo
 V'assicuro, che Po, Tigre e Giordano
 Faranno in modo, che del vostro cavolo
 Più non godrà quest'animal villano.
 Noi ci verrem domani
 Con armi, con lacchè, cavalli e cani. —
 Fatto così l'accordo, ecco ch'ei viene;
 Cani sciolti e in catene,
 Cacciatori e bracchieri,
 Can da fermo e levrieri,
 E cavalli e lacchè
 Tutti conduce il buon signor con sè.
 E ben disse al padrone:
 — Facciam pria colazione;
 Veduto ho i vostri polli, e son ben teneri;
 Vostra figliuola è questa? al primo aspetto
 Vi dico, o galantuom; che è tempo omai
 Che vostra figlia armi a un marito il letto.
 Accostatevi a me, bella fanciulla;
 Ditemi in confidenza,
 Non vi parrebbe molto saporito
 Un pezzo di marito? —
 E dicendo così fa conoscenza
 Con quella giovinetta,
 Se la fa sedere a lato,
 Poi la piglia per la mano,
 Sale al braccio, e poi pian piano
 Al fazzoletto,
 Che copre il petto,
 Stende le dita.
 La giovinetta allor tutta arrossita
 Si schermè con rispetto;
 L'accorto padre n'ha gran dispiacere,
 Ma bisogna tacere.
 Qui rizzandosi: — Oh via,
 Vediam (diss'egli) pria
 Tutta la vostra casa. — Eccoli in sala,
 Scendon le scale, giungono in cantina,
 Contan le botte piene, indi rimontano,
 E finalmente arrivano in cucina.
 — Questi vostri prosciutti
 Son' eglin vecchi tutti?
 Hanno una cera d'essere squisiti.
 — Sono al vostro comando. — Ed io (rispose
 Il nobile signore)
 Li prendo di buon cuore. —
 Fa colazione intanto,
 E seco mangia tutta la famiglia,
 I cani, i cacciatori,
 Cavalli e servitori,
 Tutta gente di buona dentatura.
 Comanda a drittura
 In casa di quell'uom, beve il suo tino,

Ed-accarezza la sua bella figlia.
 Succede al mangiamento
 Dei cacciator l'orribile imbarazzo:
 Fan trombe e corni un orrendo schiamazzo,
 Che d'ogni intorno ne risuona il lito;
 Onde il buon uom, solo alla quiete avvezzo,
 Attonito rimane e sbalordito.
 Il peggio fu che misero a soqquadro
 Erbe da far minestre, erbe odorose;
 Addio ogni più bel fiorito quadro,
 Addio lattughe tenere e gustose.
 Scovon la lepre, che si stava nascosa
 Tra verde e folia malva;
 Volan frecce per l'aria; ella paurosa
 Schiva fuggendo i colpi, e alfin si salva.
 Qui tutto ardente il sire
 Volto a' suoi disse: — Ohi, mie genti, aprite
 Questa siepe, ch' io voglio
 Uscir di questo imbroglio
 Senza tornar indietro e senza scendere
 Dal mio cavallo. — Allor tutti coloro
 Fecero così ben questo lavoro,
 Che il pover' uom dicea, ma sospirando:
 — Questi sono i favori,
 Che fanno i gran signori? —
 Essi però tagliando
 Alla peggio la siepe, il lascian dire;
 E in men d'un'ora fer sì gravi danni,
 Che le lepri d'un regno insieme unite
 Non avrebbero al certo
 Così gran guasto mai fatto in cent'anni.
 — Popoli, se tra voi sorge mai lite,
 Non chiamate in ajuto un re possente;
 State all'erta, avvertite
 Ch'ei non s'impegni nelle vostre guerre,
 E ch'ei non entri nelle vostre terre.

La facilità pareva destinare all'onore d'esser popolari alcune poesie del Frugoni; ma non sappiamo che l'ottenessero. Divulgatissimo fu Metastasio, ma non tanto per la natura della sua poesia, quanto pel sentirne ricantate le arie ne' teatri; motivo pel quale oggi pure si sanno a memoria strofe di senso insano e di trivialissima forma. Anche il Vittorelli fu spesso cantato; il che vogliamo ricordare, acciocché coloro che aspirano alla poesia popolare, ne cerchino il perchè, e comprendano qual cosa lor manchi. E popolare non fu, ma cittadino Giuseppe Parini, che, nei poemetti non meno che nelle odi, ci lasciò il ritratto della vita lombarda del suo tempo, per modo che è impossibile lo scrivere la storia d'allora senza ricorrere a questa fonte (1).

Fra i poeti che uscirono dalle plaudenti volgarità, nomineremo il Pindemonte, il Varano, il Casti, il Passeroni, e più l'Alfieri, a cui già diammo lode di aver conservato e volgarizzato il nome d'Italia.

Vennero i templi grossi: e prima Giovanni Fantoni, [dalla piccola Corte del piccolo marchese di Lunigiana, dopo salutati gli eroi americani e Inglesi, rinfiacciò il poltrire de' suoi cittadini, e salutò una libertà, di cui pur troppo vide

(1) Come tale noi lo considerammo nei nostri *Studi sull'abbate Parini*.

ben presto gli eccessi. E salutata fu questa da una salva di inni: ma nessuno sopravvisse a quegli alberi senza radice, eccetto quelli, or contrarj or favorevoli e sempre esagerati, del maggior poeta classico, destinato a far rivivere Dante. Se non che egli cantava non per meditazione, ma per ispirazione momentanea; e quindi variabile, non per turpe carattere, come alcuni l'incolpano, ma per mobilità di sentimento, e più per abitudine di scuola. Emulo del Monti, Foscolo associò da principio la poesia alla politica: ma troppo presto la disperazione invase l'anima sua; tanto più presto, quanto più calde erano state le illusioni.

Sui viventi devo tacere, perchè a taluno potrebbe esser danno ciò che gli sarà postuma gloria: ma sebbene i più sentansi qualche volta sul cembalo signorile, sentonsi mai sulla ghitarra popolare?

§. 17.

CANTI SLAVI.

Le genti slave, che occupano due terzi dell'Europa, eppure furono sì imperfettamente studiate, compongonsi di varie famiglie: Letti o Lettoni, delle provincie russe di Mittau e di Riga, e della Prussia orientale; Polacchi, spartiti fra i tre imperj; Croati, Vendi e Boemi nell'impero austriaco; Illirici nell'impero stesso e nel turco, e divisi in Serbi, Bosniaci, Dalmatini, Bulgari; Russi della Russia propria, e Rusniaci d'Ungheria, di Gallizia, della Volinia e Podolia; altri Serbi, diffusi in Sassonia e in Prussia. Pieni di pastorale eroismo, gli Slavi potevano rappresentare sì gran parte nell'incivilimento del mondo, mentre invece, per la loro divisione, lasciarono assopite le insigni lor qualità, che ora, concentrate nell'immenso colosso della Russia, devono forse trasformare i destini d'Europa.

Il canto è per gli Slavi natura (1); e Procopio narra che i Greci sorpresero e volsero in rotta il campo di quelli, perchè, dopo cantato sin a mezzanotte, s'erano addormentati. Essendo gli Avari in guerra coi Greci, questi fecero prigioni tre guerrieri slavi; i quali spediti ambasciatori al kan degli Avari, non tolsero seco spade o lance, ma la *guzla*, ghitarra nazionale, dicendo tale essere il lor costume; non dar il paese loro nè ferro nè rame, non avere guerresche consuetudini, non sapersi maneggiare lancia e spada, ma attendersi unicamente alla pastorizia. Nè l'antico costume deposero, e Schaffarik dice: « Ovunque troviate una Slava, siet certo d'udir la cantare; montagne e valli, cascatte e pascoli, giardini e vigne, tutto risuona degli accenti di sua voce; canta gli affanni suoi, i suoi piaceri, la nascita d'un figlio e i patimenti del suo cuore. Spesso la fanciulla del popolo, dopo una faticosa giornata, allevia col canto il peso di sue fatiche; torna lentamente alla sua capanna all'incerto crepuscolo, tra via cantando; nè già ripete tradizioni confuse o leggende mitologiche, ma veri poemi, diversi in tutto da quei delle altre genti europee. Delicata, tenera, patetica, pura è la musa di colà, cui nulla fra noi somiglia, e che specialmente differisce dal genio teutonico ».

(1) TALTY, *Historical view of the languages and literature of the slavie nations, with a sketch of their popular poetry*. Londra 1850.

Se questo rivelasi attivo e tragico nelle sue canzoni, improntate di robusta austerità e di continua lotta, le slave al contrario palesano una dolcezza patriarcale, un'innocenza quasi infantile, senza il movimento ardito che generò il romanzo cavalleresco, e mosse la civiltà a produrre il feudalesimo e quindi le moderne costituzioni. Tranquilli e contenti, gli Slavi, ricinti da popolazioni conquistatrici e irrequiete, inciviliti dal cristianesimo senza che lo spirito monastico trovasse opposizione dai guerrieri, inclinarono anche nella poesia alla quiete; un far semplice, non gesta romanzesche, non mania d'avventure; saldi nella loro forza fisica, ma se ne incontrano una maggiore, fuggono davanti a quella senza puntiglio o disonore. Isolati, non risentirono nè la disciplina romana, nè l'ordinamento greco, nè la feudalità germanica, come gli altri Europei; onde il loro carattere è sempre più naturale, quantunque dappoi in Germania sieno venuti sotto il dominio tedesco, altrove sotto il turco, in Russia sotto il tartaro e mongolo, in Polonia sotto il russo.

Il canto slavo è di genere lirico piuttosto che drammatico, pieghevole, facile, ma monotono, senza il passionato del Mezzodi, nè la vigoria del Settentrione. Gli idiomi ne sono melodiosi, sonori, docili, ben altrimenti da quel che farebbe credere quel cumulo di consonanti che troviamo nelle loro parole; e d'una singolare varietà di suoni vaghi, flebili, mescolati, distinti in dialetti varj, adatti all'idillio come alla canzone guerresca, ma meglio al patetico e alla semplice grazia.

La Servia, paese delle avventure, Catalogna e Navarra dell'Oriente, come la chiama Michievic, conservò le tradizioni slave più schiette che verun'altra gente di quella famiglia, e le ripete in un accento tenero e fiero come il boemo, ma sostenuto da estro più fecondo. Attraentissimi sono alcuni frammenti epici, dove l'ispirazion pastorale anima tutta la natura: le colombe parlano, i cavalli ascoltano, i fiumi esultano o gemono, le città insultano gli assediati, o mandano grida di terrore quando sono straziate dalla guerra e dall'incendio. Questo assenso della natura trovasi nel fiero come nel tenero. Una fanciulla è inseguita dal vago, le frasche d'un arboscello la rattengono, e il giovane adotta questo arboscello a fratel suo. Il grido d'un guerriero caduto fa cascar le foglie degli alberi, rizzar le erbe del terreno. Insieme ne spira una pietà ascetica, una dolce contemplazione della natura; l'eroismo stesso è leggero, quasi grazioso, nè mai tragico; una certa ingenua delicatezza d'espressione, ma nessuna idealità, non entusiasmo d'artista, nè slanci di fantasia.

Il verso non è rimato, e spesso accompagnasi al ballo, o serve nel mietersi, nel filare, nel bere, al digiuno, alla partenza, al ritorno; talvolta con intercalari senza senso, tal altra in dialoghi; con grossolani sbagli di tempo, di luogo, ed esagerazioni smisurate.

Miossic, francescano dalmata, a mezzo il secolo passato raccolse i canti serbi: poi con migliore intendimento Stefanovic, montenegrino uffiziale di Giorgio il Nero, indi stipendiato da Milosc, fece un dizionario e una raccolta di proverbi e canti serbi, che collocano la sua nazione fra le più poetiche d'Europa. Altre dobbiamo al barone d'Ekstein. Chodakowski prepara la raccolta più completa delle canzoni popolari slave.

I Francesi hanno il *Jean Slogar e Smarra* di Nodier; due canti del poema d'Osman, tradotti dal C. di Sörgo (*Revue du Nord*, ag. 1838); i canti popolari della Servia, tradotti da madama Volart; i canti eroici di Niemcewicz; le *Ricerche erudite* di Micehoff e Carneau. La raccolta comparsa a Parigi nel 1829, col titolo *La Guzla, ou choix de poésies lyriques de la Dalmatie ecc.*, è d'imitazioni apocrife. All'Italia Tommaseo fece conoscere i *Canti illirici* (Venezia 1842).

Un'altra raccolta in serbo fu fatta da Talvy (*Narodne srpske pjesme*. Lipsia 1823); un'altra in tedesco (*Folkslieder der Serben, metrisch übersetzt*. Alia 1826). Noi ne sceglieremo alcun che, ajutati dalle raccolte precedenti e dal professore Miklosich di Vienna, che ci fu cortese di consigli.

Dalle canzoni degli uomini (*junacke pjesme*) (1) distinguono le canzoni delle donne (*zenske pjesme*), che veramente dalle donne sono inventate, massime nel Sirmio e nel Bannato, ove le ripetono sul mandolino, rivelando i varj gradi della passione or concitata, or delicata, ma soprattutto patetica. I pastori armati delle montagne, sulla guzla ne trovano altri di nobile dolcezza, e racconti epici. Ogni avvenimento è poi occasione di canto e di ballo; la vendemmia, la mietitura, le nozze, la morte, le imprese dell'antico impero serbo, le audacie degli aiduchi o banditi.

L'amicizia ha fra loro del sacro: e chi *si marita in Dio* con un fratello d'arme, suggella l'unione col sangue. Vivissima è l'amor di fratello, e il non averne si reputa grave sciagura. « Ella (dice una canzone) perdette il marito, l'amante di nozze e il fratello: per amor del primo si strappò i capelli; per amor del secondo si graffiò il viso; per amore del terzo cavossi gli occhi. I capelli ricacceranno; le graffiature del viso saranno cancellate dal tempo: ma gli occhi strappati non brilleranno più; il cuore che sanguina per il fratello, mai non cesserà di sanguinare ».

Il candor verginale che nelle tradizioni scandinave appare in Sigrida, la quale alla sera delle nozze conduce Ottar al letto maritale senza mai alzar gli occhi sinchè la face ch'essa recava in mano non le bruciò le dita, compare in Miliza, di cui l'amante in tre lunghi anni mai non potè vedere gli occhi:

« Lunghe le sopraciglia s'abbassano sulle rosee guancie di Miliza, sulle guancie di lei e sul dolce suo viso. Tre anni io contemplai la fanciulla, e non ho potuto vedere nè i vaghi suoi occhi, nè la candida fronte.

La condussi alla danza, condussi Miliza alla danza, e sperai vedere gli occhi suoi. Mentre sull'erba s'intrecciano le carole, repente il sole s'abbuja, traverso alle nubi il fulmine scintilla, le gioviette alzano gli occhi al cielo: ma Miliza non alza i suoi, fissa l'erba e non trema.

Le compagne le dicono: — O Miliza, qual temerità o quale follia? Perchè restare cogli occhi sì fissi all'erba, invece d'osservare queste nubi dilampanti per la saetta? — E Miliza in calma risponde: — Non è temerità, non è follia. Io non sono la fatucchiera che accumula le nubi; sono una fanciulla, e guardo innanzi a me ».

Così la fanciulla pregava Dio perchè tornasse il san Giorgio: « O festa di san Giorgio, festa di san Giorgio, torna e trovami maritata, o ch'io morrò. Ma io vedrei più volentieri che tu tornassi, e ch'io ti potessi salutare maritata e non morta ».

I più venerati santi fra gli Slavi (dice Tommaseo) sono Giorgio, Arcangelo, Giovanni, Nicolò. Ma oltre questi, ogni famiglia n'ha uno, di cui celebra particolarmente il giorno. A festeggiarlo, tutta l'anno ci pensano. La vigilia, un dì casa, per lo più giovinetto, va ad invitare tutti del paese; si cava il berretto, e

(1) Il metro di questo e di tutte le canzoni eroiche è tale

- u | - u | - u | - u | - u

dice: « Casa di Dio, e vostra! Vi saluta mio padre (o il fratello); venghiate al « bicchier d'acquavite: che discorriamo un po, ed accorciamo la notte. Quel « che santo Nicola (o altro santo) avrà portato, non nasconderemo noi. Venite, « fate di non mancare ». La sera ci va degl'invitati o il padrone o il figliuolo o il più giovane o altri; le donne rado. Venendo dicono: « Buona sera. È onorevole a te la festa: che tu la festeggi di molte statl e anni in salute e allegrezza ». C'è chi porta una mela o un limone. Dagli altri villaggi gli amici vengono, e non chiamati cenano, discorrono, beono, cantano. A cert'ora di notte, que' del luogo escono, e il padrone dice: « Venite anco domani al bicchier d'acquavite ». Que' di lontano rimangono. Il giorno dopo vengono a colazione, poi al desinare, al quale interviene il prete a benedire il colbo, ch'è un composto di grano cotto, zucchero, confetti, uva passa, mandorle, chicchi di mela granata e simili, che s'alza in comignolo, e i dolci si disegnano dalle bande a croce, e una croce di zucchero candito è in cima. A mezzo il mangiare, accendono una candela di cera, portano incenso e vino; si rizzano, pregano, mangiano di quel grano, beono in giro, e dicono: « Alla gloria celeste, che può darci ajuto ». Il padrone col prete (o con altri, se prete non c'è) spezza il buccellato della festa, ch'è di grano lievitato, impastato ed impresso delle parole *Cristo vince*; un quarto del quale dassi al prete, uno al padrone, due mangiansi. Poi seggono, e mangiano e beono e discorrono e cantano fino a notte; il padrone sta ritto a mescer vino e acquavite. Così banchettano tre dì; se non che l'altro non si rizzano al brindisi saero. I più poveri devono così festeggiare, a costo di vendere animale o roba di casa.

Nelle canzoni slave non è l'ideale bellezza che nasce nei Greci dalla soavità delle forme, dalla grazia delle proporzioni, dall'unità del concetto. Talune cominciano drammaticamente con un'interrogazione:

« Che folla di punti bianchi compare in mezzo alla verdeggianti foresta? è neve, o un volo di cigni? No, non è neve; perchè la neve al sole si fonde. No, non son cigni; perchè i cigni spiegano l'ale, e fuggono. Appajono le bianche tende d'Agà, d'Hassan Agà.

« Qual grido di dolore suona dalle rupi di Montenegro? forse la dea Vila fende l'aria? No; essa lambe la sommità della montagna. Forse sibila il serpente? No; il serpente s'asconde in profonde caverne. Che è dunque? È il grido angoscioso di Petrovic Batrie: Osman figlio di Clovoof l'ha reso prigioniero ».

Le Vile sono, direi, le loro divinità poetiche, fate dei monti e delle acque, che vaticinano, e soccorrono e consolano gli eroi. Benevole o maligne, sempre belle; sciolte le chiome, lieve il vestimento; le cattive cavalcano rapidissime sopra un cervo, e con una serpe per scudiscio; le buone sulle nubi, che adunano a volontà. Per certi studj, uno può iniziarsi a' loro segreti in un ballo a tondo, e acquistar potenza sulla natura e massime sulle meteore.

Quest'è il ritratto d'una loro eroina:

« Giammai, da che il mondo è mondo, giammai fiore più delicato non si aprì, nè brillò così ragliante come il fiore del secol nostro. Haikuna era graziosa e bella; ah! come lei nessun'altra. Svelta e sottile come il fusto flessibile dell'abete; bianca le gote, ma tinte di rosa, come se il sole passando vi avesse gettato il purpureo suo riflesso. Due gemme scintillavano sotto l'arco sottile delle sue sopraciglia; le ciglia delle sue palpebre allungavansi, e proteggevano le pupille di lei come l'ali della nera rondine; i neri suoi capelli somigliavano a

due cordoni di seta intrecciati, e la sua bocca a una scatoletta di profumi; simmetricamente disposte le perle di questa bocca, come nello scrigno dell'esperto gioielliero. La mormorante sua voce era soave, più soave che il canto della tortorella; il suo sorriso brillava come il primo raggio del mattino; e la gloria della sua bellezza spandevasi traverso la Bosnia, il Montenegro e l'Erzegovina ».

La fanciulla e il pesce.

« Una fanciulla seduta in riva al mare, così parlava: — Avvi egli cosa più vasta del mare? avvi cosa più cara del fratello? avvi cosa più dolce del miele? — Un pesciolino emerse dall'acqua, e alla fanciulla rispose: — Il cielo è più vasto del mare; l'amante è più caro del fratello; il bacio è più dolce del miele » (1).

Jovo e Maria.

« Spirò un soffio che, traversando il piano, recò il profumo delle rose lontan lontano, fin nella tenda di Jovo.

Colà stavano seduti Jovo e Maria. Jovo scriveva, Maria recamava. Già l'inchostro e la carta eransi esauriti sotto la mano di Jovo; già Maria aveva finito di svolgere il gomito del filo d'oro, che mescolava alla sua trama.

Allora sospesero il lavoro, e Jovo disse a Maria: — È vero, amor mio, che la mia anima piace alla tua, e che su questa mano godi appoggiarti?

— Sì (rispose Maria con soave voce); sì, sulla fede e sull'onor mio, l'anima tua, o carissimo fra gli uomini, io preferisco a ciascuno de' miei quattro fratelli, e anche a tutti quattro insieme. La tua mano guerresca è dolce alla mia femminea mano, più dolce che i morbidi cuscini recamati dalle fate ».

Invito a fanciulla.

« Vieni, dolce amica; l'accordo t'invita, ti chiama l'ora de' soavi baci. Qual sarà il luogo scelto da noi? il tuo giardino o il mio? l'ombra del tuo rosajo o del mio? Qui o là, ciascuno prenderà te per la rosa, prenderà me per l'insetto che le ronzia attorno; e nessuno dubiterà ch'io stia con un vaga fanciulla ».

Ancor più degni d'osservazione sono i loro racconti epici (*natske pjesme*), che risuonano nelle selvagge montagne, talora lunghi fin millecinquecento versi; e li chiamano Tavorie, da Tavor antico dio della guerra.

È noto come gli Slavi, antichi Sciti, irrompessero sull'impero orientale dietro alle genti teutoniche, e si mescolassero, parte per forza, parte per concessione, alla gente della decadente Grecia. Ebbero re, fra i quali famosissimo Stefano, poscia Marco Craglievic, tuttora accarezzato nelle tradizioni come l'ultimo che resistesse ai Turchi. Loro mercè, l'impero serbo ebbe ventisette anni di tal gloria, che pareva destinato a grandioso avvenire: ma gl'imperatori di Costantinopoli, che se ne sentivano minacciati, e pur non valevano ad opporsegli, invocarono contro di esso la forza de' Turchi. E questi nella battaglia di Còssovo distrussero quell'impero, avviandosi a distruggere il Bisantino.

(1) Vedi indietro, pag. 592. Ne' varj dialetti ha molte varianti. Noi diammo la redazione illirica, di cui ecco l'originale:

Sidjela moma kraj mora
Ter mora ovako govori:
Je li slo sira od mora?
Je li slo drandje od brata?

Je li slo sladje od meda?
Mibica glavu somoli,
Ter momi ovako govori:
Sirje nebo od mora,
Drandje dragi od brata
Sladji ljubce od meda.

Alcuni poemi risalgono alle glorie e alle sventure del *xv* secolo, altri rammentano fatti contemporanei; e quelli cantano la volontà irremovibile e la vigoria senza misura di Craglievic, questi Giorgio il Nero ed altri prodi del tempo nostro.

Craglievic è dipinto gigante di statura e di forza; giusto, schietto, generoso, amico sincero; pronto all'armi, ma solo se aizzato; di costumi rotti e gran bevitore, com'è bevitore il suo cavallo macchiato. Ferito da una Vila, la inseguì per l'aria a cavalcione di lance; e collata colla mazza, non la lasciò se non gli promettesse ajuto in ogni pericolo. Insomma egli è il simbolo della gente slava, con valore tra selvaggio e gentile, giovialità franca e intera, religione in Dio e nella famiglia, intemperanza ma non bestiale, probità coraggiosa e illibata. Visse censessanta, e chi dice trecento anni: fors'anche vive ancora, nuovo Artù, in una grotta, ove Dio non gli romperà il sonno finchè la spada non gli caschi da sè dal fodero; e la spada è già mezza fuori, e il cavallo macchiato s'ode qualche volta nitrire.

Fra i molti canti che lo celebrano, scegliamone alcuni:

« Spiega la tenda Marco Craglievic sull'arabo crudel confine; sotto la tenda siede a ber vino. Ancora non ha Marco bevuto un bicchiere, ecco giunge una schiava giovinetta sotto la tenda di Marco, e si mette a chiamarlo fratello in Dio: — Fratello in Dio Marco, nell'altissimo Dio e in san Giovanni, liberami oggi dall'Arabo. Alle mani di tre son caduta: ecco oggi, fratello, la quarta, in mezzo a dodici fratelli d'Arabia. Non mi tengono come tiensi schiava, ma mi picchiano col frustone a tre doppi, m'astringono che lo in viso li baci: non li posso, misera, neppur guardare; pensa, bacciarli in viso!

E Marco la prende per mano, se la mette dal destro ginocchio, la ricuopre d'un bel vestimento, la man le dà un bicchier di vino: — Oggi per te risplende il sole, dacchè sei venuta sotto il mio padiglione.

Appena la fanciulla ha preso il bicchiere, e l'accosta per bere del vino, ecco giungono i dodici Arabi su dodici destrieri d'Arabia; mettonsi a dare del sudicio a Marco: — Sudiciaccio Marco, sei tu fatto un altro sultano in terra, che tu tolga agli Arabi le schiave?

Or sorride Marco: — Via costà, Arabi ragazzi, ch'io per voi non macchili l'anima mia.

Ma arrabbiati i dodici Arabi, tutti e dodici fuor trassero le spade, e sopra Marco la tenda rovesciarono; della tenda tagliarono le funi: cadde la tenda sul terribile Marco, e sulla sua crociata bandiera, e sul grande pezzato destriero. Quando vede Marco rovesciate le seriche tende, arde come fiamma viva, e balza sui piè snelli; salta sul gran destriero; dietro si getta la sorella sua in Dio, tre volte la cinge col cinto, e la quarta col cingolo della spada; poi trae la spada temperata, ed insegue i dodici Arabi; non li taglia per la gola, ma li taglia pel serico cinto. D'uno ne cascano due; di dodici Marco ne fece ventiquattro. Poi via per la campagna piana, come stella pel cielo sereno. Va dritto a Prilipa città, alla sua casa candida; e chiama Gevrosima madre: — Gevrosima, mia vecchia madre, mia dolce vita; ecco una sorella in Dio. Nutricala, madre, com'hai fatto me; accasala come creatura tua: che ci acquistiamo degli amici, o madre.

La tenne la vecchia Gevrosima, la tenne e accasò in Rimico la bianca città, nella grande casa de' Didari, tra nove carnali cugini. Quindi Marco acquista amici; venne sovente a veder la sorella come sua vera sorella di sangue, e sovente vi bevve vino.

« Marco Craglievic pecca, e così racconta a sua madre l'error suo e il pen-

timento. Domandagli la madre: — Figliuol mio Marco, perchè edifichi tu monumenti tanti? O hai tu commesso grave fallo a Dio? o hai mal guadagnata ricchezza?

Dice a lei il prilipese Marco: — Al nome di Dio, mia vecchia madre! una volta ero in terra d'Arabia, e per tempo andai a una cisterna abbeverare il mio destriero. Quand'io giunsi all'acqua della cisterna, ecco all'acqua dodici Arabi. Io volevo fuor d'ordine abbeverare il mio destriero: non mel danno i dodici Arabi. Madre mia, s'attacca lite; io trassi la grave clava, e percossi un nero Arabo; io uno, me undici; io due, me una diecina; io tre, me nove; io quattro, me otto; io cinque, me sette; io sei, me sei: i sei mi vinsero, legaronmi le man dietro, condussermi al re arabo; il re mi getta al bujo in carcere. Io penai per sette anni; nè sapevo quando a me viene la state, nè sapevo quando a me l'inverno viene, se non a un segno, o mia vecchia madre: d' inverno mi buttavan la neve le giovanette, buttavanmi a palate la neve; a questo so ch'è venuto il verno: di state buttavano ciocche di basilico; a questo so ch'egli è state, o madre. E quand'entra l'ottava annatina, la nera carcere mi veune a noja: mi venne a noja un'araba giovanetta, dolce figliuola all'arabo re; venendo mattina e sera, grida a me della carcere allo sportellu: — Non marciare nella carcere, infelice Marco; ma dammi la tua fede ferma, che me prenderai per consorte se ti traggio di carcere, di stalla il tuo destriero. Piglierò gialli ducati, po-vero Marco, quanti vorrai.

Quando, madre, mi veggio alle strette, levo il berretto, lo metto in sul ginocchio, poi giuro al berretto in sul ginocchio: — Ferma fede! non ti lascerò. Ferma fede! non ti fo inganno. E il sole da sua fede si volge, che non iscalda di verno come di state: ma io da mia fede non mi volgerò. — Questo si pensò l'araba fanciulla, ch'io giurassi a lei. Una sera già fattosi bujo, apremi le porte della carcere, mi trae di carcere, conducemi l'ardente destriero, e a sè ancor migliore del mio; su tutt'e due, valigie di ducati. Portami la spada temperata: indi montati a cavallo, andammo per l'arabica terra. Quando il mattino albeggiò, io sedetti, madre, a riposarmi; e me piglia l'araba fanciulla, mi stringe nelle nere braccia. Quando vidi lei nera e bianchi i denti, codesto mi parve cosa dura. Io trassi la spada temperata, le diedi per il serico cinto; attraversole, madre, la spada volò. Monto 'l mio destriero; e dell' Araba il capo ancor favella: — Fratello in Dio, Marco, non mi voler, misera, abbandonare! — Sì, madre, ho a Dio peccato, e acquistata ricchezza; onde edifico assai monnmenti ». (1)

Ultimo che regnasse in Siberia fu Lazaro Greblanovic, e di lui e di Miliza sua moglie molto cantano i Serbi. Cercò egli accordare le varie genti slave contro Amurat; ma nel 1589, sul campo di Cossovo, fu deciso di esse, e vi perirono Lazaro ed Amurat, e quegli fu venerato come martire dalla sua gente. Vuolsi che il tradimento di Vrancovic Vuco agevolasse la vittoria al Turco. L'epicedio della nazionalità è cantato in questo frammento:

« Sir Lazaro siede a cena, e accanto a lui Miliza czarina.

Dice a lui Miliza czarina: — Sir Lazaro, aurea corona di Serbia, tu movi domani ver Cossovo: teco menì servi e capitani, e a casa niun lasci di maschi, che possa una lettera recarti a Cossovo, e addietro tornare; via mi menì i nove dolci fratelli, i nove fratelli Giugovic. Lasciami de' fratelli almen uno, un fratello alla sorella.

(1) Tradizione di Tommaso. Qualora le ebbi di tal mese, non potero sperarne migliori.

A lei dice il sir Lazaro: — Donna mia Miliza czarina, qual t'è de' fratelli il migliore da lasciarti nella candida casa?

— Lasciami Bosco Giugovic.

Allora dice il serbo sir Lazaro: — Donna mia Miliza czarina, quando domani il candido giorno albeggi e spunti il sole, tu passeggi della città alla porta: di lì moverà l'oste a schiere, tutti cavalieri sotto le guerriere lance: dinanzi a loro è Bosco, e porta la crociata bandiera. Dagli la benedizione mia, che dia la bandiera a chi vuole, e che teco in casa rimanga.

Quando da mane il mattino albeggia, e della città apresi la porta, tosto move Miliza czarina, e sta della città sulla porta: or ecco l'oste in ischiere, tutti cavalieri sotto le guerriere lance. Dinanzi a loro è Bosco Giugovic sul caval bajo, tutto in puro oro; la crociata bandiera lui copre (fratello l) e il caval suo bajo; su la bandiera aureo pomo; sul pomo auree croci; dalle croci auree ghirlande pendono, e picchiano a Bosco per le spalle. S'accosta Miliza la czarina, e prende pel morso il bajo, le mani strìnge al collo al fratello, e gli comincia soave a dire: — O mio fratello Bosco Giugovic, il sire a me ti dona che non vadi a battaglia a Cossovo; e a te la benedizione mandò che tu dia la bandiera a chi vuoi, che rimanghi in Cruscevo meco, ch'io abbia un fratello al mio giuro.

Or dice Bosco Giugovic: — Va, sorella, nella candida torre: chè io noa vi tornerei, nè di mano la crociata bandiera darei, mi donasse Cruscevo il sire; che poi dica la rimanente compagnia: Veb pauroso di Bosco Giugovic! e' non osa ire a Cossovo, per la croce santa il sangue versare, e per la fede propria morire.

E sospinge il cavallo dalla porta. Ma eccoti il vecchio Giugo Bogdano, e dietro gli i sette figliuoli. Tutti e nove a uao a uno rattenne: ma niuno nè guardarla pur vuole.

(Ultimo viene Voino Giugovic, conducendo il palafreno del sire, coperto d'oro: la sorella l'abbraccia, e prega con le parole medesime; ed egli):

— Va, sorella, nella candida torre: non tornerei addietro io, nè del sire i palafreni lascerei, sapessi di morire. Io vo, sorella, al piano di Cossovo, per la croce santa il sangue a versare, e per la fede coi fratelli a morire.

E sospinge dalla porta il cavallo. Quando ciò ode Miliza czarina, cade su uaa fredda pietra, cade e vien meno. Ma eccoti Lazaro il grande: quand'e' vede Miliza la czarina, gli scoppia il pianto dagli occhi, e si volge dalla destra alla manca, e chiama il servo Colombano: — Colombano, fedele mio servo, smonta dal cavallo lattato: prendi la signora tra le bianche braccia, e portala nell'alta torre. Da me ti sia condonato con Dio; noa ire alla battaglia di Cossovo, ma rimanti nella candida casa.

Quaad'ode ciò Colombano il servo, versa lagrime dalla bianca faccia, e smonta dal cavallo lattato; prende la signora sulle bianche braccia, la porta nell'alta torre. Ma al cuor suo resistere non può cho noa vada alla battaglia in Cossovo. Ond'e' ritorna al bianco cavallo.

Quando alla domane il mattino albeggiò, volarono due neri corbi da Cossovo l'ampia campagna, e calarono sulla candida torre, proprio alla torre di Lazaro il grande. L'un gracchia, l'altro dice: — È ella la torre di Lazaro il magno sire? o nella torre persona non c'è?

Ciò della casa niuno sentiva; ma l'udì Miliza la czarina: esce dinanzi alla candida torre, domaada i due corbi: — Oh, al nome di Dio, neri corbi, donde siete stamane volati? non forse dal piano di Cossovo? vedeste i due forti eserciti? si son eglino gli eserciti affrontati? di chi l'esercito vince?

Or dicono i due neri corbi: — Oh, al nome di Dio, Miliza czarina, noi vo-
lammo stamane dal piano di Cossovo; abbiám visti i due forti eserciti; gli eser-

citi jeri s'affrontarono; ambidue sono i principi morti. De' Turchi non so che rimane; e di Serbi quel po che rimase, tutto è ferito ed in sangue.

In questa ch'è così dicevano, or eccoti il servo Milutinb porta la destra nella mano manca: sul corpo suo ferite diciassette: il cavallo gli è proprio tuffato nel sangue. Dicegli Miliza la signora: — Che è, servo Milutino, lasso? sire tradisce sire là in Cossovo?

Dice il servo Milutino: — Scendimi, signora, dal forte destriero, lavami con fresc'acqua, e stillami sù vin veriniglio. Le grandi ferite m'han vinto.

Lo scende Miliza la czarina, e lavalò con fresca acqua, e stillavi vermiglio vino. Quand'il servo un po si riebbe, domandagli Miliza la signora: — Che avvenne, servo mio, nel campo di Cossovo? dove è perito il magno sir Lazaro? dove perito il vecchio Giugo Bogdano? dove periti i nove suoi figli? dove perito Milosio il capitano? dove perito Vuco Vrancovic? dove perito il bano di Straina?

Allora il servo comincia a narrare: — Tutti rimangono, o donna, in Cossovo. Dove perisce l'alto sir Lazaro, ivi son di molt' aste infrante, infrante e turciche e serbiche: ma più serbe che turche, in difendere, donna, il signor loro, il signor Lazaro il sire. E Giugo t'è, signora, perito al principio, allo scontro primo. Periscontì gli otto Giugovic, chè il fratello tradir non vuole infinitante che un viva. Ancora rimane Bosco Giugovic; la bandiera sua per Cossovo si dispiega; ancora disperde i Turchi a torme, come falco colombe. Dove si tuffa nel sangue il ginocchio, lì perisce il bano di Straina. Milosio t'è, donna, perito a Sinniza, lungo la fredd'acqua, dove molti Turchi caduti. Milosio uccide il turco sir Amuratte, e di Turchi dodicimila: Iddio benedica chi l'ha generato! e' lascia memoria alla serbica gente, che si narri e celebri fin che son uomini, e fin ch'è Cossovo. Or che domandi tu del maledetto Vuco? maledetto sia, e chi lo fecel maledetto lui, la sua razza e i figliuoli! e' tradisce il sire in Cossovo, e via mena dodici migliaja, signora mia, di cavalieri possenti ».

Ottimo segno per un popolo quando, anche vinto, anche conculcato, conserva spiriti per cantar le sue glorie! Quei canti si tramandano di generazione in generazione, e sono favilla alla quale tardi o tosto riaccenderassi la patria nazionalità. Solo non isperino più quelli, fra cui l'indifferenza egoista con sue fredde ali spazzò fin le memorie.

La religione benedisse agli estinti a Cossovo, e la leggenda tesse un'aureola al loro cranio sanguinoso:

« Volò un falco bianco dal santuario di Gerosolima, ed e' porta una rondine. Non era quello un falco bianco, ma era santo Elia: ei non porta una rondine, ma porta una lettera della Vergine: la porta al sire in Cossovo; posa la lettera al sire in sul ginocchio. Da sè la lettera al sire parlava: — Sir Lazaro, illustre potestà, qual vuoi eleggere impero? o vuoi l'impero celeste, o vuoi l'impero terreno? Se vuoi l'impero terreno, sella i cavalli, stringi le cigne, le possenti spade cingete, e su i Turchi impeto fate: tutta perirà la turca oste. Ma se vuoi l'impero celeste, e tu fa in Cossovo un tempio, non gli condurre le fondamenta di marmo, ma pura seta e scarlatta. Poi comunica e dispon l'oste: tutta perirà l'oste tua, tu di certo perirai seco.

E quando il sire ascoltò le parole, pensa e ripensa: — Buon Dio, che fo io, e come? quale scegliere impero? Debbo l'impero celeste, o debbo l'impero terreno? S'io prescelgo l'impero terreno, per poco è 'l terreno impero; e il celeste ne' secoli e per secoli.

Il sire presceglie l'impero celeste sopra l'impero terreno. E fa in Cossovo un tempio; non egli conduce fondamenta di marmo, ma di fina seta e scarlatta.

Poi chiama il serbico patriarca, e dodici gran prelati; e comunica, e dispon l'oste: Io quel che il conte disponea l'oste, in Cossovo percossero i Turchi. Move l'oste il vecchio Glugo Bogdano, co' nove figliuoli, i nove Giugovic, al par di nove candidi falchi. Ciascuno de' nove conduce uoa schiera, e Glugo dodici mila. Poi si battertero e tagliarooo co' Turchi: sette pascià battertero e uccisero. Quaodo l'ottavo a battere cominciarono, ecco muore Bogdano il vecchio, e periscono i nove Giugovic, al par di nove candidi falchi; e tutta perisce l'oste loro...; e tuttì santi e illustri furooo, e al buon Dio propiziabili ».

C'è canti men belli sugli ultimi avvenimenti, su odj di popoli o di persone, su vendette sanguinarie. E non la piccola Serbia soltanto ripete quelle canzoni, ma e la Bosnia, l'Erzegovina, la Slavonia, la Dalmazia, il Montenegro, la Croazia meridionale.

De' Serbi una parte sono turchi, onde non di rado essi scambiano le tradizioni, facendo vincere il Musulmano; e Marco Craglievic è superato da Ergna Mustafà, valoroso e beone come lui, che cioncava di gran brocche di vino, e mangiava a un pasto novanta libbre di castrato, venti di pane; e non meco il suo cavallo.

Cristiani e Turchi cantao la ripugnanza al mutar fede. Una Musulmana, prigionie d'un Cristiano, anzichè abjurare, trabalzasi dall'alto del castello, ma le trecce la tengono sospesa. Un giovane Cristiano rigetta le ricche offerte d'un Turco. Predicesi sventura a un Turco, che sforzò Cristiani a lavorar in domenica. Nei canti torchi l'amore va in filtri, ratti, infedeltà, rivalità, disperazioni, artifizj di farsi bella: ne' cristiani, in favellii segreti, e accoramenti, e Turchie convertite per via di sposaiizj.

Nelle canzoni serbe può raccorsi a frammenti la storia non scritta di quel popolo e de' valorosi Montenegrini, perpetuo scoglio alla turchesca baldanza. Iwan figlio di Cerooja, contemporaneo di Scanderbeg, è ricantato da questi come fosse morto jeri. « Un solo figlio esso ebbe Macsim (1), pel quale chiese la mano della figlia del doge di Venezia, promettendo venir a riceverla con mille invitati; altrettanti ne raccogliesse egli, e di tutti il più bello sarebbe Macsim. Il doge fu pago, purchè il fatto rispondesse al vanto; ma come Iwan giunge a casa, trova il figlio sformato dal vajuolo: pure non voleodo desistere dal proposito, induce uno a flogersi Macsim. Milosio Obrenbegovic, vaivodo di Antivari, s'acconcia al flogere, purchè gli sieno lasciati tutti i doni che la sposa recherà. Va, ottiene i regali, cui la madre aggiuoge una camicia d'oro, non battuta a telaio, ma tessuta colle dita, e ciota al collare d'un aureo serpente, nella cui testa scintillava una gemma, affinché gli sposi non avessero mestier di lucerna nella camera da letto.

Fatte le nozze, rimessisi in viaggio, quando furono vicini alla dimora, Iwan scoperse la frode, e le mostrò lo sposo vero. Ella se ne sdegnò, poi protesta non darà un passo innanzi se a Milosio non sieno tolti i doni ricevuti. Egli ricusa per l'accordo fatto; cede al fine, serbando però la camicia. Ma questa appunto più premeva alla fanciulla, che v'avea consumati attorno tre anni con tre compagne; e volta a Macsim: — Tua madre non ha che te solo; ma possa d'oggi ionanzi neppur te possedere; la toa lancia convertasi in bara, in funebre drappo il tuo scudo; il tuo viso si copra di nero innanzi al tribunal di Dio, come oggi divien rosso al cospetto di Milosio.

Aizzato Macsim a queste parole, avveotasi a Milosio, e lo trucidò; allora si

(1) Così la canzone 55 del II volume delle serviane stampate a Lipsia, 1824.

mesce conflitto tra i parenti, e i convitati vanno a sirage: Maccim percosso dà diciassette ferite, mena seco la fanciulla, e un anno intero si cura; mentre Iovan fratello di Milosio va a Costantinopoli a portar querela al sultano. Nell'istante pericolo, Maccim rinvia ai parenti la fanciulla intatta, indi voia a Costantinopoli a scolparsi; ove il sultano, lieto delle visite, l'un e l'altro induce ad abbracciare l'islam. E dopo che nove anni l'ebbero servito, ottennero l'uno il pascialato d'Ipek, l'altro di Scutari, ove i discendenti di Maccim dominarono fin al 1855, quando se ne spense la razza con Mustafà bascià ».

Tre fratelli, Vocassino, Uliesca e Goico, della casa Merllavchevic, povera gente di Livno, ma nelle canzoni fatti di stirpe regia, divennero potenti sotto Stefano Dusciano, il più grande Imperatore de' Serbi; e morto questo, s'ingrandirono talmente, che Vucassino si fece re di Servia e Romania, e durò fin al 1572. Una canzone racconta come i tre fratelli accordaronsi per fondare Scutari:

« La città per tre anni edificavano; per tre anni con trecento maestri: ma la fondamenta non potevano levare. La Vila si oppone, e abbatte le mura man mano che sono alzate. Consultata dai tre fratelli, dichiara non giungeranno ad elevar la cittadella sin quando non abbiano trovato due fratelli detti Stoia e Stoiano (cioè abitante ed abitatrice), e gli abbiano sepolti sotto le fondamenta della fortezza.

Cercatili tre anni invano, tornano alla Vila che dice loro: — V'è un altro mezzo. Ecco voi siete tre fratelli carnali; ciascuno ha la sua fida donna: chiedete nelle fondamenta la prima che domani verrà a portar il oibo ai maestri, presso la Boiana ove voi fabbricate. — I tre fratelli promettonsi di non avvertire le epose, e lasciar che la sorte indicbi quella destinata a perire. Ma Vucassino e Uliesca violano il giuramento, e solo Goico non avverte la sposa.

Quando l'alba apparve in cielo, i tre fratelli levaronsi, e ei recarono alle fabbriche sulla Boiana. Dalla casa escono due gentildonna, le maggiori delle tre sorelle. Una porta la tela a curare, e vuole stenderla ancora una volta sul prato; porta la sua tela alla cura, ma qui si ferma e non va più innanzi. La seconda porta una bella giara di terra rossa; porta la giara alle fresche linfe della fontana, discorre un tratto colle altre donne, badasi alquanto, ma non va più innanzi.

Sola rimane in casa la moglie di Goico, perchè ha ancora il fanciullino non nettato, un lattante che solo vide una luna. Pure l'ora del pasto arriva; la vecchia madre di Goico si alza, e vuol chiamare le giovani fantesche, e portar con esse la colazione sulla Boiana. Allora la giovane sposa di Goico le dice: — Resta in pace, vecchia mamma; e cullami il mio bambino, ch'io stessa porterò il pasto al mio signore. Gran peccato sarebbe in faccia a Dio, e gran vergogna in faccia agli uomini se, invece di noi tre giovani, tu portassi il mangiare.

La giovane donna arriva alle fabbriche, ed è consegnata a Rad, mastro della fabbrica. Sorride l'amiabile novizza, li guarda, e pensa vogliano la baja di lei. Ma trattandosi di edificare la fortezza, i trecento mastri gettarono a furia pietra sopra pietra attorno a lei, gettarono alberi in quantità, per modo che già n'avea fino al ginocchio. La snella sposa vedeva ciò orridendo, sempre sperando fosse celia; ed i trecento compagi gettavano in fretta pietre sopra pietre attorno a lei, e gettarono alberi in quantità, di modo che presto ne ebbe fin alla cintura. Così serrata di pietre e di legna, la poveretta conobbe allora qual sorte l'attendeva. Meslamente edegnata, esclama con disperazione, implora i suoi cognati: — Non mi lasciate, se sapete di Dio, murare ancor giovine e freeca.

Ma le preghiere non giovano; e i cognati neppur la guardano, sicchè, deposto

il rilegno e il rossore, prega il marito: — Non lasciare, signor buono, che me giovine murino nella ròcca; ma manda dalla mia vecchia madre: mia madre ha danari assai, che ti comperi schiavi e schiave, e murate la ròcca.

Così prega, ma non vale. Allora essa volgesi a Rad capomastro: — O fratello mio in Dio, mastro caro; lascia una finestretta all'altezza della mammella, affinché quando il bambolo mio verrà, il mio dolce Nanni, possa zinnare. — Per la fratellanza in Dio il capomastro n'ebbe pietà, e lasciòle una finestruola all'altezza del seno, acciocchè al suo Nanni lattante potesse dar cibo quando venisse.

— O mastro: io ti scongiuro, frate mio in Dio, lasciami una finestretta davanti i miei occhi, ch'io veda da lungi la bianca casa mia, quando mi recheranno il mio figlio Nanni, e quando lo riporteranno a casa. — E il mastro s'impietosì come un fratello, e le lasciò un breve pertugio davanti agli occhi, acciocchè potesse veder da lungi la casa sua bianca, quando le recassero Nanni, e quando il riportassero via.

A questo modo fu fabbricata Scutari. Si portò il fanciullo al luogo fatale; la madre lo allattò una settimana, poi la sua voce si estinse. Ma restò il nutrimento pel bambino, e tutto un anno sua madre lo allattò.

E com'era allora, tale è ancor oggi. Le madri cui si asciugò il petto, visitano questo luogo pel miracolo e per guarire; vengono in questo luogo per accbetar i loro bambini.

Non può essere anteriore al tempo della dominazione turca questa canzone serba, riferita da Tommaseo:

* Lode a Dio, lode all'Uno! Lettera scrive il sir di Stamboli, e la manda al vecchio Gianni: — Odimi, vecchio Gianni; apprestati all'imperiale oste; o apprestati, o cambio trova, senza muta per nov'anni: chè a meno non puoi.

E quando al vecchio la lettera giunse, la lettera legge il vecchio Gianni: grosse lagrime dal viso spande; con loro bagna la bianchissima barba. Di dolore lagrime versa, che non ha progenie nel cuor suo, fuor'una figliuola unica, Dora gentil giovinetta.

E gli domanda Dora la giovinetta: — O padre mio, vecchio Gianni, onde la lettera? da che città? che di tristo in essa si scrive, che tu versi lagrime dagli occhi tuoi?

Dice il vecchio Gianni: — Figliuola mia, {Dora giovanetta, lettera non è di veruna città, ma egli è un firmano del sire magnifico: il sire mi chiama alla sua oste, ch'io militi per nov'anni senza muta, mia dolce figliuola. E io ti sono, figliuola, invecchiato, e non posso più militare.

Or dice Dora la giovinetta: — O habbo mio, vecchio Gianni, tagliami un abito guerresco, qual portano i cavalieri del sire; e dammi lucente armatura, e il tuo cavallo chiomato, e dalla spalla il fine moschetto, e da fianco la spada occhiata. Io andrò nell'imperial oste senza muta nov'anni.

Al vecchio non parve vero: tagliale abito guerresco, qual portano i cavalieri del sire; dà alla figliuola lucente armatura; e le dà il cavallo chiomato, e alla spalla il leggero moschetto, e da fianco la spada occhiata.

S'allestisce Dora la giovinetta: monta a cavallo, va al campo, all'imperiali forze e all'esercito. E quando viene nell'imperial oste, tutti si alzano, piccolli e grandi, e guardano la gentil giovanetta; e tra sè dicono i Turchi: — Bel cavallo e buon prode in cambio del vecchio Gianni!

Dora va al sire magnifico. Il sire la mette visire nell'oste; e combatte nel-

l'imperial oste senza muta nov'anni. Nessun sa che ell'è donna, se non per poco Omer il giovinetto, dolce figliuolo del visire de' mari. Egli al visire una fine lettera scrive: — O padre mio, visire de' mari, colui ch'è figliuolo del vecchio Gianni, ed è visire nell'imperial oste, parmi come che sia una fanciulla; perchè snella il portamento e la persona, e candida il vermiglio viso.

Quando ebbe il visire la lettera intesa, egli ad Omer un'altra apprestò: — Omer giovinetto, dolce figliuolo, se l'amore t'ha preso, e tu chiama l'imperial visire, e fate al maglio e al disco: s'è gentil giovanetta, non può il maglio nè la pietra. Se così tu conoscerla non puoi, tu chiamala in un giardino, e ruzzate per la verd'erba: s'è gentil giovinetta, sotto lei si piegherà appena l'erba. Se così conoscer lei non puoi, tu chiamala al bagno del fiume, levatevi i fermagli e i gambali, e dal seno le piastre e i corpetti: la conoscerai dal seno, e in capo la chiama sotto il berretto ».

Quando ad Omer la lettera giunge, e vede quel che il padre gli scrive, mette su gara, presente Dora. A gettar vanno la pietra di spalla, e di mano il maglio in tondo. Ma oltre salta Dora la giovinetta; oltre getta il maglio e la pietra.

Quando ciò vede Omer il giovane, e' move verso un verde giardino: seco va Dora la giovinetta. Quando vennero nel verde giardino, si misero sulla verde erba, si ruzzolano là d'qua. Ma la fanciulla accorta e di senno, sotto sè l'erbe pigliava: nè a questo conoscer la potè.

Poi andarono al bagno nell'acqua per lavare il bianchissimo viso. Quando vennero al bagno nell'acqua, stavan le piastre per isbottonare, e sotto i verdi corpetti, ch'è a Dora si veggan le poppe. Ma grida l'araldo nell'esercito: — Chi è costui nell'oste visire? A lui furon predate le bianche case, e gli perisce il vecchio Gianni, e gli muor la madre in tormenti, e levasi dalla stanza il tesoro, e ne menarono i destrieri ed i falchi.

Quando udì ciò Dora la giovinetta, raffibbia affitta le piastre al seno, e stringe la spada occhiuta: se ne viene la giovane al suo morello, e al cavallo in groppa si getta. E la fanciulla il fiume varcò; poi in dietro Dora risguardò, e al giovane Omer favella: — O Omer, giovane cavaliere, ti cresce egli nel campo il grano, come le mie chiome sotto il berretto? ti cresce egli nell'orto poma, come a me le poppe nel seno? »

Poi volta il cavallo possente, va dritta al paese suo, dal suo babbo, il vecchio Gianni ».

Una che celebrava la guerra fra Turchi e Russi sotto Elisabetta, fu ringiovanita e rifusa per cantare l'ultima guerra cominciata da Giorgio il Nero, finita da Milosio:

« Volarono due corbi neri da Misara l'ampia campagna, e da Sciapa la città biancheggiante; sanguinante il becco infino agli occhi, e sanguinante il plè fino alle giunture: trasvolarono tutta la ricca Macia, l'ondoso Drino varcarono, nella gloriosa Bossina viaggiarono, e calarono nel paese amaro, proprio in Vapura, maledetta terra; e sulla torre di Cilino il capitano ambi calati, gracchiarono. Allor esce la donna di Cilino, accenna loro con la destra mano e l'aurea pezzuola; ma volare non vogliono.

Allora dice la donna di Cilino: — O voi due corbi, in Dio fratelli, siete voi freschi dal paese di giù, da Misara l'ampia campagna e da Sciapa la città biancheggiante? avete voi vista molta turca oste intorno a Sciapa la città biancheggiante, e nell'oste i turchi duci? avete voi visto il mio signore, il signore Cilino capitano, ch'è capo a trecento migliaia d'esercito,

e che s'è al sire obbligato che saprà la serbica terra quietare, e dai sudditi raccorre il tributo, Giorgio il Nero prendere, e vivo al sire inviarlo, e uccidere i serbici caporioni che la lite in prima attizzarono? ha egli Giorgio al sire spedito, e Giacopo al palo infitto, e Luca vivo spellato, e Zingiacò alla fiamma arrostito, e Ciupicio colla spada diviso, e Milosio a coda di cavallo spaccato? ha egli la serbica terra quietata? torna egli a me Cilino capitano? conduce egli l'oste della Bossina altera? vien egli a me? sarà qui 'n breve? non mena di Macia capre? non conduce scrbiche schiave che fedeli mi servano? Ditemi quando Cilino verrà, quando verrà, ch' i' l'attenda?

Or parlano i due uccelli neri: — O signora, di Cilino moglie, caro avremmo recar buone voci: non possiamo; ma così com' egli è. Noi siam recenti dal paese di laggiù, da Sciapa la città biancheggiante, da Misara l'ampia campagna; abbiám vista molta turca oste intorno a Sciapa la città biancheggiante, e nell'oste i turchi capi, e visto il tuo signore, il signore Cilino capitano; e visto Giorgio il Nero in Misara l'ampia campagna. A Giorgio quindicimila Serbi; e al tuo Cilino capitano, a lui erano cento migliaja di Turchi. Lì fummo, e cogli occhi vidimo quando cozzarono le due schiere in Misara l'ampia campagna; perirono i Turchi capi, a scelta, i meglio dei meglio, dell' illustre Bossina pietrosa. Nè viene Cilino capitano, nè viene, nè a te giungerà. Non l'attendere, nè guardare per esso. Alleva il figlinolo; mandalo in guerra: la Serbia acquietarsi non può.

Quando ciò sente di Cilino la donna, essa strilla come stizzita serpe; poi la donna così favellò: — Ah! corbi, mala novella codesta! Ancor mi dite, o voi fratelli per Dio, quando foste cogli occhi a guardare, sapete voi ancora alcuno per nome de' capi, il qual sia perito dell' illustre Bossina pietrosa?

Dicono i due uccelli neri: — Sappiam tutti, signora di Cilino; sappiam tutti, e direm de' capi ciascuno per nome, e chi, donna, manca. Manca Memedo capitano di Zvornico, la città biancheggiante. L'uccise Milosio di Pogeria.....

Quando ode ciò di Cilino la signora, forte piange, al cielo si sente; lamenta come cuculo, e si dibatte siccome rondine; e così a maledire si mette: — Bianca Sciapa, non rimbianchi tu mai, ma io viva fiamma abbruciassi! che vicini di te i Turchi caddero. Giorgio il Nero, che tu possa morire! da che tu ti sei accampato, molte madri hai trafitte, e mogli alla famiglia rimandate, e dolci sorelle abbrunate; e me dolente hai trafitta, che mi perdesti il mio signore, il signore Cilino capitano. Prete Luca, di ferite perissi! che hai morto Sinano, il pascià che sa la Bossina consigliare. O Milosio, il fucile ti spenga! ch'hai morto Memedo il capitano, che fu la destr'ala di tutta Bossina e de' confini. O Giacopo, ti percuota Iddio, le tue case deserte rimangano! che hai morto Devenito il capitano. O Ciupicio, sventure l'attendano! ch'hai morto Musa di Saraievo, il qual sa e del sultano giudicare. O Sinigianic, non sia mai tu lieto! ch'hai morto Asa di Vesina, che più bello in Bossina tutta non è. O Ginzaro, Iddio ti percuota! poco è il male che per Turchia tu fai, che più cerchi in terra germanica? perchè hai morto Ostrociò capitano, debole giovanetto, unico della madre.

Questo dice, e con la morte combatte. Giù cade; più non si leva: ma anch'essa scoppia di dolore ».

Oggi questa lingua esprime ancora i gemiti e le speranze de' Cristiani oppressi; e pur dianzi un poeta illirico (Ogueslaw Ostrozinski) così cantava :

L'eco del Balkan.

* O lacrime de' Cristiani della Bulgaria, della Erzegovina e della Bosnia.

L'aurora sfavilla pel mondo intero: solo il Balkan non ha giorno. In un pelago di amare lagrime arde, arde la profonda piaga, fatta dalla schiavitù.

Schiavitù vile, schiavitù disastrosa! quando arriverai tu al termine! quando leverassi il sole sacro e fortunato, che dee rischiare questa fitta notte?

Nelle regioni più remote già splende il giorno della libertà e della verità. Già i popoli selvaggi protegge l'aureo scudo dei diritti sacri.

Sole le foreste del Balkan echeggiano di grida di dolore. Ivi la libertà non ha tempio; ivi risuonano le catene della schiavitù portate da Cristiani.

Fin nelle contrade più riposte penetra la parola della fede, acciocchè il sole della liberazione spunti per tutti, e l'incredulità sparisca.

Ma dove già anticamente fu udita la parola del Salvatore; dove le imprese d'un tempo sono come uno specchio per ogni anima vigorosa, là crolla il tempio della fede.

M'ascolta dunque, Padre onnipotente, nel cui seno tutti i mondi si uniscono; tu, che mi donasti l'occhio affinchè io veda la verità, ascolta la tua creatura.

A' piedi d'una rupe scoscesa è seduto un povero Bulgaro, oppresso dal dolore; eppur solleva lo sguardo verso te. Signore, abbi di noi pietà.

Deh! ispira i popoli amici, che infine comprendano gli affanni de' lor fratelli: richiama alla lor memoria di sostenerci nella nostra speranza, di procurarci la libertà.

Udite, o popoli, figli della gloria, nati da una madre d'eroi. Il cuor vostro non è un muro; non fia che goda alle sventure de' fratelli.

Ricordatevi la gloria de' vostri avi, la gloria loro immortale. Vi ordina l'Eterno di conceder amore ai vostri fratelli, popoli secondo la legge di Dio.

Ridestate le assopite forze! eccovi gloria. Allor verdi e immortali attendono la schiera di eroi, come ricompensa di vittoria.

Destatevi, o popoli, dal sonno. Udite i gemiti che mandano i fanciulli (non fingo); udite come il Turco brutale strappa le fanciulle alla madre;

Udite i pianti di Mostar. Nel gelido verno errano i vecchi, bagnano le foreste del loro sangue. Udite come chiamano invano il figlio,

Il figlio loro, ch'è in prigione o nella tomba. Udite la madre, che siede strappando i capelli canuti, e invocando dal cielo la punizione di questi feroci.

Vedete laggiù il neonato, cui la neve serve di fasce: e' giace accanto a sua madre; morte gli ha cullati entrambi nella fredda cuna del ghiaccio.

Vedete nudi e affamati cinque orfani della madre stessa. — Dateci del pane — così prega la povera deserta: — già tre giorni senza pane.

— O figliuoli, abbiate pazienza oggi ancora, fin al momento che arriveremo alla casa. Ben tosto finirà laggiù questa vita desolata, questa vita piena d'affanni. —

Così la madre accheta i famabondi con un raggio di speranza. Allora il minore domanda nella sua semplicità: — Il Turco bruciò la nostra casa; dov'è ora il nostro ricovero? —

Scorre un rivo di lacrime sulle pallide guancie della madre. E dove la notte splendono le stelle, ivi solleva lo sguardo, dicendo: — Colà, o fanciulli, è la nostra casa. —

L'aurora spunta pel mondo intero; solo il Balkan non ha giorno. In un pelago d'amare lacrime arde, arde la profonda piaga fatta dalla schiavitù.

Alessandro, domator della Persia; Castrioto, le cui gesta vanta il Turco; e voi Craglievic, occhio di Prizerna;

Voi stelle de' tempi migliori, cui nessuna nube appanna, scotetevi nellè vostre tombe. Vedete! quest'è la vostra patria, gravata di catene.

Alessandro, prendete la vostra spada; Castrioto, Craglievic, prendete la lancia e scudo: ognuno si sforzi di riconquistare il bene perduto ».

Finiamo con due altri, tradotti dal Guerrazzi :

Il Bano di Croazia.

« C'era una volta un bano nella Croazia, cieco dall'occhio diritto e sordo dall'orecchio sinistro: e con l'occhio diritto guardava la miseria del suo popolo, coll'orecchio ascoltava le querimonie dei vaivodi; e chi possedeva copia di sostanza era accusato, e chi accusato moriva: e così fece mozzare il capo a Umanai bei e al vaivoda Yambolic, e s'impadronì dei loro tesori. Dio alla per fine, corrucciato de'suoi tanti delitti, mandò i fantasimi a tormentarlo ne' sogni; e tutte le notti appiè del letto egli vedeva su dritti Umanai e Yambolic che stavano a guardarlo fissamente con occhi spenti e lividi. All'ora poi in cui le stelle cominciavano a impallidire, e il cielo si tinge in leggerissimo vermiglio dalla plaga di oriente, cosa spaventevole da raccontarsi, i due fantasimi s'inchinavano quasi a salutarlo per ischernò, e i capi loro squilibrati cadevano e rotolavano giù pel tappeto. Allora il bano poteva dormire. Certa notte, notte fredda d'inverno, Umanai parlò e disse: — Da gran tempo noi ti salutiamo; perchè non ci ricambi il saluto? — Allora il bano si levò tutto tremante, e mentre s'inchinava per salutare, la testa gli cadde e rotolò sul tappeto ».

Eiducco moribondo.

« A me, antica aquila bianca, a me. Io sono Gabriello Yapòl, che ti ha nutrito sovente con la carne dei Panduri miei nemici. Io son ferito, mi sento morire: ma prima di dare a' tuoi aquilotti il mio cuore, il mio gran cuore, rendimi, ti prego, un buono uffizio. Prendi ne' tuoi artigli il mio zaino vuoto, e portalo a Giorgio mio fratello perchè mi vendichi. Nel mio zaino erano dodici cartocci, e tu vedi là dodici Panduri distesi morti intorno a me; ma ne vennero tredici, e il tredicesimo, il codardo Botzai, mi percosse alle spalle. Prendi, antica aquila bianca, ne' tuoi artigli questo lino ricamato, e portalo alla bella Kava perchè mi pianga. — E l'aquila portò lo zaino vuoto al fratello Giorgio, e lo rinvenne ebro di acquarcente; e portò il lino alla bella Kava, e la incontrò che andava a nozze con Botzai ».

S. 18.

CANTI BOEMI.

La Boemia ancor più vivamente che gli altri popoli slavi si applicò alla ricerca delle sue tradizioni nazionali, e Hanka, bibliotecario del Museo nazionale boemo, nel 1819 riuscì a scoprire, in un manoscritto del XII secolo, frammenti di poemi delle età primitive di Boemia (*Rukopis Kralove dworski*), che furono illustrati dai due luminari della letteratura boema, Safarik e Palacky. Que' canti somigliano alle romanze spagnuole; alcuni lirici, altri epici, e dei primi la più parte risalgono ai tempi dell' idolatria.

Il più antico della raccolta è questo:

— Traverso a monti e foreste erra un cervo, saltella intorno pel paese, vaga qua e là traverso a monti e valli, porta lontano le ramoso corna. Colle ramoso corna entra nelle macchie, lanciai ne' boschi a rapidi salti.

Ecco, un giovine erra traverso la montagna, lanciai a dure lotte traverso la valle, alza le armi baldanzose; colle baldanzose sue armi dissipa una folla di nemici.

Lontano, o garzone della montagna. Alla sprovista i nemici selvaggi s'avventano contro di lui; contro di lui alla sprovista rotano gli occhi sinistri, scintillanti di collera; gli fiedono il petto colle furibonde asce, e il bosco tremante mormora di tremanti gemiti.

L'anima sua sen vada, la dolce anima del garzone! Traverso al suo bel collo piagato ella sen fugge, traverso al puro suo collo, alle rosate sue labbra.

Ecco! giace disteso: col sangue suo caldo scola l'anima sua; il suolo bee avidamente il caldo suo sangue. Tutte le fanciulle ne sono addolorate; addolorate nel cuore.

Nella fredda terra il giovane riposa; la quercia cresce sopra lui dalle radici ai rami; le fronde sue stendonsi lontano. E il cervo erra colle ramoso sue corna, lanciai a rapidi sbalzi, solleva lo svelto collo verso il fogliame.

Da tutta la foresta stormi di sparvieri affamati vengono sulla quercia colt'ali tese; tutti gracchiano in vetta alla quercia. Il giovane è caduto, è caduto per la collera de' suoi nemici; attorno al giovane ogni fanciulla piangerà. —

Il seguente fu tradotto da Göthe:

— Uno spiro di vento esce dal bosco; una fanciulla drizzasi verso il ruscello. La fanciulla attinge acqua in un secchio cerchiato di ferro; l'onda reca alla fanciulla un mazzolino olezzante di rose e di viole.

* O fiore olczzante, per sapere chi t'ha seminato in terra leggera, darel volentieri il mio anello d'oro.

Bel mazzolino, per sapere chi t'ha legato con scorza fresca, darei volentieri lo spuntone de' miei capelli.

Bel mazzolino, per sapere chi t'ha gettato nel ruscello diaccio, darel volentieri la ghirlanda del mio capo *.

La fanciulla si curva per raccogliere il mazzolino. Ahi! ella cade nell'onda gelata. —

Soggetto delle epopee sono le lotte fra la razza slava e i Turingi, due secoli avanti la sua conversione al cristianesimo, quando adorava ancora gli uccelli da preda e gli alberi, e mettesi in guerra contro le sacrileghe tribù che aveano tagliato le querce sacre e snidato gli sparvieri: altre versano sulle guerre de' Boemi colla Polonia nell'XI secolo, fin quando Jazomiro recupera Praga: altre sulle miserie del secolo XIII, durante la tutela del sassone margravio di Brandeburgo: altre riferisconsi all'invasione mongola dei Gengiskani.

La figlia d'un kan di costoro, bella come la luna, udito che verso sera v'avea un paese, venne a visitarlo, e fu cagione di guerra; perchè, restando trattata per via, il kan chiama a consiglio i suoi, e consultate le bacchette divinatorie, drizzasi verso occidente, occupa Kief e Novogorod, e avanti ad Olmütz presenta la battaglia finale: ma il valore di Jaroslaf Sternberg campà la Boemia dai Tartari.

— Abi sventura! un rumore s'innalza, un gemito spaventevole. Abi sventura! già i Cristiani vanno in rotta e in fuga, e dietro loro la furia de' Tartari selvaggiamente urlanti.

Ah! Jaroslaf si lancia; egli aquila! robusto acciaio copre il petto del forte; sotto l'acciajo palpitano l'eroismo e il valore; sotto l'elmo sfavilla l'occhio ardente del capitano; l'eroismo balena nel suo sguardo di fuoco. Divorato di furore, come leone ruggente alla vista del fresco sangue, quando trafitto di freccia balza sul cacciatore, così egli balza sui Tartari.

Dietro a lui i Boemi, come nembo di grandine. E' lanciati furibondo sovra i figli di Cublai, e terribile pugna comincia. Colle spade s'avventano un sovra l'altro; entrambe vanno a pezzi. Jaroslaf sul suo cavallo bagnato nel sangue, fiede colla spada il figlio di Cublai, gli fende le spalle e il petto, e il cadavere casca a' suoi piedi. Sopra lui risuonano archi e turcassi.

La selvaggia genia de' Tartari n'è spaventata; getta lontano i giavellotti lunghi sei piedi, e corre, s'affretta quanto può verso il lato donde il sole levasi sfogorante. E l'Hana (1) fu liberato dall'ira de' Tartari. —

In generale son canti di guerra, più storici che d'immaginazione, e dove raramente la fierezza è redenta dal sentimento:

— Dalla Selva Nera elevasi una rupe; sulla rupe s'arrampica il forte Zaboi; egli guarda per gli spiragli del bosco da tutte parti, e le lande fremono attorno a lui; egli sospira come colomba gemente, lungo tempo siede, lungo tempo cova il suo dolore; alzasi d'improvviso come un cervo. Da lungi, traverso al bosco, traverso ai nudi sentieri, corre da nomo a uomo, da eroe a eroe in tutto il paese; a tutti dice in segreto brevi parole, chinasi in faccia agli Dei, s'affretta verso altri.

Un giorno passa, ne passa un altro; e quando la terza notte appar la luna, gli uomini si raccolgono nella Selva Nera. Ivi Zaboi li conduce nella valle, nella cupa foresta, sin al fondo della valle. Lontan lontano sotto di essi collocasi Zaboi, e prende la sua splendida guzla.

* O fratelli di cuore, dall'occhio di fuoco! io v'intono un canto; ve lo intono dal maggior fondo della valle; dal cuore parte esso, dal fondo del cuore, curvato sotto il dolore.

Ite agli avi de' vostri padri; lasciate dietro a voi nella terra di retaggio i figli orfani, le donne vedove; e a nessuno si dica, *Fratello, di' loro parole di padre* ..

(1) Vasta e ubertuosissima pianura della Moldavia.

Poi viene lo straniero con violenza nella terra di retaggio, e con lingua diversa vi regna; e i costumi della terra straniera fan legge ai figliuoli e alle donne: una sola compagna dee seguirlo, da Wesna (dea della gioventù) sino a Morana (dea della morte).

Dal fondo de' boschi cacciano gli sparvieri; e innanzi agli Dei, qual sono adorati dagli stranj, convien prostrarci e portarvi le offerte. Non dobbiam più battere le nostre fronti avanti agli Dei, portar loro il cibo al venir della sera, colà dove nostro padre portava la lor nutrizione agli Dei, dove andava per cantarne le lodi. Sì, hanno abbattuto gli alberi, hanno spezzato e sparpagliato gl'iddj.

Zabol, tu cantasti, cantasti da cuor a cuore dal fondo del dolore. Canta il tuo canto, gli Dei amano il cantore gagliardo: canta, perchè a te è dato cantar dal fondo del cuore contro il nostro nemico».

Zabol avventa agli Slavi uno sguardo divampante, e ne turba il cuore proseguendo a cantar così:

« Due fanciulli, che appena presero accento d'uomo, uscirono dal bosco. Ivi colla spada e l'ascia esercitarono il braccio, ivi tengonsi nascosti; di là ritornano nell'esultanza, e quando le loro braccia si son fatte robuste come d'uomo, che il loro spirto s'agguerrì come d'uomini contro i loro nemici, quando anche gli altri fratelli crebbero, tutti piombarono sovra il nemico, e la loro collera fu la procella del cielo, e al paese tornò la gloria antica ».

Tutti lanciaronsi sovra Zabol, lo serrarono nelle vigorose lor braccia, da cuor a cuore stesero le mani; non motto va prudentemente dall'uno all'altro, e la notte ritirasi innanzi al mattino; ed essi escono un a uno dalla valle, lungo gli alberi, lungo tutti i lati del bosco.

Un giorno passò, passò il secondo; dopo il terzo, quando buja scende la notte, Zabol entra nel bosco, e dietro Zabol una turba di guerrieri, tutti pieni di fede nella lor guida, tutti contro lui con l'armi aguzzate.

« Su via, fratelli slavi! là sulla montagna azzurra che guarda da tutti i lati, là noi affrettiamo i nostri passi: là sulla montagna ove il sol si leva, vedete quella cupa foresta? là tendiamo le mani. Tu salti questa costiera a gran salti di volpe; là pure io salgo per arrestarmi.

Oh fratello Zabol, come le nostre armi denno risonar terribili dall'alto della montagna! Lascia che di qui precipitiamo sulle masnade del re.

Oh fratello Slavoi, vuoi tu distruggere il dragone? calpestagli il capo. Tu vi riuscirai, e la sua testa è qui ».

E la sua turba si sparte per la foresta; si parla a dritta e a manca: qui procede all'ordine di Zabol, là al cenno dell'impetuoso Slavoi, là sulla montagna azzurra, al fondo della foresta.

Il sole appare la quinta volta, e le mani degli eroi si toccano, e con salti da volpe si lanciano sull'esercito del re. Tutto il suo esercito perirà, tutto il suo esercito in una volta sola.

« Ludiek, tu non sei che uno schiavo, uno schiavo degli schiavi. Di' a tuo fratel gemello, che la possente sua parola non vale per noi più che fumo ».

E Ludiek rabbrivisce; chiama l'esercito con grido improvviso. Tutt'attorno il cielo splende del suo riflesso, e nel fulgor del sole brilla il raggio dell'esercito del re. Tutti i piedi sono pronti per la corsa, tutte le mani per l'attacco, al cenno di Ludiek.

« Su via, fratello Slavoi: è là, corri a salti da volpe. Io presento loro la

fronte ». Avanti! lanciai Zabol, avanti come nube grandinosa; e accanto Slavol, come nube grandinosa.

« Fratelli, badate; son essi che spezzarono i nostri Del, che rovesciarono gli alberi nostri, e cacciarono gli spavvieri dalla foresta. Gli Del ci promettono vittoria ».

Vedete: un sorriso selvaggio sfugge a Ludiek quando innumerevoli assassini marcelano contro Zabol. Zabol lanciai contro Ludiek con occhi sfavillanti: la tempesta spinge la quercia contro la quercia, che frangesi al lembo della foresta. Zabol si precipita su Ludiek, ben innanzi del resto dell'esercito.

Osservato, Ludiek levasi colla sua spada fremente, e collo scudo coperto di triplice pelle; Zabol brandisce la sua ascia di arme. Ludiek lanciai da banda, l'ascia scontra un albero, e l'albero casca sui guerrieri: trenta fra loro vanno a raggiungere i loro padri.

Ludiek freme: « Ah tu, lupo delle foreste; tu dragone selvaggio, lotta contro di me colla spada ». E Zabol lanciai colla spada; fiede un colpo sullo scudo. Ludiek ha preso la spada, ma la spada scivolò sullo scudo di cuojo. Entrambi s'inflammano ad orribile duello, cercansi entrambi colla spada, coprono la terra di sangue, e col sangue le scintille sprizzano attorno ad essi in selvaggio micidio.

Il sole s'alzò al suo mezzo; il mezzo del giorno cala alla sera; e la pugna dura tuttavia, e nè qui nè là non s'è vinto ancora. Sì bene avea lottato Zabol, sì bene avea lottato Slavol.

« Va a Biès, o vile. Che? vuoi tu bere del nostro sangue? » Zabol impugna la sua ascia; Ludiek lanciai da banda; Zabol brandisce la sua ascia in aria, l'avventa sul nemico; l'ascia insegue il nemico, e lo scudo si spezza, e spezzasi il petto di Ludiek. Sotto l'ascia infuriata l'anima di lui trabalzò; perchè l'ascia colpì l'anima, e ribalzò nell'esercito a più di venti passi.

Un grido di terrore uscì dalla bocca del nemico: la gioja scoppia nella bocca de' guerrieri; essa risuona nella bocca de' guerrieri di Zabol; essa sfavilla ne' guardi d'allegrezza!

« Fratelli! oh gli Dei ci han dato la vittoria. Della nostra banda alcuni si pongano a destra, altri a manca. Menate cavalli per tutte le valli; i cavalli nitriscono tutt'intorno ne' boschi. Oh fratello Zabol, oh tu, poderoso leone! non allentare l'inimico nella tempesta ».

Zabol ripiglia lo scudo, e in una mano la spada, l'ascia nell'altra; così corre traverso i sentieri contro il nemico, e gli oppressori ruggiscono, e forza è che gli oppressori cedano. Tras (dio dello spavento) gl'incalza dal campo di battaglia: il grido di spavento arrestasi loro nella gola.

I cavalli nitriscono attorno nel bosco: « Su a cavallo, a cavallo! dietro al nemico! a cavallo! traverso a tutti i sentieri. Cavalli correnti portateci, portateci contro di loro, secondo la nostra collera ».

I battaglioni si serrano sovra cavalli volanti, criniere su criniere; caccian dinanzi a sè gli oppressori. Colpi sovra colpi; anelano di collera, e il piano ne trema, ne tremano montagne e foreste; a destra, poi a manca, tutto fugge dinanzi a loro.

Ve', un fiume di sangue scorre; l'onde volgonsi sovra l'onde, e così la folla sovra la folla; tutto si precipita traverso il fremito del fiume. Il flutto inghiottì molti stranieri; porta quei del paese dall'altro lato, li porta sull'opposta riva.

Traverso le boscaglie, al lungo, al largo, in giro, da lungi la banda selvaggia stende gli ampi suoi giri, sola si slancia a tutt'ale; la folla de' guerrieri di

Zaboi precipitarsi al largo; traverso il piano avventansi furiosi sui loro oppressori, li rovesciano, li calpestano coi cavalli; furiosi dopo levata la luna, furiosi sotto il sol cascante, furiosi ancora nella tenebria della notte, e poi dopo la notte, nella brezza del mattino.

Ecco! un fiume mugge feroce; le onde s'avvoltono sulle onde, una folla sovra l'altra, tutto si precipita traverso il fragor del fiume. Il flotto inghiotte molti stranieri; porta quei del paese da un altro lato, li porta sull'opposta riva.

« Là sulla montagna bigia, là ci attende la nostra vendetta. Vedi, fratello Zaboi! non siamo molto lontani dalla montagna. Vedi le greggie di nemici, come fuggono vergognosamente. Torniamo nelle boscaglie, tu qua, io là: perisca quanto appartiene al re ».

I venti fremono traverso al paese; la folla fremito traverso al paese; traverso al paese a dritta poi a manca, in file accumulate, la turba s'avvanza con grido di gioia.

« Fratelli, vedete; la montagna s'abbuja. Ah! gli Dei ci diedero vittoria. Stormi d'anime ondeggiavano qua e là, d'albero in albero. La paura trema davanti le tenebrose lor ale: solo le strigi non han paura. Colassù sulla montagna seppellite i cadaveri; portate agli Dei un'offerta di lor gradimento, cantate per essi i canti che essi amano, consacrate loro le spoglie de' nemici caduti ».

Nella raccolta di Hanka sono composizioni più recenti, e questa appartiene al secolo xv:

Disfatta dei Sassoni.

— O sole, o amor nostro! perchè ci guardi tu così mestamente? perchè non mandi che pallidi raggi sugli oppressi Boemi? Dinne, dove andò il nostro principe? dinne, ove restarono i nostri eserciti.

Egli! è fuggito alla corte di Ottone. Povero paese orfano, chi ti salverà più? chi storerà da te la mano della sventura? Guarda; gli eserciti de' nostri nemici si avvicinano. Qual lunga fila di battaglioni scende dalla montagna, e si precipita sulle nostre valli! Povero popolo! bisognava dar loro il tuo oro, il tuo argento, quanto tu possedevi; e le tue capanne, i miserabili giacigli de' tuoi padri, i loro soldati li bruciarono.

Ah! essi rubavano il nostro oro e il nostro argento, devastavano e incendiavano le nostre dimore, rincacciavano le nostre truppe, ed ora marciano sovra Troski. Non pianger no, non piangere, paesano impaurito: bentosto tu vedrai crescere e rinverdire nelle pianure della Boemia l'erba che il nemico ha calpestate; ben tosto noi potremo cogliervi fiori per intrecciar ghirlande ai nostri eroi. Guarda; la semente della primavera comincia a sbocciare; fra poco la fortuna ci accompagnerà. Ecco, già si cangia la nostra sorte.

Guarda; Benesh Ermanof convoca tutto il popolo a consiglio, e il popolo caccierà i Sassoni. Mosso dalla dirupata fortezza, il suo torrente si precipita attraverso alle foreste e ai campi, s'avvanza armato di flagelli, e piomba sul nemico. Benesh va innanzi, e tutti pieni di coraggio e di furore avanzano. Vendetta, gridano, vendetta sui distruttori della nostra terra! vendetta sulla razza sassone! Vendetta, scoppia dalle nostre armi, vendetta infiamma ogni cuore, vendetta sfavilla in ogni sguardo.

Un e l'altro proferiscono selvagge minacce; gli uni si mescolano cogli altri, i bastoni cozzano coi bastoni, le lance percuotono le lance; e l'urto de'

corpi rintuona nell'aria come uno schianto della foresta; le spade respingendo le spade, mandano faville simili al fulmine; suoni spaventevoli, terribili suoni sgomentano le damine della foresta, gli augelli del cielo. L'eco della valle rintuona le ultime vette delle montagne, che lo rimbalzano verso la terra: flagelli e sciabole cozzandosi imitano la voce solenne della morte.

Gli eserciti rimasero fermi ed invincibili, coi piedi radicati nel suolo. Benesh scalò una rupe, e alzò la sua spada verso la destra dell'esercito: ma la forza ne parve venir meno, e l'arma rivolse verso il fianco sinistro, dove stava la vera forza; i suoi soldati superarono le rupi spaccate, e di là avventarono enormi massi sovra il nemico.

Uditel! la battaglia è ravvivata; date ascolto verso il piano. Dei gemiti! ah! si lamentano, fuggono i Germani, cadono! la battaglia è vinta.—

Non ha la Boemia dimenticato le canzoni di guerra, o piuttosto inni, composti dagli Ussiti, e attribuisce a Ziska il seguente:

— O campioni, che custodite le eterne leggi di Dio, implorate ancora il suo nome, invocate la sua presenza; e tosto il rumore de' vostri passi arresterà i vostri nemici, immobili di paura.

Perchè tremare e pregare? quello per cui combattete, non veglia esso per voi? Vita, amore, tutto quanto è caro, scende dalla sua volontà; ed egli ingagliardirà i vostri cuori, vi darà forza contro il male.

E da Cristo riceverete mille beatitudini; in ricambio di questa vita terrestre fuggevole, vi darà l'eternità. Chi muore per la verità, vivrà in eterno.

Alzate dunque ben alto le vostre lance, o uomini dalle forti parole; chè il valore vi terrà luogo d'armi più micidiali; voi combatterete intrepidi, o servi del Signore.

Che temereste voi de' nemici, per quanto numerosi? Dio potrebb'egli abbandonarvi? No. Per lui e con lui voi disperderete i vani e orgogliosi loro eserciti.

Non avete inteso l'antico vostro proverbio? Uditelo: « Boemi, è glorioso servire sotto un nobile capo, portar la sua bandiera, alto levare il suo stendardo vittorioso ».

Voi, profanatori e masnadieri, badate al pericolo che vi circonda. Voi restate là sospesi sopra una voragine di tenebre e di miserie, ove l'avarizia e la frode non tarderanno a inabissarvi.

Pensateci, pensateci mentre v'è dato ancora; fuggite il pericolo, profittate del giorno, uomini imprudenti. Chi sdrucchiola, dee vegliare sui passi incerti d'altrui.

All'istante del sanguinoso conflitto, una parola sola. Prendete l'armi pel buon diritto, e Dio, vostra unica forza, auferà il vostro braccio: ma non risparmiate nessuno, a nessuno usate mercede. —

Canto della morte del cavaliere.

— O stelle, così piccole, così belle, così scintillanti, la cui luce soave rischiarrò il mio cammino traverso la notte;

E tu, più bella di tutte, stella del mattino, il cui splendore m'ajutò spesso a cercar il letto della mia sposa;

E tu massime, o luna, tutta addobbata di nubi, come i dolci vostri chiarori destano il ricordo de' miei amori, ah troppo or da me lontani!

Spesso, mentr'io era fanciullo, mio padre mi diceva: « Povero garzone, tu avrai per tuo retaggio un pane molto amaro ».

Mia madre, gemendo su di me, diceva: « Povero fanciullo, egli non bevè la vita che a fonti quasi inaridite ».

Spesso le labbra di mio fratello mormoravano: « Povero ragazzo, bada che tu fosti gottato sopra un cattivo corsiero ».

E mia sorella anch'essa, tutta tenerezza e bontà, soggiungeva: « La sciabola spenzola senza grazia dal suo fianco ».

E i miei amici sciamavano: « Non ti fidare, non andar mai a battaglia, perchè vi si trovano i dolori e la morte, e tu non sei capace di tener fronte al nemico ».

Venni sul campo di battaglia, tenni fronte ad un nemico; ed ora muojo, ed il mio sguardo si volge ancora verso quella che ho amato.

Io sono assiso sovra la mia tomba; i miei amici sono ben lontani, e prima che conoscano la mia sorte, i vermi avranno già circondata la loro preda.

Allora ergetemi una pietra, laggiù nel muschio del bosco, verso la parte ove l'amica mia vien a godere la solitudine della sera.

E se quell'angelo mi saluterà d'un dolce ricordo, non chiedo lacrime, non sospiri, ma una prece di benedizione. —

Vulgata è l'abilità musicale de' Boemi. Colà le piazze, le vie son percorse da cantanti e venditori di canzoni; alla primavera poi cantasi su tutte le piazze, s' improvvisa come in Italia; e talvolta lanciarsi dall'uno all'altro un verso od una strofa, dal cui insieme si forma un intero poema, che, se riesce buono, vien serbato nelle memorie e ripulito.

Per esempio del genere leggero riferiremo due odicine, ponendo appiedi il testo (1):

— Dove, o colombella, sei stata vagando, che le tue piume, o colombella d'oro, ti sei così bagnate?

Mi smarrii di là dal mare, affine di veder colà che cosa facesse la colombella sul verde colle.

In un verde boschetto due s'amoreggiavano. Sovr'essi cascò una pianta, ed entrambi gli uccise.

Ben fece l'albero che gli uccise entrambi; così non piangeranno l'uno sopra l'altro. —

Quest'ultima cantasi anche dai Polacchi.

Ecco altri due canti, tradotti da Ferdinando Pellegrini:

Freddo al cuore.

Il dì di san Giorgio la neve cadea,
Nè augello per l'aria volar si vedea.
Seguita una bella dal suo fratellino,
I piedi nudata faceva cammino

(1) Kedes holubúko hlaučila,
Fe gi a we perjcho
Flatú holubuko
Fmokrila?
Fblaučila sem pres more,
Abych tam widela,
Co holubek dela,
Na zeleny bore.

W zelenem bagoika
Milewali so dwa,
Spaldlo na ne drewo,
Jabito ze oba.
Dobre udelile,
Ze oba zabilo,
Nebude zeleci
Geden pro druheho.

Per valli coperte di ghiaccio e per piani,
 Le sue scarpettine recando in le mani.
 Le dice il fratello: « Hal freddo nei piedi? »
 Ed ella: « Nol sento ai piè, me lo credi;
 Ma invece nel fondo ei sta del cor mio,
 Nè freddo di neve è quel che prov'io.
 Mia madre l'infuse allor che mi dava
 Un uomo in isposo ch'io mai non amava ».

L'usignuolo imprigionato.

Saltellando sur un platano
 Nel più folto d'un boschetto,
 Canta un vago usignoletto,
 E i suoi canti son d'amor.
 Cacciator che per là volge,
 La fulminea canna atende,
 Ma lo scoppio ne sospende
 Tocco a un grido di dolor.
 « Non m'uccidere, che spesso
 Sovra il cespito delle rose
 Verrò note armoniose
 Nel tuo parco a modular ».
 Non l'uccide, e aeco il reca,
 E una gabbia gli prepara,
 Ode posar la sua cara
 Con il canto rallegrar.
 Nella gabbia non gorgheggia,
 Ma declina il capo mesto,
 Lo fa libero, e allor lesto
 Al boschetto spiega il vol;
 E là canta: « Ognor fia muto,
 Fia percosso dal dolore,
 Come un cor voto d'amore,
 Fuor del bosco l'usignol ».

Fiuremo con una canzone d'amore, tradotta da Felice Francesconi (*Monumenti poetici del medio evo fuori d'Italia*, Praga 1851).

Della patria eccelso sole!
 Su tue balze siedì altero,
 O potente Visegrado (1),
 O terror dello straniero.
 A' tuoi piedi la Moldava
 Marzosa volge l'onde,
 Ed invita al dolce rezzo
 Il cespuglio di sue sponde.
 Là soavi note alterna
 Or di giubilo, or di duolo;
 E del cuor gli affanni canta
 Lieto e mesto l'usignuolo.
 Ah, del tuo cantore, o selva,
 L'ali avessi e la favella!
 Là volar vorrei nell'ombre
 U' s'aggira la mia bella.

(1) È l'acropoli di Praga, fortezza or minacciosa, un tempo residenza del re Boemi.

Valli e monti, boschi e prati,
 Tutto tutto desta amore,
 E al suo magico potere
 D'ogni bella s'apre il core.
 Ah mia cara, un riso amico
 Brilli pur sul tuo semblante;
 E pietoso alline ascolta
 I sospiri d'un amante.

§. 19.

CANTI POLACCHI, LITUANI, RUSSI.

La Polonia, fra tante sventure, non raccolse le sue ballate popolari; e sciaguratamente, al pari della Russia, appena assodata la forma sociale, non pensò che a copiare i classici, sacrificandovi l'originalità. Le canzoni che i contadini sanno, sono per lo più concise e rapide, e in pochi versi racchiudono o una patetica rimembranza, o un vivace sentimento. In questi ultimi tempi ridestò alcune canzoni popolari Miciewicz.

Sono divulgate per tutta Europa alcune arie polonesi, fra cui la *dunka*. Le *dunke* più celebri sono la morte di Gregorio, l'addio del Cosacco, la vicina, i lili. La *mazurka*, la *krakovieka* accompagnano balli.

I Lituani parlavano una lingua diversa, ormai perduta, e in quella ebbero una poesia casalinga e pastorale, tutta modestia e dolcezza e diminutivi e vezzezzeggiativi, espressione d'un popolo timido, che senza fatica fu stritolato dal feroce guanto de' cavalieri teutonici.

Rheza pubblicò i *dainos* o canti popolari erotici lituani, che non han nulla d'ideale, d'immaginoso, di metafisico, ma somma grazia, inesprimibile come il canto degli uccelli, e d'una semplicità infantile.

La partenza della fanciulla.

« Là dove nostra sorella stava in piedi, nostra sorella tanto vezzosa, là fioriva la rosa, là fiorivano gigli splendenti, là nostra sorella gemeva con voce melanconica.

— Perchè mal, tenera sorella, perchè lamentarti con tanta mestizia? i tuoi giorni non ridono della prima giovinezza? colui che t'ama non è un giovinetto? la sua statura non è slanciata e graziosa? non è egli tenero di cuore?

— Benchè a' miei giorni rida la prima giovinezza, benchè il mio cuore abbia per amico un giovinetto generoso, pure il cuor mio in questi giorni s'affligge. Devo partire per una terra lontana, devo abbandonare la cara mia madre. Augelli, non sollevate il mattutino vostro gorgheggio, affinchè lo possa restar qui più lungamente, e diriger ancora una parola carezzevole alla mia diletta mamma ».

L'orfana.

« Mi mandarono nella foresta, in una piccola foresta, a raccogliervi bache selvatiche, a cercarvi fiori della staglone. Io non ho colto le bache, io non ho

cercato i fiori. Poggiai sulla collina solitaria, verso la tomba di mia madre: ho versato amare lacrime per la perdita della mia cara madre.

— Chi piange per me lassù? chi passeggia sulla collina?

— Son io, madre diletta; io deserta nel mondo, io orfana tapina. Chi pettinerà ora i miei lunghi capelli? chi mi laverà le guance? chi mi dirà parole d'amore?

— Torna verso la tua dimora, o figlia mia. Colà un'altra madre più di me fortunata ornerà la tua fronte co' tuoi capelli, diffonderà l'acqua sul tuo bel viso; colà un giovine sposo ti volgerà tenere parole, che consoleranno il tuo dolore ».

Anticamente i Lituani ebbero pure canzoni eroiche; e Kojalowicz, nella sua storia della Lituania, narra che i campagnuoli celebravano la gloria di tremila nobili, i quali, nel 1562, piuttostochè capitolare nella città di Kowino da essi difesa, l'arsero e perirono nelle fiamme.

La più parte delle melodie russe nacque nell'Ucrania; una delle migliori *unke* di questa, che somministrò a Weber il tema di belle variazioni, divenne un canto di congedo del Cosacco dalla sua amata. Danno per una delle più dolcemente melanconiche quella, forse allegorica, sul ciaica, uccelletto di mesto pigollo nelle immense steppe della Russia meridionale:

• O sventurato ciaica! ciaica poveretto! Tu tessesti il nido presso la via.

Chiihi! chiihi! lanciandomi a volo verso il cielo, non ho più che a precipitarmi nell'abisso del mare.

E tutti quei che passano, ti molestano. Guai a te, povero ciaica! cessa il flebile pigollo.

Chiihi! chiihi! lanciandomi a volo ecc.

Già la biada è divenuta bionda; e i mietitori che vengono, prenderanno i tuoi pulcini.

Chiihi! chiihi! lanciandomi a volo ecc.

Ma la beccaccia trascina via pel cinffo la ciaica, che chiama i suoi pulcini: chiihi!

Chiihi! chiihi! lanciandomi a volo ecc.

Allora il toro del prato, inarcando un ramo flessibile: — Cessa di pigolare, ciaica, o ti appiccherò in questo prato. —

Chiihi! chiihi! lanciandomi a volo ecc.

Che? non poss'io nè querelarmi, nè versar lacrime, lo madre di questi poveri pulcini?

Chiihi! chiihi! lanciandomi a volo ecc. »

Le canzoni nazionali russe di forma popolare, sono molto interessanti, e alla ispirazione slava uniscono tradizioni scandinave e rimembranze tartare. Cantansi, principalmente nella Piccola Russia, con una melodia soavemente melanconica, e a volte graziosa e vivace; e pare che la scala musicale sia fatta pel modo minore, mentre il maggiore serbasi per la danza. Cantano essi sul *goudok*, violino ad archetto con tre corde, sulla *guzla* o arpa orizzontale di cinque corde, e sulla *balalaika*, chitarra a due o tre corde. Traggono anche particolare grazia dai diminutivi e vezzeggiativi, frequenti non solo nei nomi, ma anche nei verbi.

Il più antico, anzi l'unico frammento antico, è una lode dell'eroe moscovito

Igor, occupato in una spedizione contro i Polovzi, razza tartara; e scritta forse da qualche ecclesiastico della Piccola Russia nel secolo XIV.

Al tempo di Pietro il Grande, quando veramente comincia l'era degli Slavi in Russia, il cosacco Kiscia-Danilof pubblicò, forse alterandole, antiche poesie moseovite, tradizioni epiche intorno al czar Wladimiro o ai sublimi guerrieri della sua Corte, i kujasi, i bogiari; e all'invasione della Siberia fatta dall'etman Yermak. Se un par di nozze si compie, se arriva un'ambasciata, se si riporta una vittoria, tosto Wladimiro « il kujas benevolo, il cordiale principe, ordina un gran pasto nella sua capitale Kief, banchetto d'onore, degno dell'ospite e degli accolti; al pranzo assistono molti kujasi e bogiari ed eroi potenti ».

Come i paladini di Carlo Magno, questi *sublimi* guerrieri son la più parte d'invenzione, eccetto Dobryna Nikilitse, contemporaneo di Wladimiro, e fratello d'una donna « custode delle chiavi », e addetta alla celebre Olga, reggente di Kief, madre d'esso Wladimiro; esso Dobryna divenne possadnick, o guardiano di Novgorod.

Un altro eroe Alioskha (Alessandro Passowitz) assalì di notte Woladar, russo traditore, che avea condotto i Pecinechi davanti a Kief, circa il 1000 d. C. Passowitz disperse i barbari e uccise il traditore, e in premio Wladimiro gli pose al collo di propria mano una catena d'oro, e lo nomò walmosch delle guardie del suo corpo.

Un terzo eroe Ilgia Murometz di Murom è famoso per aver vinto un masnadiero detto il Rossignolo, che in fatti è Bogomil, sacerdote pagano, il quale aveva eccitato il popolo contro la fede di Cristo. Sul Rossignolo mille racconti si divulgarono: Ilgia, suo vincitore, fatto cristiano, diventò santo, e le ossa ne sono venerate a Kief:

« Dal villaggio di Korothessa, nel paese di Murom, esce Ilgia, e trova il Rossignolo assiso sopra nove gigantesche quercie, ove attira i viaggiatori e li scanna. Il prode bogiario s'accosta, e gli avventa una freccia che gli fora l'occhio destro; poi legandolo con corde, lo pone sul cavallo e lo conduce a Kief. — Orsù (gli dice Murometz) fa udir la tua voce innanzi a Wladimiro e a' bogiari che lo circondano. — Il masnadiero parla; e orribile rumore di sibili, d'urti, di ruggiti spaventosi fiede le orecchie del kujas, della donna sua e de' suoi bogiari.

Sotto la densa foresta di Murom, nel villaggio di Korothessa siede Ilgia il bogiario; immobile come un fanciullo appena nato, stette trent'anni sul suo sedile senza mutar posto. Suo padre gli rimproverava quell'inerzia, e gli diceva: — Sorgi, avvezzi a lavorare. — Invano: le braccia sue restavano inerti. Ma il cielo volle che questo gran guerriero raccogliesse e concentrasse tutte le sue forze in un profondo e formidabile silenzio; nel riposo preparavasi un coraggio, di cui l'avvenire dovea stupefarsi.

Trent'anni passauo: Ilgia s'alza dal suo sedile; è in piedi, bogiario gigantesco, meraviglia e gioja dei suoi parenti. — Dammi un cavallo, o padre (dic'egli); abbastanza stetti seduto; voglio veder il paese.

— Figlio mio, non ho cavallo a darti: quel che posseggo, è vecchio e tristo. Rimani in casa; impara a lavorare. Perchè andar in giro? —

Il giovane bogiario chiede il cavallo vecchio; sarà il suo destriero di battaglia. Per tre giorni lo sale; lo bagna nella rugiada della mattina, lo frega coll'erba umida; il cavallo cascante ripiglia vigore. Ilgia allora presentasi innanzi a' suoi parenti, supplicandoli della loro benedizione: questa benedizione sarà la spada sua che gli oingerà le reni. Congedasi da loro con affetto; si volge verso i quat-

tro punti cardinali, s'inchina umilmente e prega, poi bellamente lancia sul cavallo e va.

Ilgia batte il cavallo a gran colpi di kantslug ornato d'oro: al primo slancio il suo cavallo passa cinque werste; al secondo è ancor più meraviglioso; traverso le cupe foreste di Brinsk e il profondo padule di Smolensko, arriva a Kief.

Da trent'anni un masnadiero ardito, terror de' viaggiatori, postavasi sulla sommità degli alberi, mandando lunghi sibili; lo chiamavano il Rossignolo. Ilgia segue allegramente la sua via, ed è colpito da que' fischi; e tosto quel che pareva un fischio solo, mutasi in una quantità di sibili orrendi, alzati da mille serpenti; poi quelli si trasformano in lunghi urli, come sarebbero quelli di lupi. Il cavallo spaventasi e s'impenna: il bogiario resta immobile, e rimbrotta il cavallo.

— Vecchio rozzo! non riconosci il fischio degli uccelli? ti spaventa il sibilo de' serpenti? ti fan tremare gli urli del lupo? Dov'è questo masnadiero? dove il vedi tu? —

Egli vuol avanzarsi; dall'alto di nove cime d'antiche querce intrecciate il Rossignolo ruzzola e cade, e s'uppone al passo del guerriero. — Dunde vieni tu, garzone? ove vai traverso a questi boschi? Son trent'anni che io impedisco questa strada: io ti vieto di penetrarvi.

— Se tu m'avessi volto domande cortesi (risponde il bogiario), egualmente io risponderei; ma l'insolenza tua non merita risposta. Mettiti in guardia.

Il Rossignolo, lesto come un uccellino, risale in vetta agli alberi, e di là avvenendo la sua freccia, bersaglia col dardo impotente il guerriero di Nurom. Il bogiario piglia l'arco; la freccia vola e non fallisce lo scopo; traversa nove rami di quercia, e s'infigge nell'occhio del masnadiero che cade. Ilgia gli getta un nodo al collo, l'attacca alla sua sella e lo strascina.

Più lungi, nella profonda oscurità della foresta, in un forte inattaccabile, abitano la moglie e i figli del Rossignolo. Dall'alto di questa fortezza ella vede il danno dello sposo, corre verso i figli e piange. — Figli miei, armatevi; soccorrete vostro padre: uno straniero lo vinse, un bogiario. —

E i nove figli, tutti prodi guerrieri, prendono la spada, rivestono l'armadura nera, coprono i capelli d'un berretto che sembra una testa di corvo col becco minaccioso; volano traverso i boschi, uccelli che si slanciano a liberar il padre. Essi ne chiedono la libertà colla minaccia sul labbro; la madre pure s'accosta, ma supplichevole: — Ecco oro e pietre preziose pel riscatto del mio sposo. —

Ilgia dice: — Delle vostre minacce fo caso come del gracchiar dei corvi; del vostr'oro non ho bisogno, e di diritto appartiene al vincitore. Il Rossignolo lo mena a Kief, dove il buon re Wladimiro lo giudicherà. —

Detto, sprona il cavallo, che vola come un falcone, e spara come il lampo.

Ilgia fa fermare il suo buon corridore nella larga corte del kujas; l'attacca alle colonne di quercia, s'avanza verso la sala splendida e festosa, fa la sua preghiera innanzi all'immagine del Salvatore, e poi saluta il kujas e la donna sua. Wladimiro siede a tavola cinto da' suoi poderosi bogiari; al suo cenno, i servi portano una coppa piena di vino, e la presentano all'estraneo guerriero. La coppa ha la forma e la profondità d'un otre; ed Ilgia la prende con una mano e la vuota d'un fiato.

Produciamone alcune altre di un'allegria, frivola se volete, ma dolce e bizarramente caratteristica:

Canzone del postiglione.

« Piccola taverna che porti lo czar per insegna, piccola madre mia, tu stai là sulla strada, invitando sì lusinghevolmente il passeggero. Sul cammin grosso che mena a Pietroburgo, nessun garzone par mio passa senza cedere al tuo sorriso ed arrestarsi un tratto.

Ecco il sole sfolgorante, che rosso s'innalza di dietro la montagna, che brilla sulla banderuola, e che colora le querce della foresta. Scaldi il cuor mio; lo rianimi come il cuore amico della ragazza da me prescelta.

Ah sei tu, cara fanciulla, dalle nere sopracciglia, dai piccoli occhi neri; tu, la cui faccia rotondetta è graziosa, bianca e rosa, senza belletto: soave è la tua voce, gentile il tuo discorrere, e sulla tua cintura cascano de' bei capelli lunghi intrecciati ».

L'amante infedele.

« Rossignolo, o rossignolo ricco di dolci canzoni, dimmi, ove fuggi tu? dimmi, ove vai a cantare nella notte? vai a lusingare le orecchie di un'altra? vai ad addormentare altr'occhi che i miei, occhi senza sonno, senza riposo, senza felicità? vai ad attraversare cento regioni? Ah ritornando mi dirai se nelle città e nei villaggi, nelle valli e sulle colline, trovasti un'amante sciagurata al par di me.

Ho portato un collare di pietre preziose, brillanti come perle; e un anello ornato d'una bella gemma. M'erano stati dati dall'amor mio, perchè io nutriva in cuore un profondo e ardente amore. Venne l'autunno, il collare si staccò, l'anello cadde e si perdette; così sparvero le gioie passeggiere dell'amor mio ».

Il supplizio del bogiario.

« O mia testa, testa mia, m'hai servito un pezzo, m'hai servito bene. Trentatré anni tu comandasti alla mia vita: sempre a cavallo sul mio bel corsiere, sempre il piè nella staffa, sempre in sella, che cosa ho io guadagnato? O mia testa, testa mia, che piacere m'hai tu procurato? che godimenti ti debbo io? — Così parlava il bogiario mentr'era menato al supplizio; passava per la porta de' macellai, traversava la via che porta questo sanguinoso nome.

Avanti a lui vanno preti e decani, portando un gran libro aperto; poi una turba di soldati colle spade scintillanti. A destra del bogiario è il carnefice colla scure brillante; a sinistra sua sorella, le cui lacrime cadono come un ruscello, e i cui singulti affliggono tutti; e invano ella cerca parlare a suo fratello.

— Non piangere (le dic'egli) cara sorella; non lasciare gli occhi tuoi appannarsi nel dolore, nè le tue guance dimagrire sotto le lacrime. Dimmi, perchè piangere? piangi le mie ricchezze, gli onori miei? la famiglia li conserva. L'oro mio? te lo regalo, o sorella. Piangi solo la vita mia? poca cosa è la vita.

— O fratello, fratel mio: non i tesori tuoi nè i tuoi dominj, ma piango la tua vita, o luce mia, la vita di mio fratello.

— Essa è perduta, è estinta, sorella mia. Le tue preghiere sarebbero vane, inutili i tuoi pianti: Il czar non t'ascolterebbe. Dio lo volle; Dio è misericordioso con me; verso me misericordioso è lo czar, che disse: *La testa di questo traditore cadrà dalle robuste sue spalle.*

Il principe sale sul patibolo; calmo si avvanza verso la morte, prega devotamente il Redentore, ringrazia il czar, saluta umilmente la turba. — Addio (esclama) o mondo, addio. Popolo del Signore, pregate pe' miei peccati, e ottenetemi il perdono. —

Disse: appena si ardiva riguardar questa testa di un traditore, che cadeva dalle spalle sue robuste ».

In questa vedete la devozione per lo czar, che tiene affatto dell'asiatico fra i Russi, e che si mesce alle profonde emozioni della pietà popolare.

L'affogato.

« I figliuoli accorsero nella Isba, e con altissime strida chiamavano il padre: — Bahbo! babbo! vieni presto, vieni! Le nostre reti hanno pescato un morto! — Che diavolo strillate? (brontolò il padre fra i denti); tristi demonj, ve lo darò io il morto se non vi acquietate! Volete far venire il giudice co' vostri urli? non sapete che incappati una volta nelle sue mani, per uscirne ci vuole un secolo? Basta, andiamo a vedere: moglie, dammi il kaftano. . . . Or dov'è il morto? — Eccolo là, babbo, eccolo là . . . —

Ed invero sopra la spiaggia, ove sta distesa la rete umida, un morto giace per l'arena; disformato tutto, e gonfio in orribile maniera quel cadavere apparisce in gran parte turchino. Chi sarà mai? Uno sciagurato che per disperazione abbia mandato male la sua anima colpevole, o un pescatore sopraffatto dai marosi, o un improvvido mercatante spogliato dai ladri? E tutto questo che cosa importa allo schiavo? Egli non ne prende cura; solo guarda dintorno se alcuno l'osserva, e senza perdere un momento l'afferra pe' piedi e lo rigetta nel mare; e poichè il cadavere galleggiante torna di continuo verso la ripida spiaggia, egli lo respinge col remo finchè non lo ha cacciato nel filo della corrente per andarsene altrove a trovare in luogo più caritatevole e più santo una tomba e una croce!

Per lungo tempo ancora il morto apparisce sopra le acque; per lungo tempo ancora lo schiavo sbigottito di vederlo agitare come un vivo, lo seguita con gli occhi: alla fine egli riprende il cammino della Isba. — Andiamcene via, cani (disse ai figliuoli); seguitatemi: se saprete tacere intorno al caso, io vi prometto un *kalatach*; ma se lasciate sfuggire una parola, io vi busserò di santa ragione. —

Declinando il giorno, il tempo si mosse alla hurrasca, e il mare rotolò grossissimi cavalloni, siccome avviene quando la tempesta è imminente. La *tutchina* nella capanna affumicata dello schiavo prossima a consumarsi, tramanda pallida luce. I figliuoli dormono profondamente; la moglie sta in dormiveglia, lusingata da sogni piacevoli; e lo schiavo si corica presso al focolare. La procella imperversa e muggia terribile. — Ascoltate! Qualcheduno batte alla finestra. . . . Chi è là? — Maestro, lasciami entrare. — Che c'è di nuovo? Perchè vieni a vagare qui intorno? Il diavolo ti mena, ed io non so che cosa farmi di te. Qui nella mia Isba fa bujo, e per te non ci è luogo: vattene via. —

Però lo schiavo curioso con mano indolente schiuse alcun poco la finestra. La luna trapelò un istante tra due nuvoli neri, ed egli vide. . . che cosa mai vide? un uomo ignudo, con le pupille fisse e inanimate, la barba stillante acqua, il corpo sventrato, con granchi neri che si arrampicavano sopra le viscere.

Rimane immobile lo schiavo, il sangue gli si gela dentro, le mani suo malgrado gli cascano giù penzoloni; poi gli dà coraggio il terrore, e chiude con im-

peto la finestra, perchè ha riconosciuto lo ignudo suo ospite. — Tu possa crepare! — mormora lo schiavo tremando; i pensieri in mente gli si confondono così da diventarne matto. Tutta la notte abbrividisce, e per tutta la notte sente picchiare alla finestra e alla porta.

E sapete voi quale storia funesta si è sparsa tra i popoli? Affermano che tutti gli anni in cotesto giorno, da quel tempo in poi, lo sciagurato schiavo attende il suo ospite. Il tempo la mattina diventa fosco, la notte la procella infuria spaventevole, e l'affogato picchia e ripicchia ostinatamente alla porta.

La seguente de' Cosacchi fu raccolta nel 1859 dal marchese di Custine :

Giovane cosacco. « Alzarono il grido d'al'arme. Sento il mio cavallo calpestare la terra; lo sento nitrire. Più non trattenermi.

Fanciulla. « Lascia gli altri correre a morte. Tu troppo giovane, troppo dolce, veglierai questa volta ancora sulla nostra capanna. Non passerai il Don.

Cos. « Il nemico, il nemico! all'armi! vado a pugnare per voi. Dolce con te, fiero col nemico, son giovane ma ho coraggio. Il vecchio Cosacco arrossirebbe d'onta e di collera se senza me partisse.

Fanc. « Vedi tua madre piangere, vedi tremare le sue ginocchia. La tua lancia ferirà lei e me, prima d'aver raggiunto il nemico.

Cos. « Nei racconti della battaglia io sarei nominato come un vile. Se muojo, il mio nome celebrato da' miei fratelli ti consolerà della mia morte.

Fanc. « No; la stessa tomba ci riunirà; se tu muori, lo ti seguirò. Tu parti solo, ma soccomberemo insieme. Addio! più non mi restano che pianti ».

Anche qui chiuderemo con una canzon d'amore, esibendone l'originale :

« Lungo il giardino passeggio io fanciulla; lungo il verde giardino io passeggio. Ascolto il canto dell'usignuolo: l'usignuolo canta con mirabile dolcezza, canta senza cessare; accorda il canto al mio dolore ed alla mia vita sconsolata. Io non deploro una giovane fanciulla, non il padre, non la madre, non il fratello, splendido falco; non la sorella, bianca come un cigno. Ah! io giovane fanciulla, deploro l'infelice destino amaro; deploro i lucidi occhi. Ah! gli occhi suoi, splendidi occhi, voi soli vedete, voi rivedete, voi soli mirate, voi rimirate, voi infondete a me l'amore, l'amore nel cuore (1) ».

(1) Vozle sadika mlada chozn,
Vozle solena mlada gngljaju,
Solovevych pesen sluzaju,
Choros v sada solovej pojel,
On pojel, pojel pripevajuci,
K mojemu gorju primenjajuci,
K mojemu filju ko belesnocomu.
Ne penjaju ja molodesiojka,
Ni na batjuka, ni na matuska,
Ni na bratja, na jasnovu sokola,
Ni na sestricu, na lebedj beluju;

Eto penjaju ja molodesiojka,
Na svoja li nesti gorjkojka,
Na svoja li oci jasnyjati
Acht' vy oci, oci jasnuja,
Vy gljadeli, da ogljadeli sja;
Vy smotreli, da osmotreli sja;
Ne po myslj vy druga vybrali,
Ne po mojemu po obyčaju.

CELAROSWEL, Slowanské narodní písně.
Praga 1822, I. p. 92.

§. 20.

CANTI VALACHI.

Molto mescolati colla razza slava, sebben si professino antichi romani, i Valachi sotto la dominazione turca conservarono il sentimento dell'antica alterezza romana; e le canzoni de' loro poeti divengon tosto popolari:

« Bello e superbo Danubio, che come un monile ricingi la patria, ricca de' frutti del grande Aureliano;

Quando di sopra de' villaggi tuoi risonerà la mia tromba? quando nell'onda tua potrò io riscaldarmi?

Ahimè! oggi le tue valli fresche e fiorite sono abitate da Barbari; più non vi passeggiano i figli tuoi.

Essi errano nelle foreste nebbiose de' selvaggi Carpati; piangono la bella patria loro, que' bravi Romani.

Quando il sole raccende i suoi fuochi mattutini, quando i suoi raggi dissipano i negri vapori,

Tosto io prendo la mia tromba; salgo sulla vetta del monte, e quivi, all'ombra d'un abete,

Contemplando le tue valli, io canto il Danubio, il lutto del Danubio; fisso i miei sguardi sulle rive.

Ma quando la trista notte lascia sulle prossime colline il fosco suo manto,

Io ritorno pien di tristezza verso la mia casa umiliata, e domando al Signore la salvezza della mia patria.

Signore, ti sovvenga dello sventurato mio paese, abbine pietà, caccia gli stranieri Turchi;

Abbastanza noi abbiam sopportato il freddo lor alito; abbastanza gli abbiam nodriti e abbeverati col sudor nostro, col nostro sangue.

Colla divina tua mano respingili da noi, acciocchè più non calpestino la polvere de' vecchi nostri eroi ».

§. 21.

CANTI GRECI.

Nessun paese può vantare canzoni popolari tanto belle come la Grecia. Perita sotto l'oppressione la letteratura, il canto visse tra i figli di quelli che più squisito ebbero dal cielo il sentimento della bellezza; nè altrove si sente così forte il nodo della fantasia coll'affetto, nè si sa appressar tanto la società alla natura.

È gran danno che La Guilletière non abbia effettuato la compiuta collezione de' canti greci, che avea promesso nel 1676, nella prefazione alla sua *Lacédémone ancienne et nouvelle*. Da poi se ne fece qualche tentativo, sinchè Fauriel nel 1824, ajutato da Coray, Pikkolo, Hase, Mustoxidi, ne diede una raccolta colla traduzione a fronte, ed un discorso sullo stato politico e letterario della Grecia

moderna, che dev'essere consultato da chiunque vuol conoscere e comprendere la storia di questo popolo rinato. Palpita veramente in quelle canzoni la bellezza del paese incomparabile, la vita avventurosa del marinaio, lo sdegno dell'oppressione musulmana, la speranza nell'Autore della libertà vera.

Ivi l'amore alita di tutta la dolcezza di quel clima ridente. Una serenata che cantasi a Zante, dice:

« Canarino diverrò per venire sulla tua pergola, e canterò finchè tu ti desti.

I miei occhi s'appisolano, voglion dormire. Per te, luce mia, per te fo che veglino.

Alle cattive notti non basto, non sono avvezzo: qualche sera alla tua porta mi trovano morto.

Ai fulmini e alle tenebre, ai tuoni e alla pioggia, alla tua porta aspetto per un dolce bacio ».

Questo è un gemito per morte:

« Jeri mi morì il mio pastore; e quattro sulla spalla mel presero, quattro all'ultimo suo cammino.

Bisbiglia il calogero basso basso; e della bara spesso scricchiolano le assi.

Mi ricordo che sedevamo insieme là sulla fonte: — Chi di noi (dicevamo) vivrà di più? —

E dicendo « chi di noi vivrà più? » subito intorno a noi risonò terribilmente: « chi vivrà più? »

Misero caso! che il lleo fiore della gioventù mia delicata presto appassì.

O morte, pietà di me; pietà di me, e vieni: un sospiro soave mi par che tu sia.

Mi dissero che a mezzanotte ti mettono in sepoltura; e diedi l'abito mio per te, ultimo vestimento. . .

Que' che mi seppelliranno, s'ancor m'amano, compongano le braccia nostre, chè le salme s'abbraccino ».

Al mare.

« Mare, salso mare, or dolce diventa; questo giovane, che t'ho mandato, non me l'amareggiare.

Maledizione a' calafati che fanno le barche! E vanno, e si straniano i be' giovanotti.

O cielo, non plover più, fammi grazia: ch'io già cogli occhi miei annaffio l'erba.

Partisti, aquila mia d'oro, e a te mandai dietro un canto, gelsominuccio mio bello, prezioso fiore: partisti, e mi lasciasti con un vaso d'amarrezza, ch'io desini e ch'io ceni finchè tu vada e che torni.

Partisti, aquila mia d'oro: ah! non ti scordare di me; altra non amare nella terra estrania ove vai ».

All'amico lontano.

« Pellegrinante uccello e doloroso, la terra straniera ti gode, ed io mi struggo di te.

Ti mando una mela; infradicia: un cotogno; avvizzisce: ti mando anco la mia lacrima in una pezzuola d'oro . . .

Mi desto la notte, e domando alle stelle una per una, che fa l'amico mio appunto in quest'ora?

Battello mio da tre remi, che vai colla tua velina, salutami quello ch'io amo, ch'io ho nel Fanari.

Il mare e i monti gioiscono del mio bene; e io fui privata dell'amato mio.

Rondinella diverrò, per venire nella camera tua, per fare il mio nidino ne' tuoi guanciali.

Rondinella diverrò, per posarmi sulle tue labbra, per baciarti una e due volte, e rivolare.

Di là dove passi, signor mio, il sole non t'arda: esca nube del cielo, e ti adombri.

Un barchetto viene, e le vele raccoglie: entro c'è il giovane che m'ama e che mi vezzeggia.

L'usignolino che mancava, fattosi forestiero, venne a dire quel suono ch'egli solea ».

La tessitora.

« Quaut' il cielo è alto e il mare fondo, tanta tela tessè la fanciulla nel suo cortile. E il figliuolo del conte passò cavalcando un morello.

— Tu, cara fanciulla, tessi, e di me non ti ricordi.

— Se tesso, se aggomitolo, di te mi ricordo. Nella tela dipinta, nel telaio mio, nella punta della spola ho l'immagine tua.—

La madre intende dalla finestra. — Ah cagna, ah sudicia, ah donnaccia! lascia vengano i tuoi fratelli, e ch'io gliene dica. Ed eccoti i tuoi fratelli che salgono la scala. Oh voi, una sorella avete, e codesta baciata.—

Afferra Costante la spada, e Gianni la pistola, e l'altro, il più giovane, dà di piglio al pugnale. E quando l'ebbero uccisa, andarono e le domandavano: — Che vuoi tu, Aretuccia nostra, che vuoi tu, Arete cara? vuoi tu i tuoi vestiti di velluto, o que' di seta?

— Mettete mi i panni miei insanguinati; e portando, passatemi dalla casa del conte, dai cortili del conte e sotto le finestre. —

E il figliuolo del conte s'affacciò alla finestra: vede le croci che vengono, i preti che leggono. — Di chi è codesto corpo? di chi quelle esequie?

— D'Arete il corpo, d'Arete le esequie. —

E il conte che l'udì, forte gli en dolse: aureo pugnale trasse di fodero argenteo, alto lo vibrò, e lo accolse nel cuore. In una fossa li misero, sur un guanciaie. E la fanciulla divenne canna, e il giovane un cipressetto. Scuote il vento la canna, bacia il cipresso. Se non si baciaron vivi, baciarsi estinti ».

Il forestiero e la fanciulla.

« Or maggio, or rugiada, or la buona stagione; ora anco il forestiero vuol ire alla patria. Di notte sella il cavallo, di notte lo ferra: mette ferri d'argento, bullette d'oro, e briglia bella, tutta perle.

La ragazza che l'ama, la ragazza che lo brama, una candela tiene e gli fa lume, un bicchiere e gli mesce; e quanti bicchieri gli mesce, tante volte gli dice: — Pigliami, signore, pigliami e me con te. Ti preparerò da mangiare, ti preparerò da dormire, e farò il letto mio accanto al tuo.

— Là ove or vo, fanciulla mia, ragazzine non vanno; ma tutti maschi, giovani e prodi.

— Via, vestimi alla franca; dammi abiti da uomo, dammi e un caval veloce con sella dorata, ch'io tragga teco di pari, che io corra come un valente. Pigliami, signore, pigliami e me con te ».

La madre e sua figlia morente.

« Lassù, sopra quella montagna che nelle nubi nasconde il suo capo, e il suo piede nei vapori, cresce l'erba dell'oblio. Le pecorelle, pascendola, obliano i loro agnelletti. Va dunque tu pure in su la montagna, o madre mia, per obliarmi.

— Lassa me! Mangiassi pur mille volte di quell'erba, non potrei dimenticarti giammai! »

« La poesia popolare in Grecia (dice Fanriel) non ha nome d'autore, o l'ha finto: prova che non per vanità compongono, ma per bisogno del cuore commosso, e che il premio più caro del canto gli è il canto stesso. Versi d'ispirato concetto e di linguaggio maravigliosamente consonante al concetto, non sai se sien opera d'un pastore, d'uno zappaterra, d'un operaio, d'una povera vecchierella; ma quasi certo, di chi non sapeva leggere, non sapeva misura di verso, e cantò perchè non ne poteva a meno, perchè non sapeva parlare altrimenti. De' piani, delle montagne, delle isole, varia la maniera; qual più bella, non sai. A Giannina, i conciatori specialmente fanno quelle canzoni, che poi corrono l'Epiro e più là; ne' campi segnatamente i pastori. Le donne lamentano sui morti; e cantano cose, il più di mestizia affettuosa. Le canzoni guerriere sono del clefta stesso, o de' ciechi che vanno per tutta Grecia, e, come gli antichi rapsodi, vivono d'armonia.

« Colà d'accatto non campano che i ciechi: nè accatto è il canto; arte a tal popolo necessaria, finchè le gazzette non la sopplantino. E in terraferma e nell'isole i ciechi imparano più canzoni che possono, e vanno cantandole dal Peloponneso a Costantinopoli, dall'Ionio all'Egeo. Compariscono, e tosto hanno intorno corone di popolo; più ne' villaggi che in città, e delle città più nelle vie di quella che chiamasi plebe. Dicono le canzoni più appropriate al luogo, al tempo, alla gente. Suonano una lira che dovrebbe aver cinque corde, ma si contenta di tre o pur di due. Cantano soli, o due e tre insieme; o le cose altrui o le proprie. Sempre viaggiando, raccolgono ogni aura di fama, e la modulano, e mandano per tutta la nazione la notizia delle cose: storici, e novellatori. Compongono per lo più co' nuovi versi aria nuova: taluno improvvisa. Un Gavogianni, in Tessaglia, vecchio alla fine del secolo andato, era celebre per le storiche canzoni improvise, per le innumerabili storie di clefti ch'è sapeva a memoria. Si fece col canto un piccolo stato; e venivano (csempio raro) a sentirlo in sua casa. E gli Albanesi soldati del pascià gli pagavano a caro prezzo le lodi, ch'egli delle lor geste tesseva; indegno di dire quelle de' Greci suoi.

« Accorrevano i ciechi alle feste, che suole ciascun villaggio celebrare nel dì del suo santo, dette *paneyiri*: alle quali concorre tutta quasi la gente dei villaggi vicini, con pompa lieta e con suoni. Vengono il giorno innanzi, e ciascun villaggio fa le sue tende o capanni da sè. Risa e canti, e suoni di cornamusa e di lira, e voci sottili di giovani donne, e liete grida di giovanetti, e parlare sommerso della gente d'età. Quivi i ciechi hanno molti e avidi gli uditori, disposti al più caldi affetti e più generosi: ammirazione, tenerezza, pietà. Di là le nuove canzoni si spandono veloci; e dieci e più villaggi il giorno dopo n'echeggiano, fatte da quella solennità memorande. Altre hanno accompagnamento di lira, altre di ballo: e poesia e danza fan uno ».

Serbano molte delle favole antiche, ma trasformate o involuppate. Così Caronte è il dio della morte, che sotto forma di varj animali coglie le sue prede. Sulla cima d'un monte di Morea ballano le Nereidi, tre fanciulle bellissime, colle gambe di capra, e chi s'imbatte colà obbligano al loro abbracciamenti, poi lo dirupano dall'alto. — Ecco uniti in un sol gruppo gli attributi delle Orcadi, de'Satiri, delle Grazie, della Sfinge.

Altrove sono ubbie moderne, e la ben nota ballata di Bürger ha riscontro più rapido e più naturale in quest'altra, ricca di maggiore affetto e di men cupa fatalità, e fondata pur essa su quelle credenze agli spettri, comuni tanto fra i popoli:

« Madre, co' nove tuoi figli e con una figliuola, al bujo la lavasti, al chiaro le trecciasti i capelli, e le stringesti il cinto fuori alla luna. Poichè ti mandano chiedendo da Bagdad, d'alla, o madre, dà l'Arete tua, in terra stranla, ch'anch'io mi sollazzi nella via che farò.

— Savio sei, Costantino; ma torto hai ragionato. O amarezza avvenga o gioja, chi me la recherà? —

Iddio le dà egli mallevadore e i santi martiri; se amarezza avvenga o gioja, andrà egli a recargliene. E viene un anno bissesto, e i nove morirono. Di Costantino sul cadavere la si stracciava i capelli: — Sorgi, Costantinuccio mio: Arete mia voglio; Iddio mi desti mallevadore e i santi martiri; o sia amarezza o gioja, andresti a recarmela. —

E nel punto di mezzanotte e' va per recargliene: la trova che la si pettina fuori alla luna. — Via, vieni, Aretuccia nostra: la madre nostra ti vuole.

— Ah fratelluccio mio, che c'è egli a quest'ora? S'è gioja in casa mia, mi metterò a oro: se amarezza, fratellino mio, verrò così come sono.

— Nè amarezza, nè gioja. Vieni così come sei. —

Nella via che passavano, nella via che vanno, sentono uccelli che cantano, sentono uccelli che dicono: Or ve', bella giovinetta, che mena un morto!

— Ascolta, Costantinuccio mio, gli uccelli che dicono. — Uccelletti sono, e cantino pure: uccelletti sono, e dicano.

— Ho paura di te, fratelluccio mio; e sai d'incenso. — Ier sera s'andò fuori a San Giovanni, e c'incensò il prete con incenso di molto. Apri, mamma, apri mi; ed ecco Arete tua.

— Se sei buono spirito, passa di qui: se sei buono, passa. La povera Aretuccia mia manca; lontano, in terra straniera.

— Apri, mamma, apri mi, ch'io son Costantino tuo. Iddio ti diedi a mallevadore e i santi martiri; o amarezza avvenga o gioja, andrò a recarli. — E mentre ell'apre la porta, uscì l'anima sua.

— Ben trovata, madre. — Ben venga, Arete mia. E che, venisti tu qui a vedere i tuoi otto fratelli? I sette fratelli morirono; Costantino, l'uccisero. — Ora, o mamma, mi menò Costantino a casa ».

E stretto s'abbracciarono madre e figliuola; e rimasero impietrite ambedue, ambedue morte. E andarono, e le sotterrarono nella squallida fossa ».

Lo schiavo.

« Da ponente venivamo, e andavamo a levante: quaranta galee eramo, sessantadue fregate: quaranta vanno in Morea, sessantadue ad Anapli. Avevamo schiavi belli, messi ne' ferri. E lo schiavo sospirò, e si fendè la fregata.

E il bei lo domanda, ed il loro bei gli dice: — Chi fu che sospirò, e la fregata si fendè? S'egli è uno de' miei marinari, gli darò suoi stipendj; s'è uno de' schiavi miei, gli darò libertà. —

E quegli risposegli coll'arido labbro: — Io son colui che ha sospirato, e la fregata si fendè.

— Schiavo, hai tu fame? schiavo, hai tu sete? schiavo, ti manca stipendio?

— Nè fame ho, nè sete, nè stipendio mi manca. Oggi ho avuta lettera da' miei genitori; oggi vendonmi le case, mi tagliano le vigne; oggi la moglie mia con altro maritano, e gli orfani miei figli conoscono altro signore.

— S'egli è come dici, schiavo, e come mi narri, entra nella stalla e prendi, se vuoi, la mula; vuoi il caval corridore, vuoi l'ambiente? —

Nella strada che andava, nella via che faceva, incontra un vecchio che avea lavoro nelle vigne. . .

Dà dello scudiscio al cavallo, ne va alla chiesa; trova le porte a chiave, e le chiavi via. Dà dello scudiscio al cavallo suo, arriva nella casa.

— Da banda, da banda i signori! da banda i padroni! da banda la preteria! che mi mesca la sposa. —

Gli mesce una e due; lo mira negli occhi.

— Consuoceri, a casa vostra; parenti miei, nella vostra. E tu, mio marito a balzello, vane pe' fatti tuoi: che a me venuto è Gianni mio, la mia prima ghirlanda. —

E i due s'abbracciarono, e come candele si spensero ».

Ommettemmo in mezzo il dialogo col vignajuolo, che appare in quest'altra, variazione del tema stesso:

Il ratto.

« Com'io sedevo e mangiavo alla marmorea tavola, il mio morello nitrì, mi si ruppe la spada;

Ed io nel mio pensiero indovinal: maritano la mia vaga; con altr'uomo la benedicono, con altro l'inghirlandano; la sposano, la danno ad altro marito. Piglio, e vo a' miei settantacinque morelli. — Qual è de' morelli miei, de' settantacinque, che, balenando a levante, si trovi a ponente? —

I morelli, quanti l'udirono, tutti orinarono sangue; e le morelle, quante l'udirono, si sconciarono tutte. E un vecchio vecchino con quaranta guidaleschi: — Io son vecchio e brutto; viaggi per me non fanno; per l'amore della buona padrona farò una gran gita: la quale mi dava mangiare con cura nel suo grembiale, la quale mi dava bere amorosa nella palma di sua mano. —

Sella lesto il suo morello, lesto monta: — Stringi il tuo caro capo con pezzuola di nove braccia; e non voler fare il bravo, nè mettere sproni: ch'io mi ricorderò di mia gioventù, e farò da puledro, e seminerò le tue cervella in ispazio di nove braccia. —

Dà una scudiscia al suo morello, e va quaranta miglia; una seconda, e va quarantacinque. E nella via ch'egli andava, pregava: — Dio! ch' i' trovi il padre mio alla vigna a potare! —

Come cristiano lo diceva, fu esaudito qual santo: e trovò il padre suo nella vigna a potare. — Buon lavoro, o vecchio! Di chi è ella la vigna?

— Della solitudine e del dolore, del figliuol mio, di Giannino. Oggi alla sua bellina danno altro marito, con altr'uomo la benedicono, con altro l'inghirlandano.

— Su, dimmi, dimmi, vecchio; li trov'io a tavola?

— S'hai morello lesto, li trovi a tavola: s'hai morello veloce, li cogli sull'esser benedetti. —

Dà una scudisciata al suo morello, e va quaranta miglia; una seconda, e va quarantacinque. E nella via ch'egli andava, pregava: — Dio, ch'ì trovi mia madre nell'orto ad annaffiare! —

Come cristiano lo diceva, fu esaudito qual santo: e trovò la madre sua nell'orto ad annaffiare. — Buon lavoro, vecchia mia! Di chi è egli l'orto?

— Della solitudine e del dolore, del figliuol mio, di Giannino. Oggi alla sua bellina danno altro marito, con altr'uomo la beadedicono, con altro l'inghirlaudano.

— Su, dimmi, dimmi, vecchia; li trov'io a tavola?

— S'hai morello lesto, li trovi a tavola: s'hai morello veloce, li cogli sull'esser benedetti. —

Dà una scudisciata al suo morello, e va quaranta miglia; una seconda, e va quarantacinque. Il morello nitri, e la ragazza lo conosce. — Ragazza mia, chi ti parla? e chi teco conversa?

— Gli è il maggior mio fratello, mi porta la dote.

— S'è il maggior tuo fratello, esci tu a mescergli; s'è l'amante, esco io ad ammazzarlo.

— Gli è il maggior mio fratello; mi porta la dote. —

Prese una coppa d'oro per uscire a mescergli. — Alla dritta stammi, o leggiadra; mescimi a manca, o fanciulla. —

E il morello s'inginocchiò, e la fanciulla si trovò su.

Corre ratto qual vento: i Turchi pigliano i fucili. Nè il morello videro, nè la polvere sua. Chi aveva morello lesto, vide la polvere sua: chi avea morello veloce, nemmen la polvere sua. —

Tutti i pubblici avvenimenti sono soggetti di canto fra i Greci; ma appunto perchè essi canti si rinnovellano, di rado vengono conservati gli antichi. Di questi è, sebben riformato, quello sulla presa di Costantinopoli, che tuttora si ripete; lamento non iscompagnato dalla speranza:

• Presero la città, preserla; presero Tessalonica; presero anche Santa Sofia, il gran monastero che avea trecento campanelli e sessantadue campane, ogni campana un prete, ogni prete un diacono.

Nel punto che mostrasi il Sacramento e il Re del mondo, voce lor venne da' cieli, dalla bocca degli angeli: — Lasciate codesta salmodia, posate il Santo, e mandate parola in terra de' Franchi, che vengano a prenderlo, che prendano la croce d'oro, e il santo vangelo, e la sacra mensa, chè non sia violata. —

Come l'udì la Madonna, piangono le immagini sue. — Chètati, signora nostra; non piangere, non lagrimare: di nuovo cogli anni, co' tempi, queste cose ritorneranno tue. —

Le canzoni più notevoli son quelle dei clefti, ladri, come suona il loro nome, o briganti nel senso che a questa parola si diede nelle Calabrie e nel Tirolo. Questa gente armata su pei monti, resistette instancabilmente alle milizie del bascià; coraggiosi, costanti contro i bisogni, imperterriti ne' tormenti, risoluti, anche morendo, a non lasciar le loro teste in mano de' Musulmani, che le espongono per trionfo loro e per isgomento altrui. Lor voto è morire sul campo, anzichè nel letto: del resto semplici nel vivere, sereni, devoti alle reliquie, generosi

nell'amicizia, delicati di sentimento, massime verso le donne, amanti del vino e delle canzoni.

E le canzoni loro compongono essi medesimi, o piuttosto i ciechi mendicanti; dove le proprie imprese o le altrui vanno cantando, e in cui l'amor patrio non è meno ardente che nelle gesta che celebrano; scintille, da cui forse si avvilverà un nuovo Omero.

La lezione del clefta.

* Usci Nanno sui monti, sull'alte cime giovani clefti raccoglieva, giovani e prodi;

Li raccolse, gli ordinò, ne fece tre migliaja; e tutto il dì gl'insegnava, tutta notte lor dice:

— Ascoltate, miei prodi, e voi ragazzi miei: non vo' clefti da capretti, clefti da castrati; ma vo' clefti da spada, clefti da fucile.

Cammino di tre dì prenderlo in una notte: andare, pigliar le case della Nicolina, ch'ha i danari tanti e i piatti d'argento.

— Ben venuto, Nanni! e bene i prodi!

— I giovani vogliono soldi; i prodi, zecchini d'oro. E io mi vo' la signora. . . *

Quest'ultimo sentimento è un de' rarissimi ove manchi il rispetto al bel sesso, ch'è un altro de' caratteri del clefta.

Canto del clefta moribondo.

* Montagne, che non seccate? trincere, che non piangete? Giorgio assalsero lassù a Macricampo; tre fucili tirarongli di Covada:

Uno lo prese in pelle; l'altro lo rasentò; il terzo, il mortale, lo prese entro la bocca.

Emple la bocca il sangue, e le labbra l'amaro; e la lingua di lui bisbiglia, come gorgheggia nsignuolo.

— Ove siete, prodi miei cari, pochi ma valenti? Che il sangue mio riscuotiate da' custodi de' passi, e qui non mi lasciate in terra di Turchi; che vengano i Turchi, e mi pestino sul capo.

Ma prendetemi, e mi traete in un alto poggio; tagliate rami, e tendetemi guanciale di rami.

Scavate la mia fossa capace per due persone, ch'io stia ritto e combatta, e accosciato ricarichi (1).

E al destro mio lato lasciate una finestra, ch'entrino ed escano gli uccelli, che dicano la primavera *.

Varietà di questo è il seguente:

* Il sole chinava, e Dimos dava gli ordini: — Voi, miei figli, ite a cercar acqua pel vostro pasto di sta sera: tu, Lamprakis, nipote mio, siedì là vicino a me; prendi, vesti le mie armi, e sii capitano. E voi altri, miei prodi, pigliate la mia povera, la mia cara sciabola; tagliate rami frondeggianti, fatemene un letto dov'io riposi, ed andate a cercarmi un confessore a cui confessarmi, a cui dire tutti i peccati che ho fatto. Fui trent'anni armatolo, fui vent'anni clefto: ora la mia ora è giunta; io muojo. Fatemi la tomba, fatela alta e larga, ch'io possa

(1) Per caricare l'arma in sicuro, il clefta si corica, poi tira in ginocchioni.

combattere in piedi, e caricar la mia arma sul fianco. A destra lasciatemi un pertugio, acciocchè le rondinelle vengano ad annunziarmi la primavera, e i rosignuoli a cantarmi il buon mese di maggio ».

Addio d'un clefta morente.

« Alzati, discendi alla spiaggia, immergi il tuo seno nell'onde; il tuo braccio ti faccia da remo, ed il tuo corpo da navicella: e se Iddio e la Vergine ti permettono di superare l'abisso, va nel nostro campo, sotto la tenda ove poc'anzi abbiám arrostito due capretti; e se i nostri compagni ti chiedono che è avvenuto di me, non dir loro che sia morto, e che giaccio qui; di' loro che mi sono ammogliato in estranio paese. Ho negra terra per moglie, la scesa d'un colle per suocera, i ciottoli per cognati ».

Le arie cleftiche sono semplici, strascicate, simili al canto fermo; meste anche, dove è più impetuoso e selvaggio l'affetto; quali si addicono al lungo e reiterato eco de' monti. Le cittadine e le isolane, più dolci, più gaje, e d'arte più varia. Sentonvisi anche vecchie arie italiane, disusate in Italia. Nelle montagne l'aria non abbraccia che uno o due versi; ma l'allungano con ripieno di ritornelli strani. La danza non è senza senso; e vien forse da più antica, la quale figurava un fatto storico od inventato. Ciascun paese ha la sua, ciascuna danza il suo canto. Nelle recenti il ballo gli è il meno, i versi il più: prima si fa la canzone, poi viene il ballo a tradurla, e questo va in disuso con quella. Non ogni gesto risponde al pensiero: ma tra il muovere ed il cantare è armonia. Le guerriere rendonsi con atti veloci e suoni rotti: delle amorose la misura è più molle.

L' Olimpo.

« L' Olimpo e il Chissavo, le due montagne, contendono; volgesti allora l'Olimpo, e dice al Chissavo:

— Non contender meco, o Chissavo, tu polveroso dal calpestio. Io sono il vecchio Olimpo, rinomato nel mondo: ho quarantadue cime, sessantadue fonti; ogni fonte ha una bandiera; ogni ramo ha un prode. E sull'alta mia cima posa un'aquila, e fra gli artigli tiene un teschio di prode.

— Teschio, che facesti tu, che sei condannato?

— Mangia, uccello, la mia giovinezza, mangia la possa mia; che tu faccia un braccio l'ala, e un palmo l'ugna.

A Luro e a Siromero fui milite: a Cassio e sull'Olimpo dodici anni bandito. Sessanta agà uccisi, e bruciai i luoghi loro.

E quanti lasciai sul campo e Turchi e Albanesi, son molti, uccello mio, e numero non hanno.

Ma venne pur la mia volta, ch' l' cada in battaglia ».

Questi indirizzi a un uccello ritornano frequenti. Eccone tra mille uno:

« Un uccellino si stava in sul ponte; lamentava e diceva; diceva ad Ali pascià:

— Non è qui Giannina, da farviti giuochi d'acqua; non è qui Prèvesa, da farti una rocca: ma è Suli il celebre, Suli il celebrato, ove combattono piccoli bambini, donne e ragazze; ove combatte la Zavella, colla spada alla mano, col bambino all'un braccio, col fucile nell'altro, e colle cartuccie nel grembiale... ».

Sulla sciabola di Kontoghiannis.

« A colui che non teme i tiranni, che è libero nel mondo, e cui vita son la gloria e l'onore, ad esso appartiene questa spada ».

Testamento del clefta.

« Un uccello stava appollajato sul capo di Zidros, e non cantava come un uccello, come tutti gli uccelli, ma cantava e parlava con voce umana.

— Zidros mio, tu eri uom da seuno, tu anche eroe, tu il primo prefetto di ogni monastero; e quante montagne tu passavi, erano piene d'erbe: e tu sfortunato, non ne mangiavi alcuna per non morire.

— Cosa dici, uccellino pazzo? perchè parli male di me? Io vissi quarant'anni come armatolo e clefta; e se altri quaranta ne vivessi, pur devo morire. Non il dover morire, non il dover perire, ma il mio affanno e la vergogna mia è che la schiera dei Turchi lo saprà, e verrà da Alassoua, e devasterà il mio paese, la contrada sclagurata. Io prego i miei compagni e tutta l'eroica gioventù di difendere la casa mia, di uccidere i Turchi, di salvare il fanciullo, il mio Demetrio, il quale è piccolo e giovane, e non intende il mestiero di clefta ».

Di questa diam qui sotto l'originale (1) per modello del metro, che il più solito nelle canzoni cleftiche è così fatto

υ - | υ - | υ - | υ - || υ - | υ - | υ - | υ

(1) Ἡ διαθήκη τοῦ κλέφτη.

Ἔνα πουλάκι καθύονταν ἔς τοῦ Ζιδρου τὸ κεφάλι.

Δὲν ἐκλάμειδε σὰν πουλί, σὰν ὅλα τὰ πουλάκια,

Μὲν' ἐκλάμειδε κ' ἔλεγεν ἀνδρωπικὴ λαλιότα·

— Ζιδρο μου, σ' ἔσουν φρόνιμος, ἔσουν καὶ παλληκάρι,

Ἦσουν καὶ πρῶτος ἐπαρχος ἔς ὅλα τὰ μοναστήρια,

Κι' ὅσα βουνὰ περπάτησες, ὅλα βετάνια ν' ἦταν,

Δὲν τὸ ἔχεις, κακόμοιρε, νὰ φᾶς νὰ μὴν ποθάνης!

— Τί λές, μωρὲ πουλάκι, αὐτοῦ, διατὶ μὲ καταριέσαι;

Σαράντα χρόνους ἔζησα ν' ἀρματωλὸς καὶ κλέφτης,

Κι' ἄλλους σαράντα νὰ ζήνα, πάλι θὰ νὰ παιζάνω.

Δὲν τὸ ἔχω πῶς θὰ νὰ χαθῶ, καὶ πῶς θὰ νὰ πιθάνω,

Μόν' τὸ ἔχω σὲ παράπονον καὶ ἔς ἐντροπὴ μεγάλη,

Ποῦ θὰ τὸ μύθῃ ν' ἡ Τουρκιά, νὰ πᾶν ἔς τὴν Ἀλασσῶνα,

Νὰ μοῦ χυλάσῃ τὰ χωριὰ, τὰ ῥημα βιλαίτια.

Παρακλῶ τὰ συντροφικὰ καὶ ὅλα τὰ παλληκάρια,

Νὰ μοῦ βοικιοῦν τὸ σπῆτι μου, νὰ σφάζουν τοὺς Τούρκους,

Νὰ μοῦ κυττάζουν τὸ παιδὶ τὸ μῦρο το ἀμμήτρι·

Ποῦ ν' αἶμι μικρὸ καὶ ἀνήλικον, καὶ ἀπὸ κλεψιὰ δὲ ξίρει! —

È tolta da 'O Ἀμόκοντος. Pietroburgo 1834, p. 54.

Dai canti cleftici (τραγούδια κλεφτικά) distinguono i canti romantici (τραγούδια πλακά), che sono di quattro trochei

- u | - u | - u | - u

come nella qui sottoposta (1), la quale suona :

Vevros, e il suo cavallo morello.

• In Vardari, in Vardari, nella pianura di Vardari, Vevros giace ammalato, e a lui indirizza la parola il cavallo morello: — Padrone, alzati, e via di qua, poichè se ne vanno i compagni.

— Non posso, morello, non posso andare, e qui m'è forza morire. Vieni, e rasgando col tuo ferro pesante come argento, scava, poi levami coi denti, gettami nella fossa. Prendi anche queste mie armi, recale a' miei: prendi anche questo pannolino, recalo alla mia aniante, ch'essa pianga nel contemplarlo ».

Da tutti questi componimenti è esclusa la rima, la quale trovasi solo nei distici, che non possono propriamente dirsi poesia popolare (2).

(1) Ὁ Βέβρος καὶ ὁ Μαῦρός του.

Ἔ τὸ Βερδάρει, ἔ τὸ Βερδάρει,
Καὶ ἔς τοῦ Βερδαρίου τὸν κάμπον,
Βέβρος ἦτον ξαπλωμένος *
Καὶ ὁ μαῦρός του τὸν λέγει *
— Σὺκ', ἀρέντη μου, νὰ πάγῃ,
Ὅτι πάγ' ἡ συντροφία μας.
— Δὲν 'μπορῶ, μαῦρε, νὰ πάγω,
Ὅτι θάλω ν'ἀπάξω.
Σύρε, σκάψε μὲ τὰ νύχια,
Μὲ τ'ἀργυροπέταλά σου,
Κ' ἔπαρέ με μὲ τὰ δόντια,
Ἔβξε με μέσα ἔς τὸ χῶμα.
Ἐπαρε καὶ τ'ἄρματά μου,
Νὰ τὰ πάγῃς τῶν δικῶν μου.
Ἐπαρε καὶ τὸ μαντήλι,
Νὰ τὸ πάγῃς τῆς καλῆς μου,
Νὰ μὲ κλαί', ὅταν τὸ βλέπει ».

Dai *Neugriechische Volkslieder griech. und franz. ausgegeben von C. FAUBEL, übersetzen von WILH. MÜLLER*. Lipsia 1825. II. pag. 20.

(2) Ecco un esemplare:

Κυπαρισσάκι μ' ὑψηλόν, σκύψε νὰ σὲ λαλήσω.
Ἔχω θύο λόγια νὰ σ' εἰπῶ, κ' ἀπαι νὰ ξεφυχήσω.

* Alle cipresso incurvati, acciocchè io parli; due sole parole ho io per te, prima ah'io muoja ». MÜLLER, II. p. 148.

Τέσσερα φύλλα ἔχει ἡ καρδιά, τὰ δύο τὰ ἔχεις παρμένα,
Καὶ τ' ἄλλα δύο μὲ τ' ἄρεσες καμμένα, μαρμαμμένα.

* Quattro foglie formano il cuore; due tu mi hai levate, e due lasciate m'hai, ma avvizzite e secche ». MÜLLER, II. p. 150.

Altrettanto sono arditi l'canti de' corsari :

Giovanni Stathas.

« Un vascello nero vogava dalla parte di Cassandra; nere vele e un padiglione color di cielo l'ombravano.

A rincontro gli viene una corvetta collo stendardo rosso: — Ammaina (gli grida questa), abbassa le vele.

— Io non ammaino, non abbasso le vele: mi prendeste per una fanciulla? mi prendeste per una fresca sposa che vi faccia le riverenze? Io son Giovanni Stathas, genero di Bukovellas. Gettate la gómona, o miei prodi; presentate la prora del navile; fate scorrere il sangue de' Turchi; non perdonate agli Infedeli. —

I Turchi danno la volta, girano la prora; Giovanni assale il primo colla sciabola in pugno: il sangue scorre sulla stiva, il mare si fa vermiglio, gl' Infedeli si rendono, gridando, Allà! allà! »

La musa cleftica s' infervorò ogni qualvolta rinnovossi la lotta della croce contro la mezzaluna; e le vittorie e le sconfitte tutte son da essa ricantate, conservando molti nomi di eroi, che la storia raccorrà quando cessi d'essere scritta com'oggi.

Il figliuolo d'anima piange la morte di Liaco, figlio d'un pastore di Tessaglia, e capitano sull'Olimpo, perito per le insidie di Ali:

« Liaco, te piangono gli Agrafa, te le fonti e gli alberi (1); te piange il misero tuo figliuolo d'anima; te piangono i prodi.

Non tel diss'io, Liaco, una volta, non tel diss'io tre e cinque? Rinchinati, Liaco, al pascià; ti rinchina al visire.

Finch'è Liaco vivo, al pascià non si rinchina: pascià Liaco ha la spada, visire il fucile.

Tristo agguato gli fanno dalla porta. Avea sete Liaco, e viene colla spada alla mano.

Si chinò giù per bere acqua e rinfrescarsi: tre fucilate gli diedero, tre alla fila: uno lo piglia alle reni; l'altro a mezzo; il terzo, il mortale, lo prese nel petto.

Sangue gli empie la bocca, e amaro le labbra: e la lingua sua soave-favella, e gorgheggia, e dice:

— Dove siete, prodi miei, dove se' tu figliuolo d'anima mio? Or prendetemi gli zecchini, prendetemi le piastre d'argento; prendete la dolce spada mia, rinomata; tagliatemi il capo; nol taglino i Turchi, e lo portino al pascià lassù nel divano; lo veggano i nemici e godano, gli amici e si dolgano; lo vegga la madre mia, e muoja di dolore ».

Il seguente rammenta un de' fratelli Scillodimo di Acarnania, che fuggì dalle carceri d'Ali bascià il 1806 :

« Scillodimo mangiava sotto gli abeti, e Irene al fianco aveva per mescergli.

(1)

*Te nemus Anguitia, vitrea te Fucinus unda,
Te liquidi fletore lacus . . .*

VINCIGLIO, VII. *Æn.*

— Mescimi, Irene bella, mescimi, finch'aggiorni, finch'esca la stella diana, e vadansene le plejadi; e poi ti mando a casa tua con dieci de' prodi.

— Dimo, i' non sono serva tua, che vino ti mesca; i' sono sposa di sindachi, e figliuola di geronti. —

E in quello, sullo spuntare del dì passavano due viandanti; avevano le barbe lunghe, il viso bruno; e ambidue gli stettero presso, e lo salutavano: — Buon dì, Dimo caro.

— Buon dì a' viandanti. Donde sapete ch'io sono Scillodimo?

— Portiamo saluti dal fratel tuo.

— Viandanti, dove vedeste voi il fratel mio?

— In Giannina nelle carceri lo vedemmo chiuso: aveva ferri alle mani, e ceppi a' piedi ».

E Scillodimo piangeva, e mosse per irsene.

— Dove vai, Dimo, fratello mio? dove vai capitano? Il fratel tuo è qui: vieni ch' i' ti baci. —

Ed egli lo conobbe, lo prese fra le braccia, e dolcemente ambidue si bacciarono negli occhi e nelle labbra.

E allora gli domandò Dimo, e gli disse: — Siedi, dolce mio fratello; e vieni, e raccontami come sei scampato alle mani degli Albanesi.

— Di notte mi sciolsi la mano, e ruppi i ceppi, e infransi l'inferriata, e saltai nel padule (1), e trovai un barchetto, e passai lo stagno. Jer l'altro lasciai Giannina, e pigliai le montagne ».

Caido, e le donne di Suli.

« Una pretessa gridò da Avarico: — Dove siete, o figliuoli di Lambro? dove siete, o voi de' Botzari? Molto nugolo viene, pedoni e cavalli: non è uno, non son due, non sono tre e cinque; son migliaja diciotto, migliaja diciannove. »

— Vengano i Turcacci, niente ci fanno: vengano a veder la battaglia, e i fucili de' Suliotti. Conoscano di Lambro la spada, di Botzari il fucile, l'armi delle Suliote, la famosa di Caido! —

Come cominciò la battaglia, e dieder fuoco a' fucili, a Zerva e a Botzari gridò Zavella: — Venne l'ora della spada, e posi il fucile. —

Botzari rispose dal posto: — Non è tempo di spada ancora: state ancora nel folto, tenetevi al masso; chè i Turchi son molti, e pochi i Suliotti. —

Allora a' prodi suoi grida Zavella: — Ancora gli attendiamo noi gli Albanesi cani? —

E tutti presero e ruppero i foderi delle spade loro, e innanzi a sè cacciarono i Turchi siccome pecore.

Veli pascià loro gridava, non voltino le spalle; e que' rispondevano con la crime agli occhi: — Non è qui Delvino, non è Vidino; è Suli il celebre, il celebrato nel mondo; è di Lambro la spada turco-sanguinante. Fece ad Albania tutta portare il bruno; e piangono le madri i figliuoli, le donne i mariti ».

Guerre di Suli.

« Tre uccelli si posarono sulla vetta di Sant'Elia: uno guarda Giannina, l'altro Caco-Suli, il terzo più piccolo si querela e dice: — Gli Albanesi s'aduna-

(1) In quel padule stette rimpiazzato tre giorni, all'acqua e alla fame.

rono per andar contro Caco-Suli. Tre standardi avanzarono, tre standardi di fila: uno è di Muctar pascià; l'altro di Mitsobono; il terzo, il più valoroso, è quello del Seliktar. —

La donna d'un papasso li vede venir da un'altura: — Dove siete, figli di Botzari, figli di Kutsonikas? Gli Albanesi piombano su noi; ci condurranno prigionieri, ci condurranno a Tebelen per farci cambiare credenza. —

Ma Kutsonikas le grida da Avarico: — Nol temere, o donna del papasso, non ti por questo in mente; tu vedrai una battaglia ed i fucili de' clefti; tu vedrai come combattono i clefti e i Sulioti. —

Non avea finito il discorso, non avea terminato la parola, ecco i Turchi fuggir a piedi e a cavallo; gli uni fuggivano, gli altri gridavano: — Te maledetto, o pascià, che ci cagionasti tanta sciagura. Quanta gente turca perdesti i quanti spai i quanti Albanesi! —

E Botzari colla sciabola in pugno, gridava: — Vien dunque, pascià. Perchè si mesto? perchè fuggi in tanta fretta? Torna qui nella nostra montagna; torna in questa povera kiafa; vieni a posarvi il tuo trono, vieni a farviti sultano ». .

Giorgio, nato sull'Olimpo, abituato alle antiche guerre, corse volentoso alle nuove dell'insurrezione, e in quattro mesi che combattè dopo la disfatta d'Ypsilanti, uccise dodicimila Turchi. Col falso annunzio che i Turchi volessero notte-tempo assalir il convento di Seco e profanare le reliquie, tratto nell' agguato, a fatica si campò nel convento, ove esaurite le difese, diè fuoco alla poca polvere rimasta. Di lui parla questo canto:

« Cinque pascià mossero dal braila: esercito conducono grande a piedi ed a cavallo: trainano anche dodici cannoni, e palle senza numero.

Viene a Zapan-Oglu da Bukarest: ha prode esercito, tutto gianizzeri; fra' denti stringono le spade, nelle mani i fucili.

Allora Giorgio gridò dal monastero: — Dove siete, prodi miei, dal maschio valore? Presto cingete le spade, pigliate i fucili; prendete da forti' il posto, prendete i ripari: chè Turchia ci colse, e vuol divorarci. —

Gravi si gravano sul nemico giù fino a Combolaci. Tagliarono presso a tremila teste di Turchi.

E Farmaci gridò dal monastero: — Lasciate i fucili, tirate le spade; fate impeto in sù, e riuscite a Sant'Elia. —

I Turchi ne gioirono: corrono al monastero. Allora Farmaci vivo gridò da Seco: — Ove sei, Giorgio, mio fratello e primo capitano? Turchesia molta ci colse, e vuol divorarci: scaglia cannonate come pioggia, palle come grandine. —

Giorgio omai era perduto, e più nol videro ».

Diacono, pure celebre clefta di Livadia e compagno d'Odisseo, insorse nel 1820; e contro lui fu spedito Omer Brioni, che l'ebbe in mano:

« Nube molta calò, nera come smergo. Vien forse Càliva? forse Gianni il valente?

Nè Càliva viene, nè Gianni il valente: Omer Brioni calò con diciotto miaglija.

Diacono come l' intese, molto gli sa male: acuta voce levò, chiamò il suo primo:

— L'esercito mio raccogli, aduna i prodi; dàgli polvere in copia, e palle a manciate. Presto i pigliam giù da Alamanna, dove ha trincee possenti, dov' ha ripari. —

Presero le leggere spade e i gravi fucili, giunsero in Alamanna, e pigliarono le trincee.

— Coraggio, figliuoli (gridò); figliuoli miei, non temete; forti com'Elleni, come Greci, state. —

Quelli impaurirono, si dispersero nelle selve: rimase Diaco al fuoco con diciotto valenti.

Tre ore combatteva con diciotto migliaja: scoppiò 'l suo fucile, e si fece in pezzi. E la spada sua trasse, e nel fuoco entrò: tagliò Turchi innumcrabili e sette capitani.

Ma la spada sua si spezzò su dal pome: e cadde Diaco vivo nelle mani a' nemici.

Mille lo preser dinanzi, e duemila dietro; e Omer Brioni in secreto per via gli domanda:

— Fatti turco, Diaco caro: vuoi tu mutar tua fede, adorare nella moschea, e lasciare la Chiesa? —

E que' gli rispose, e con isdegno gli dice: — Andate voi e la fede vostra, o sudici, in perdizione. Io greco nacqui, greco morirò. Se volete mille zecchini e mille miammuddi, solo cinque o sei di perdonarmi di vita, tanto che giunga Odisseo od Atanagio Vaja. —

Come l'intese Calil bei, con lagrime grida: — Mille horse vi do io, e di più cinquecento, che Diaco uccidiate, il terribile clefta, perchè spegnerà la Turchia e ogni sua possa. —

Allora presero Diaco, e lo misero nel palo: ritto lo posero, ed e' sorrideva, insultava la fede loro, li diceva sudici: — Se me impalate, un Greco è perito. Sien salvi Odisseo e il capitano Niceta; questi consumeranno Turchesia e tutta la corte vostra ..

La terribile fine di Missolungi, ove, all'estremo, usciti i robusti; il vescovo mise fuoco alle polveri, sicchè *nessuno rimase schiavo*, è cantata in questo carme:

— Chi vuoi sentire pianti, femminili lamenti, passi da Càrolo e da Missolungi; e qui sentirà pianti, virili lamenti, che piangono le madri pe' figliuoli, e i figliuoli per le madri. Non piangono per l'uccisione, ch' hanno a esser uccisi; ma piangono per la catena, ch' hanno a esser incatenati.

Ed era un sabbato al tardi, la vigilia di san Lazzaro. Forti gli araldi gridarono entro a Missolungi: nelle chiese s'adunarono tutti, piccoli, grandi; e l'uno all'altro diceva, e l'uno all'altro dice: — Fratelli, che fare nello stato che ci colse? Venti dì son passati che la vittovaglia ci manca: e i cani mangiammo, e gatti e topi. Basilade cadde, Autolico è preso; e le barche vennero, e indietro ritornano. — Atanagio Cosca gridò, Atanagio Cosca dice: — Fratelli, combattiamo come leoni. Impeto faremo a uscir fuori: innanzi usciranno i valenti, nel mezzo le donne. —

L'erompere fecesi dalla batteria di Macri; e il ponte cascò, e i prodi affogarono. I malati entro rimasero insieme col vescovo; miser fuoco alla casa, nessuno fu schiavo ..

Il seguente dipinge gli orrori della guerra al tempo dell'invasione della Morea:

* Chi vuol udire lamenti, lugubri lamenti, vada nelle città di Morea, pel trivj della città: ivi la madre plange il figliuolo, e il figliuolo la madre.

Le donne sedute alla finestra, volgono l'occhio alla riva; gemono come pernici; strappansi i capelli come le anitre strappansi le penne; vestite di nero come l'ala del corvo, guardano le barche venire, le navi spuntar sulle acque.

— O navi, o scialuppe, o barchette, avreste veduto Gianni, il mio figlio Gianni?

— Se noi l'abbiamo visto, se l'abbiamo scontrato, come il sapremo noi? voglia tu significarcelo, e forse il conosceremo.

— Era grande, era sottile, era dritto come un cipresso; aveva al dito mignolo un bell'anello, ma il dito brillava più ancora che l'anello.

— Jeri sera noi lo vedemmo sulla sabbia di Barberia; uccelli bianchi lo mangiavano, uccelli neri il circondavano; e v'era un uccello, un buon uccello, che non voleva mangiare.

Ma colle secche labbra tuo figlio gli diceva: Uccello, buon uccello, mangia le spalle d'un prode acciocchè l'ala tua diventi grande un braccio, i tuoi artigli una spanna; e sulla punta dell'ali tue lo scriverò tre viglietti di dolore; uno per mia madre, uno per mia sorella, e il terzo, l'ultimo, per l'amica. Mia madre leggerà il suo, mia sorella piangerà; mia sorella leggerà il suo, piangerà l'amica; l'amica leggerà il suo, e tutta la gente piangerà *.

* Nell'ammirare (dice Fauriel) tanta inaspettata bellezza, spiace in sul primo non conoscere gli autori a cui rendere nominatamente tributo d'ammirazione e d'affetto; ma il dispiacere è poi vinto da ammirazione più alta. Si pensa a questo popolo, che continuamente crea e dimentica e ricrea sì nobili canti; a questi infelici ignoti ed oppressi, che nulla sanno fuor che amare e patire; a queste moltitudini, che, ignare della squisitezza dell'arte, pur sentono in fondo la potenza di tali armonie. E l'anima dice: Popolo tale è destinato da Dio a cose grandi *.

CONCLUSIONE.

Converrebbe ancora passar in Asia, e sentiro le canzoni degli Arabi, dei Persi, del Turcol, dei Circassi, ricche di tanti ornamenti, giacchè gli Orientali non cantano mai le note semplici delle arie, ma, come si fa dai Greci, non lasciano passar nota nella melodia senza appiccicarvi trilli, gruppi, frammenti di scale cromatiche ascendenti e discendenti, in modo da render quasi impossibile il riconoscere la melodia primitiva sotto quest'ammasso di note; perciò una sola frase si prolunga estremamente, e una sillaba unica si sostiene per più minuti. I poeti greci, arabi, siriani, tengono per bellezza il tono nasale. Le canzoni che s'odono nell'Armenia, nell'India, nel Tibet, nel Coromandel, sono lente e melanconiche: tali pure le cinesi, ove se n'ha di acconcie a ciascuna professione. Burney (*A general history of Music*, 1. 31) notò la somiglianza delle melodie scozzesi colle cinesi; e il dottore Lind, che lungamente dimorò alla Cina, afferma egli pure che le arie di colà tengono assai delle antiche di Scozia. La musica della Nuova Zelanda è piena di melodia: quella di Taiti, dolcissima. A Amboina cantasi per domande, risposte e coro, al modo della strofa, antistrofa

ed epodo de' Greci. La musica Indiana in generale è più appassionata. Nell'*Hindee and hindostanee selections, to which are prefixed the rudiments of hindoostanee and brujbhakha grammar* (Calcutta 1827) si trovano molti brani di opere indiane, massime nell'indo moderno; e singolarmente notevoli sono, nel II volume, i *Poetical extracts from hindoostanee authors*, e i *Popular rekhta songs* o canzoni popolari, scelti i primi da oltre ottanta poeti; le altre sono di età diversa, risalendo alcune fino al XIV secolo. Fra quelli daremo per saggio una gazela, cioè ode di Wali:

« Nel giardino, ove sta questa giovane pianta dallo snello fusto, chi baderà al cipresso e al pino?

« Quando questa creatura, essenza della bontà, farà udir le parole, l'acqua più limpida sarà presa di confusione.

« Chi nel mondo cercherà la vista del tuo sopracciglio, avrà legata in suo cuore l'immagine della luna crescente a cui somiglia: ma chi ha trafitto il seno dalla spina dell'assenza, ogni notte prova il duolo del giorno della risurrezione.

« Il rosignuolo del giardino del pensiero sentirà la sua fantasia ricreata dalla ridente tua immagine, mentre le giovani belle morranno d'invidia nell'assemblea dove Crisna risplenderà in tutta la sua pompa.

« Quelli che, come Wali, sentiranno la poetica ispirazione, s'affretteranno di celebrarti in versi ».

Fra le popolari, scegliamo un inno, che si canta nella festa indiana dell'*Holi* molto somigliante e contemporanea al nostro carnevale, e dove uno dei principali divertimenti è gettarsi polvere di mica, tinta in giallo o in rosso:

« Per l'*Holi*, ben lo veggio, tu hai dipinto il vermiglio viso di giallo; e la tua testa, come zaferano sbocciato, è gialla.

« Or che festa è questa, la quale suscita il moto di tutte le case della città? In onore di chi è così tinta in giallo?

« La notte io venni alla riunione dell'*Holi*: leggiadra vista! ogni cosa era gialla.

« Come descriverti quella congrega? tutti gli amici eran seduti, vestiti di giallo.

« Aveano disposto sfolgoranti specchi in giro alla sala; le portinaje erano color di zaferano, le cortine gialle.

« Le donne adorne del corsetto assestato, eransi artificialmente coperte di fazzoletti gialli.

« Queste uri stavano assise in simmetria, fila per fila, ornate di collane d'oro giallo.

« Ai calzoni portavano fiocco d'oro giallo, ognuna al collo ghirlande di rose gialle: oh come si compiacevano de' loro vezzi queste gialle beltà!

« D'ogni parte le cerbottane lanciavano una gialla polvere; e terra e cielo eran gialli.

« Faccano gara a chi più polvere gettasse dal suo bossolo, e fu gli specchi di cornallina ne divenivano gialli.

« Gli scudi di talco sfolgoranti in ogni mano, non riparavano alcuno dalla polvere delle cerbottane, che tutto rendeva giallo.

« Vaghe donne sedute sui *masnad* (sofa), trovavansi in mezzo a quelli che prendeano parte al giuoco; e innanzi ad esse erano artificialmente disposte scatole di betel d'oro giallo.

« Ciascuna pareva regina del tempo, tant'era bella: e nel vederle, a quanti l'amore alterò il viso e ne fe' giallo il colore!

« Quella notte gli occhi miei presero il giallo, anzi fin nelle ossa penetrommi il giallo. —

« Zamir (1), la tua descrizione fu pur lunga: essa medesima è tinta di giallo ».

Qui però sostiamo, non perchè cessi la messe, ma per necessità di porre un termine dove questa non l'ha. La canzone dunque vive dell'ispirazione del momento, ed è patriottica, politica, guerresca, filosofica, satirica, amorosa, baccica, devota. Herder, nella prima raccolta che si facesse di queste *voci del popolo*, le distinse per paese, senza uscire però dall' Europa; e parvegli trovare che nel Nord si nutrono di memorie, nel Mezzodì di sensazioni. Ma sempre sono improntate di originalità, poichè il popolo non va a cercar ricchezze da un altro: laonde, allorchè due tradizioni simili si ritrovano fra due genti distinte, il filosofo e lo storico hanno da studiare quali legami connettono quelle due nazioni. Anche le arie loro si conservano originali, per quanto la musica forestiera invada la gente colta.

Coll'originalità non vanno compagne la correzione nè le forme poetiche secondo la scuola; balzano di senso, con insulse riempiture, talvolta con celie libertine: que' poeti innominati ignorano gli artifizj segreti della lingua figurata, e la scienza dell'astrazione; figli ingenui della natura, passionati di essa, non istudiano tradurre con figure retoriche l'emozione ch'essa produce sul loro spirito. Ma non vi manca mai quel ch'è poesia vera, il movimento, la vita; quell'unità fra il sentimento e l'espressione, che manca facilmente alle opere studiate; quell'ingenua e fresca ispirazione della natura, ch'è come il primo fiore della poesia. Perciò ritraggono l'indole nazionale, le condizioni de' luoghi, lo stato dei costumi.

Da troppo poco tempo s'imparò a venerare tali poesie, vasi d'oro, in cui, distillata con lacrime, serbasi l'umana speranza. Il Tommaseo ne raccolse un gran numero d'italiane, di còrse, d'illiriche, di greche, e ne fece commenti, ove a scoprire bellezze adoprò il sentimento con tanta persistenza, con quanta i pedanti adopraron l'arte a trovarne ne' classici. Ed è impossibile veder quelle raccolte senza un senso d'ammirazione, senza convenire che qualche strofa d'amore compra tutti i sonetti petrarchisti, e qualche serenata tutto cotesto pateticume di lune e di salici piangenti.

« Quella poesia (dice Fauriel), più commove dove la forma è più semplice, più potente il sentimento, più vera l'idea. La rende più efficace il contrasto appunto fra la semplicità del mezzo e la pienezza dell'effetto; e par come d'ammirare un'opera della natura. Poesia non ammiserita dall'arte, e simile all'aspetto di fiume corrente, di monte selvaggio, di grande foresta. Gli è tanto difficile usar l'arte in maniera felice, e fa tanta pena vedere sì gran parte dell'intelligenza umana spendersi in sforzi impotenti, che la bellezza semplice piace per questo appunto che l'arte non v'entra. Più l'anima è stanca di codesti lavori dove lo studio ammazza l'affetto, e più si compiace ne' liberi voli di fresca ed agile fantasia ».

Pertanto nelle poesie del popolo non si ha soltanto da ammirare, ma da imparare anche come parlar al popolo: e vi si apprendono rapidità, grazia, franchezza, evidenza; nè al fiume derivato per tanti canali di pietra e di piombo, è per nuocere un po' di margine erboso e la modesta armonia che fan l'acque rotte tra sassi.

(1) L'autore di questa canzone. — Il sig. Rousseau pubblicò a Parigi nel 1811 *Le Parnasse oriental*.

« La poesia d'arte (soggiunge Marmier (1)) non fiorì dappertutto, nè con egual fortuna: la popolare nasce ne' secoli primitivi, e attecchisce nel terreno più arido. Alla poesia d'arte fa duopo una tribuna, incoraggiamenti, onori: alla popolare basta un ricovero appiè della montagna, e un mandolino per gorgheggiare lungo le vie. Ne' tempi antichi prorompe con canti entusiasti, gridi di guerra o inni devoti. Nel medio evo, il menestrello, il *fidler* ambulante porta l'ingenua finzione di villaggio in villaggio: il castello se la fa ripetere nell'ampia sala, e il borghese l'impara nelle sue veglie. Nessuna poesia colse più fiori lungo la sua strada; essa ha una lira dove vibrano tutte le passioni, dove tutte le idee hanno la loro corda d'argento o di rame. Le Fate la presero alla culla; le Sifidi la circondarono de' loro prestigi; giovane ancora, andò a ricevere il dono delle Peri: sbocciò al sole d'Oriente, conobbe il palazzo moresco co' suoi sospiri d'amore, e i giardini di Granata coi loro profumi d'aranci. Così giovane sognò le più belle visioni cavalleresche; Arturo e la Tavola rotonda, Lancilotto di Lago *Come amor lo strinse*, Carlo Magno o Orlando, il Santo-Graal e i suoi misteri. Apritele dunque la lizza; è un'eroina che fu sul campo con Bernardo del Carpio e col Sid campeggiatore. Accoglietela al vostro focolajo; fanciulla dabbene, che vi dirà il lajo d'amore o quel di lutto, come morì la bella Rosmunda, e come la moglie d'Asanaga abbandonò la tenda ove riposavano i suoi due bei fanciulli (1). Attenti al suo racconto: è una sibilla col ramoscello d'oro; è una maga erudita che sa le leggende storiche e le favolose, la mitologia degli elfi, de' giganti, dei nani, dei koboldi, le credenze misteriose del cristianesimo, i quadri più commoventi del mondo reale, e le fantasie dell'ideale. S'acconcia a tutti gli avvenimenti; riflette nel suo specchio lo spirito di tutti i tempi: oggi edificcherà con un pellegrinaggio avventuroso in Terrasanta; domani rallegherà colle canzoni dell'Outlaw e l'allegria vita della Foresta-verde (*Green-wood*), o coi versi a enigmi. Ma se sovrasta il nembo, se scoppiano civili dissensioni, ecco si mette in campagna, e bersaglia il campo nemico. Plebea di nascita, l'istinto della popolarità mai non l'inganna; di mezzo ai castelli ov'è invitata, rivolge gli occhi alla capanna dove nacque. Per quanto vibri la lira fra le assemblee di principi e cavalieri, l'andar suo è più libero e franco quando scende le scale di marmo per cantare sotto il tiglio, ove s'adunano i contadini. In tempo di calma, la troverete forse sospesa neglettamente sul seggiolone della castellana: ne' giorni di tempesta affrettasi tra la folla, prende partito per la maggioranza debole e oppressa contro i pochi affratellati e forti. In Inghilterra, col nome di Robin Hood, si fa anglo-sassone, e attacca gli sceriffi normanni; in Francia flagella i vizi de' grandi e del clero; in Germania avventasi nella guerra de' Paesani, e sostiene la libertà religiosa; in Olanda coi Pitocchi combatte il despotismo spagnuolo; in Spagna respinge il giogo moresco; in Svizzera sostiene i Federati contro all'Austria e al baroni. Tutta insomma questa poesia è l'immagine del popolo; il popolo ingegnoso e credulo, ingenuo e sottile, amante le idee superstiziose, ma accessibile alle idee vere; il popolo che si sottomette, pur meditando la liberazione; il popolo pellegrino e guerriero; servo da prima, poi libero, poi forte; prima nascoso dietro la torre del castello o le mura della badia, poi crescente in silenzio fin al dì che si leva e prende il posto de' suoi antichi conti al castello, de' suoi antichi priori alla badia ».

È noto-abbastanza quanta gloria desse la poesia popolare ad Allan Ramsay, al dolce Hebel, e principalmente a Roberto Burns, divenuto vero poeta del po-

(1) *Chants populaires du Nord*. Parigi 1842.

(2) Rosmunda, amante d'Enrico II. L'altra è una leggenda norvegesi.

polo. Ed oggi che l'immaginazione si sfrutta ognor più, e che gl'ingegni, sazi della poesia imitatrice ed erudita, ricorsero a queste fonti primitive e incontaminate, è a sperare ne traggano profitto, come già se n'è imparato il rispetto; e ne rimigliorino e l'epopea, che rappresenta l'avvenimento svolgentesi dal passato; e il dramma, azione che s'apre verso l'avvenire; e la lirica, sentimento del presente. Questo urlo de' pedanti contro chi la letteratura guarda da differente aspetto che il loro, non è l'espressione del trionfo di chi non dissocia più il bello dal vero e dal buono?

Chateaubriand racconta che, passeggiando presso Dieppe, intese due funajuoli, che facendo a rinculone il loro uffizio, cantavano a mezza voce quella strofa del *Vecchio caporale*:

Qui là-bas sanglotte et regarde?
 Eh! c'est la veuve du tambour.
 En Russie à l'arrière-garde
 J'ai porté son fils nuit et jour:
 Comme le père, enfant et femme
 Sans moi restaient sous les frimas.
 Elle va prier pour mon ame!
 Conscrits, au pas!
 Ne pleurez pas
 Ne pleurez pas,
 Marchez au pas
 Au pas, au pas, au pas, au pas!

Chi mai (si domanda egli), chi aveva loro insegnato questo lamento? non certo la letteratura, la critica, l'ammirazione insegnata, tutto ciò che serve al rumore e alla rinomanza; ma un accento vero, uscito da un luogo qualsiasi, era giunto alla lor anima di popolo. Non saprei dire quanto v'avea di sublime in questa gloria particolare di Beranger, in questa gloria solitariamente rivelata dai due marinaj, che al tramonto, in vista al mare, trecciando corde, cantavano la morte d'un soldato.

« Il popolo nostro nella città (dice Tommaseo) non canta oramai che inezie od infamie; nelle campagne, il più cosette amorose e non molte. A questa ch'io reputo disgrazia grande e smarrimento di parte dell'anima, ed è effetto dell'arte corrotta, giova con l'arte quanto si può riparare ».

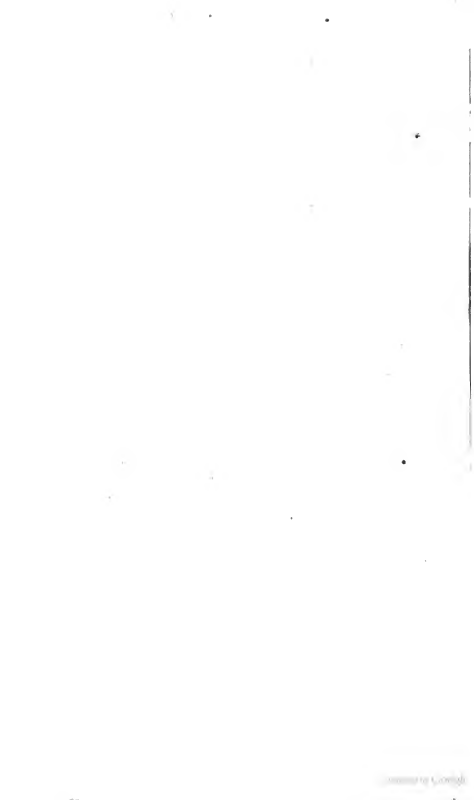
Quest' ultimi anni alcuno pretese a gloria di poeta popolare: ma infine non era che poeta di un partito; con simpatie simulate per la classe più numerosa, coll'ira in cuore, la collera o la beffa nel consiglio, la menzogna letteraria nel complesso; non comprendendo quanta virtù, quanta abnegazione, quanta sincerità si richieda per esser degno di parlare al popolo e a nome del popolo, per rappresentare non qualche lato solo della sua vita, ma tutt'intera, col buon senso inalterabile anche fra le passioni, colla rassegnazione in faccia ai mali inevitabili, colla devozione operosa. Se c'è chi l'abbia fatto o intenda farlo, accorriamo a coronarlo d'alloro, come un vanto aspettativissimo in Italia.

Vero è che (a dispetto del pedanti) s'intende ora più altamente l'uffizio della poesia, e le nuove fonti a cui essa può dissetarsi; e la riforma appare anche in componimenti di tenue soggetto, eppure di non tenue virtù, dove, cessando di rinvolger l'affetto nel gergo di scuola, si procura ispirar l'arte con una vita più abbondante, e ravvicinarla al popolo, il quale intende tutte le cose semplici ed affettuose, cioè le più elevate.

Che se ancora la pedanteria strisciante e miope si arresta alle forme, e ad ogni arditezza di pensiero e di giudizio schizza la servile sua bava come a delitto di libertà della quale è nemicissima essa, fuor del suo pattume s'elevano i pensatori, che nella letteratura presero il bello per mezzo, il vero per soggetto, il buono per iscopo. Sono venticinque anni, che, a vitupero preventivo di cotesti morosi, un grande, la cui voce, loro malgrado, dovea divenir popolare, intonava agli Italiani: « La parte morale dei classici è essenzialmente falsa; false idee di vizio e di virtù; idee false, incerte, esagerate, contraddittorie, difettive, dei beni e dei mali, della vita e della morte, di doveri e di speranze, di gloria e di sapienza; falsi giudizj dei fatti, falsi consigli: e ciò che non è falso in tutto, manca di quella prima ed ultima ragione, che è stato una grande sciagura il non aver conosciuta, ma dalla quale è stoltezza il prescindere scientemente e volontariamente. Ora la parte morale, come è la più importante nelle cose letterarie, così vi tiene maggior luogo, v'è più diffusa che non appaja al primo sguardo.

« Io non potrei mai chiamare miei maestri quelli che si sono ingannati, che m'ingannerebbero in una tale e tanta parte del loro insegnamento; e desidero ardentemente che, invece di proporli, come si fa da tanto tempo, all'imitazione dei giovanetti, si chiamino una volta all'esame da qualche uomo maturo: dico un esame risoluto, insistente, che costringa l'attenzione dei molti su questo argomento. . . . Finchè arrivi l'uomo che intenda a questa buona e bell'opera, io desidero almeno che, o per influenza di quegli scrittori che, in diversi tempi, hanno portato sui classici un più *libero giudizio*, o per riflessione, o foss'anche per incostanza, si perda di quella venerazione per essi così profonda, così solenne, così magistrale, che previene ed impedisce ogni esercizio del ragionamento ».

VA1
1524/62



INDICE DELLA FILOSOFIA.

Prefazione	pag. 9		
N° I. FILOSOFIA INDIANA . . .	21		
N° II. Sankya-Kârîka, o Versi memorativi della filo- sofia sânkya, compo- sti da Isvara Krisna . . .	31		
N° III. Scuola vedanta . . .	39		
Opinione vedanta sul- l'anima	42		
Panteismo dei Veda . . .	45		
Gena Upanisciad.	46		
FILOSOFIA PITAGORICA			
N° IV. Pitagora.—§. 1. Esposi- zione storica della sua filosofia	48		
§. 2. Dottrine de' Pitagorici . .	55		
§. 3. Versi aurei di Pita- gora	71		
§. 4. Igiene pitagorica . . .	73		
N° V. Empedocle.—§. 1. Esposi- zione della sua dot- trina	83		
§. 2. Elogio di Empedocle . .	88		
§. 3. Frammenti	121		
FILOSOFIA GRECA			
N° VI. Massime dei Sette Savj della Grecia	124		
Consigli dei medesimi . . .	128		
N° VII. Socrate.—§. 1. Dio e l'immortalità secondo Socrate	129		
§. 2. Suo sistema morale . .	135		
§. 3. Il Fedone, o la morte di Socrate	137		
N° VIII. Platone.—§. 1. Esposi- zione della sua dot- trina	165		
§. 2. Platone raduna in sé le due scuole, jonica ed italica	173		
		§. 3. Sua morale	177
		§. 4. Politica	183
		§. 5. Estetica	196
N° IX. Aristotele.—§. 1. Enci- clopedia d'Aristotele . . .	198		
§. 2. Sua Storia naturale . .	210		
§. 3. Metafisica	217		
§. 4. Morale	227		
§. 5. Politica	230		
§. 6. Poetica	238		
§. 7. Logica	244		
§. 8. Parallelo tra Platone ed Aristotele, e loro in- fluenza	250		
N° X. Epicuro	255		
N° XI. Zenone	261		
N° XII. Manuale di Epitteto. .	269		
N° XIII. Tavola di Cebete . .	280		
N° XIV. FILOSOFIA CINESE.			
		§. 1. Il Ta-hio, o Grande studio	293
		§. 2. Colloquj del filosofo Mencio	299
		§. 3. Aforismi morali, tratti dal Ming-siu-pao- kien	305
		§. 4. Il Siao-hio, o Scuola de' fanciulli.	308
N° XV. DOTTRINA NEOPLATONICA.			
		I demonj	324
FILOSOFIA ELLENO-GIUDAICA.			
N° XVI. Filone	328		
N° XVII. La Cabala, o tradizio- ne speculativa degli Ebrei	332		
N° XVIII. Il Talmud	359		

FILOSOFIA SCOLASTICA.

Nº	XIX. <i>La Scolastica</i> . . .	pag.	349
Nº	XX. <i>Albero enciclopedico secondo san Bonaventura</i>		380
Nº	XXI. <i>Ars magna di Raimondo Lullo</i>		383

FILOSOFIA MODERNA.

Nº	XXII. <i>Campanella</i> . . .	pag.	390
Nº	XXIII. <i>Giordano Bruno</i> . . .	"	394
Nº	XXIV. <i>Bacone</i>	"	413
Nº	XXV. <i>Cartesio</i>	"	439
Nº	XXVI. <i>Etiche di Spinoza</i> . . .	"	468
Nº	XXVII. <i>Hobbes</i>	"	480
Nº	XXVIII. <i>Kant</i>	"	502
Nº	XXIX. <i>Rosmini</i>	"	514
	Epilogo	"	564

INDICE DELLA LETTERATURA.

	Prefazione . . . pag.	589
N°	I. LETTERATURA EBRAICA.	
	§. 1. <i>Cantico di Mosè</i> . . »	603
	§. 2. <i>Id. di Giuditta</i> »	603
	§. 3. <i>I Salmi</i> . . . »	606
N°	II. LETTERATURA SANSKRITA.	
	§. 1. <i>Il Maha-barata</i> . . »	612
	§. 2. <i>Episodj del Maha-barata</i> . . »	625
	§. 3. <i>Devi-mahatmya</i> . . »	632
N	III. LETTERATURA GRECA.	
	§. 1. <i>Canti guerreschi</i> . . »	635
	§. 2. <i>Teocrito</i> . . . »	640
	§. 3. <i>Arringhe per la corona</i> . . . »	643
N°	IV. POEMI DIFFICILI . . »	664
N°	V. DELL'EPIGRAMMA . . »	670
N°	VI. LETTERATURA LATINA.	
	§. 1. <i>Seconda Filippica di Cicerone</i> . . »	700
	§. 2. <i>Lucano</i> . . . »	703
N°	VII. LETTERATURA CINESE.	
	§. 1. <i>Romanzi</i> . . . »	711
	§. 2. <i>Lirica</i> . . . »	714
	§. 3. <i>Eloquenza</i> . . . »	721
N°	VIII. LETTERATURA CRISTIANA.	
	<i>Libri apocrifi</i> . . . »	751
N°	IX. LETTERATURA PERSIANA.	
	§. 1. <i>Lo Scià-name</i> . . »	743
	§. 2. <i>Le sette avventure di Rustam</i> . . . »	762
	§. 3. <i>Il Giavidan Kired</i> »	780
N°	X. LETTERATURA ARABA.	
	<i>L'Moallakas. — Antar.</i>	
	<i>— Rabiyyah</i> . . . »	783

N° XI. LETTERATURA SCANDINAVA.

§. 1. <i>Poesie antiche</i> . . »	816
§. 2. <i>I Niebelunghi</i> . . »	822

N° XII. LETTERATURA PROVENZALE.

<i>I Trovadori</i> . . . »	834
----------------------------	-----

N° XIII. DRAMMATICA.

§. 1. <i>Drammi indiani</i> . . »	872
§. 2. » <i>cinesi</i> . . »	888
§. 3. <i>I tragici greci</i> . . »	898
§. 4. <i>Aristofane</i> . . . »	942
§. 5. <i>Tragici latini</i> . . »	993
§. 6. <i>L'Edipo di Seneca e di Sofocle</i> . . . »	1003
§. 7. <i>Tragedie di soggetto romano</i> . . . »	1026
§. 8. <i>Teatro spagnuolo</i> . . »	1032

N° XIV. DELLA CANZONE E DELLA POESIA POPOLARE . . » 1098 |

§. 1. <i>Canti antichi</i> . . »	1099
§. 2. » <i>tedeschi</i> . . »	1106
§. 3. » <i>olandesi</i> . . »	1119
§. 4. » <i>svizzeri</i> . . »	1124
§. 5. » <i>danesi</i> . . »	1131
§. 6. » <i>svedesi</i> . . »	1141
§. 7. » <i>norvegi</i> . . »	1144
§. 8. » <i>finlandesi</i> . . »	1145
§. 9. » <i>ungheresi</i> . . »	1153
§. 10. » <i>inglesi</i> . . »	ivi
§. 11. » <i>scozzesi</i> . . »	1163
§. 12. » <i>spagnuoli</i> . . »	1166
§. 13. » <i>baschi</i> . . »	1199
§. 14. » <i>francesi</i> . . »	1201
§. 15. » <i>brettoni</i> . . »	1206
§. 16. » <i>italiani</i> . . »	1210
§. 17. » <i>slavi</i> . . »	1252
§. 18. » <i>boemi</i> . . »	1268
§. 19. » <i>polacchi, lituani, russi</i> . . »	1276
§. 20. » <i>valachi</i> . . »	1283
§. 21. » <i>greci</i> . . »	ivi

Conclusione	1298
------------------------------	------

